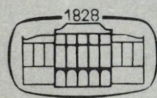


9 1220
HARMINCÖTÖDIK ÉVFOLYAM

161
1991 / 1

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYÓS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

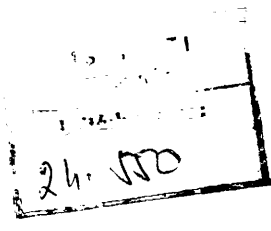
SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA
(technikai szerk.)
KENDEFFY GÁBOR
LENDVAI L. FERENC
(felelős szerk.)

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök),
JUDI ISTVÁN, KOCSONDI ANDRÁS,
KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT, RUZSA IMRE,
SZIGETI GYÖRGYNÉ, SZIKLAI LÁSZLÓ,
TÓKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1991/1



TARTALOM

NORBERT WINKLER: Nicolaus Cusanus koincidenca-elve — a középkori platonizmus és arisztotelizmus kritikája és szintéziskísérlete	1
BÁNYAI FERENC: Erasmus humanizmusa és a „devotio moderna”	26
ROT SÁNDOR: Shakespeare filozófiai terminusainak lexikai-szemantikai elemzése	58

DOKUMENTUM

ECKHART MESTER: Az örök születésről (Négy prédikáció) (Bányai Ferenc bevezetésével)	77
---	----

TÁJÉKOZÓDÁS

WALTER BIEMEL: A halandók mértéke és mértéktelensége	111
--	-----

SZEMLE

ÚJSZIGETI DEZSŐ: Élet és halál kontinuitása (Rudolf Steindl: Kontinuita života)	124
BOGNÁR LÁSZLÓ: Ízelítő a kanadai skolasztikatörténeti kutatásokból (Scolastique, certitude et recherche, ed. Ernest Joós).	125

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest Úri u. 53. Telefon: 1759-011/269-es mellék

Szerkesztőségi órák: péntek 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1117 Budapest, Prielle Kornélia utca 19–35.

NICOLAUS CUSANUS KOINCIDENCIA-ELVE --
A KÖZÉPKORI PLATONIZMUS ÉS ARISZTOTELIZMUS KRITIKÁJA ÉS SZINTÉZISKÍSÉRLETE

Norbert Winkler

Nicolaus Cusanus (1402–1464) megkerülhetetlen pozíciót tölt be a dialektikus gondolkodás történetében. Marxista munkák ugyan már gyakran rámutattak¹ a cusanusi filozófia fogalmi dialektikájának gazdagságára, az aktuális feladat azonban ma már az, hogy, ezekből az utalásokból kiindulva, problémák olyan, komplex módon megalapozott vizsgálata irányában lépünk tovább, amely megfelel egy mélyebb dialektika-értelmezés követelményeinek. E munka szisztematikus célkitűzéseket követ, így e helyen nem foglalkozunk részletesebben a cusanus-i coincidencia-gondolat szociális közvetítettségével.² Annyit azért megjegyzünk, hogy e coincidencia-elképzelést szoros kapcsolatban kell látnunk az egyházra és a birodalomra vonatkozó cusanusi reformgondolatokkal, melyek központi fogalmai a "consensus", a "concordantia" és a "representatio".³

A cusanusi dialektika csomópontja a coincidencia-elv. A coincidentia oppositorum-ot, vagyis az ellentéteknek Istenben való egybeesését Cusanus kétfős értelemben is funkcionalizálja: egyrészt a formalizmust a tartalmi logika rovására mindinkább előtérbe helyező középkori, iskolás arisztotelizmus alapvető kritikájaként fogalmazza meg, másrészt ez az elv hozzájárul az

¹Vö. M. Buhr: "Ursprünge des klassischen bürgerlichen Denkens in der Philosophie des Nicolaus Cusanus", in: Vernunft—Mensch—Geschichte. Studien zur Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1977, 13–24. o.; H. Ley: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, 2 kötet, Berlin 1971, 409–439. o.; D. Pätzold: Einheit und Andersheit. Die Bedeutung kategorialer Neubildungen in der Philosophie des Nicolaus Cusanus, Köln 1981; P. Sándor: Nicolaus Cusanus, Budapest–Berlin 1971; Z. A. Tazurisina: Filoszofija Nikolaja Kuszanszkogo. Filozof epohi vozrozsdenija, Moszkva 1972.

²Vö. Sándor, i. m. 83. skk. o.; N. Winkler: "Die Entwicklung der Grundidee von der coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Kues", Berlin 1988 (gépirat).

³Vö. W. Krämer: "Die ekklesiologische Auseinandersetzung um die wahre Repräsentation auf dem Basler Konzil", in: Miscellanea Mediaevalia 8. kötet, Berlin /West/–New York 1971, 202–237. o.; E. Meuthen: "Konsens bei Nikolaus von Kues und im Kirchenverständnis des 15. Jahrhunderts", in: Politik und Konfession. Festschrift für K. Reppen zum 60. Geburtstag, szerk. D. Albrecht és mások, Berlin/West 1983, 11–29. o.; M. Watanabe: The Political Ideas of Nicolas of Cusa, Genf 1963.

egyetemes egység platonikus eredetű tanának föloldásához, ami együtt jár az-
zal, hogy Cusanus alapjaiban újragondolja a platóni elméletet, s ennek ered-
ményeként szubsztanciális kiigazításokat végez rajta. A cusanusi koinciden-
cia-elgondolás egy olyan hagyomány elkötelezettje, amely Parmenidészről,
Anaxagoraszról és Platónról kiindulva, Plótinosz, Proklos és Boethiuson
át Augustinus-ig, Dionysziosz Areopagitaig, Scotus Erigenáig, valamint a
chartres-i iskoláig vezet, hogy végül Raimundus Lullus, Heimericus de Campo
és Eckhart mester legyenek a folytatói. A platonizmus és az arisztotelizmus
a középkorban nem tiszta alakjukban álltak egymással szemben; ezt már a for-
rások állapota sem tette lehetővé. Tendenciákként azonban nagyon jól kimu-
tathatók. Miután a XIII. századi arisztotelizmussal új racionalitás-típus
tört magának utat, mely ráadásul a belső zártság magas szintjét valósította
meg, ez ellentétük jelentős kiéleződéséhez vezetett, amint azt az 1277-es,
Tempier érsek által elítélt 219 tézis is bizonyítja.⁴ Ezzel kapcsolatban fi-
gyelembe kell vennünk, hogy a platonizmus középkori recepciója az ágostoni
tanok közvetítésével ment végbe, melyek szinte az egész korai középkort vi-
tathatatlan tekintéllyel uralták. A platonizmus azonban nemcsak a kolostori
életvitel támaszaként szolgált. A ratio fölérendeltségét valló arisztoteliz-
mus megtámadta a teológia mindaddig érinthetetlennek számító dogmatartomá-
nyait, s ennek az elkövetkezendőkben legalábbis kétféle kihatása volt: egy-
részt létrejöttek, egészen az ockhamizmusig terjedően, a radikalizált arisz-
totelizmus irányzatai (Boethius de Dacia, Brabanti Siger), másrészt — ha
vitaképesek akartak maradni — a platonizmus képviselőinek is szigorúbb ra-
cionalitás-kritériumoknak kellett alárendelniük érveiket. Ez a tisztázó fo-
lyamat uralkodott a XIV. században, s hatása a későbbiekben is megmaradt.⁵
A mindinkább terjedő és a teológia (Albertus Magnus, Aquinói Tamás) által is
fölhasznált arisztotelizmus egyoldalúságával szemben egy platonikus kriti-
cizmus alakult ki; Cusanus is ennek körébe sorolható. A késő középkorban
mindehhez még az is járult, hogy a filozófiai és a teológiai játékteret egy
egész sor, egymással hevesen vitatkozó iskola osztotta meg; utaljunk csak az
albertizmusra, a tomizmusra, a buridanizmusra, a scotizmusra és a wycliffiz-
musra. A cusanusi törekvések e terméketlen állóháború meghaladási kísérleté-
nek is tekinthetők; egy integratív platonizmuson alapuló átfogó szintézis-

⁴Vö. Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris, kiadta és magyarázatokkal ellátta K. Flasch, Mainz 1989.

⁵Vö. F. C. Copleston: Geschichte der Philosophie im Mittelalter, München 1976, 219–262. o.; K. Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986, 363–471. o.

igény rejlik bennük. Cusanusnak ezen éles elméjű Arisztotelész-kritikával együtt járó szintézis-törekvése nem egyszerűen a részletek kiigazítását eredményezte, hanem a problémák lényegi struktúrájáig való előrehatolást. Az arisztotelizmus vívmányaival való szembesülés ugyanakkor a platonizmus újra-gondolását és, adott esetben, módosítását is jelentette. Hogy Cusanus szintézis-kísérlete nem tekinthető elszigetelt, egyszeri aktusnak a XVI. században, arról barátai, a nikaiai Bessarion és Gemisztosz Pléthon írásai éppúgy tanúskodnak, mint később a reneszánsz filozófusok egész sor vitairata.⁶ A cusanusi út részletesebb vizsgálata előtt mindenesetre érdemes leszögeznünk, hogy a kísérlet ténye nem jelentette annak sikerét is, hogy az összeillesztés bizonyos pontjai közelebből nézve töréspontoknak bizonyulnak. Ez azonban nem jelenti annak tagadását, hogy a cusanus-i filozófia, összességében, egész sor jelentős előrelépést eredményezett a dialektikus gondolkodásban.

A platonizmus illetve az arisztotelizmus egy különbözőképpen megközelített alapproblémához kapcsolódnak. Arisztotelésznek a platóni ideatanon gyakorolt bírálata pontosan jelezte ezt a különbséget. Megállapítása szerint: "Lehetetlennek látszik ugyanis, hogy a valóság olyan valami legyen, amit általános fogalomnak szokás mondani. Mert a valóság először is az egyes dolognak sajátos valója, amely máson nem fordul elő — az általános fogalom pedig másokkal közös..."⁷ Arisztotelész fölfogása szerint az általános mindig valamely egyedi létező létehez van kötve, míg Platón az ideák alakjában fölfogott általánost önállóként tételezte a dolgokkal szemben.

Azok a tapasztalatok, amelyeket Cusanus a zsinat híveként (1437-ig) a világosan nominalista jegyeket mutató politikai arisztotelizmussal kapcsolatban szerzett, az egyes túlhangsúlyozásának kritikájához is elvezették, minthogy az egyest megillető összefüggésrendszer ebben a keretben nem volt megfelelőképpen elgondolható. A realista gondolkodásmódban viszont az egyes veszett el az általános túlsúlya következtében. Ezen irányok megtestesítőiként a Cusanus által bizonyíthatóan tanulmányozott Pádovai Marsilius-t, illetve Cusanus kortársát és későbbi bíboros kollégáját, Juan de Torquemadát említhetjük. Ahogyan az egyik oldalon Cusanus korszerűtlennek és megreformálandónak kellett hogy ítélje a pápizmus álláspontjáról levezetett merev hierarchia-koncepciót — melynek pl. Torquemada kiemelkedő képviselője

⁶Vö. P. O. Kristeller: Humanismus und Renaissance 1. kötet, szerk. E. Kessler, München, 30–68. és 161–176. o.

⁷Arisztotelész. Metafizika VII 13, 1038b (ford. Halasy Nagy József), Felsőokt. Jegyzetellátó 1957; vö. még Ockham: "Summa logicae" I, 15, 3, in: Opera philosophica 1. kötet, St. Bonaventure—New York 1974: "Sed omnis substantia est una numero et singularis, quia omnis substantia vel est una res et non plures vel est plures res."

volt —, egyúttal azonban szembe kellett helyezkednie a Marsilius által is képviselt következetes arisztotelizmussal is, mint amely politikailag azzal a veszéllyel fenyegetett, hogy az önző érdekek gátlástalan uralmának káoszába torkollik. E két, az általánost és az egyest különböző módon szétválasztó gondolati iránnyal a jogász Cusanus az ordo-elméletek kapcsán ismerkedett meg, melyek a bázeli zsinaton — amelynek Cusanus is résztvevője volt — szemben álltak egymással. A jogász elmélet szintjén: túl Cusanus számára föltárult a probléma filozófiai dimenziója, amely — mint láttuk — szorosan kapcsolódik az univerzálék kérdéséhez. A koincidencia-elgondolás ily módon mindig kapcsolódik a politikai reformgondolkodáshoz, minthogy, különböző hangsúlyokkal ugyan, de mindkét késő középkori ordo-modell kiigazítására törekszik. Politikaelméleti szinten Cusanus a konszenzus és a hierarchia közvetítésével próbálkozott, megpróbálta rugalmasabbá tenni az egyházi struktúrát, hogy az alkalmazkodni tudjon a XV. század első felének megváltozott társadalmi föltételeihez. Ily módon Cusanus megpróbálja visszaszerezni az egyház tűnőfélben-lévő integrációs erejét, minthogy számára még mindig az egyház maradt a legfontosabb szocializációs tényező. ez a magatartás csak tovább erősödik a pápa oldalára való átállás, tehát 1437 után. Cusanusnak most ráadásul szembesülnie kell a nagy zsinati mozgalom bukásával, valamint a császárság növekvő hatalomvesztésével is. E három tényező — a császárság, a pápa és a zsinat — számítottak a középkorban a társadalmi folyamatok legfőbb hordozójának, s közülük kettő széthullott a késő középkori átalakulási folyamatok nyomása alatt. Ebben is egy korszak lezárulása mutatkozott meg. Cusanus tevékenységének első szakaszában az egyházon belüli struktúrára vonatkozó elképzeléseit főként a "De concordantia catholica" első két könyve és a "De auctoritate presidendi in concilio generali" című írása, a második szakasz ez irányú nézeteit pedig elsősorban a "De docta ignorantia" harmadik könyve és a Rodrigo Sanchez de Arevalóhoz írt levél (De potestate romanae ecclesiae) dokumentálja. Cusanus világosan látta, hogy az arisztotelikusokat az ellentmondás tétele akadályozta meg abban, hogy egy átfogó általánost gondoljanak el. Ezzel szemben egy olyan közvetítő fölfogást képviselt, melynek a koincidencia-elv állt a középpontjában. Csakhogy — s efölött a platonista Cusanus-kutatás vagy elsiklik, vagy legalábbis messze nem értékeli koncepcionális jelentőségének megfelelően⁸ — az ellentmondás tétele a platóni hagyományban is döntő helyen fordult elő, s a lét és nemlét parmenidészi dualizmusának magával-cipelt örökségeként, a dialektikát gátló funkciót gya-

⁸Vö. W. Beierwaltes: Identität und Differenz, Frankfurt 1980, 105–136. o.

korolt, és akadályozta a közvetítő gondolkodást. E szituáció meghaladása szempontjából válik fontossá az anaxagoraszi homoiomeria-modellnek már Platón által is célul kitűzött adaptációja, melynek révén a platonizmus egyfajta anyagtalan atomizmus birtokába jut, s amelyre, mint látni fogjuk, Cusanus is visszanyúl.⁹

Cusanusnak az arisztotelizmustól való elhatárolódását mutatja, hogy az ellentéteknek az arisztotelészi ellentmondás-elv szerinti szétválasztásával szembeállította a koincidenciális egységet. Ezzel kapcsolatban megpróbálta a platóni álláspont olyan átalakítását, hogy ezen az elméleti kereten belül lehetővé váljon az egyesnek meghatározott önértéket tulajdonítani. Elmondhatjuk, hogy Cusanus a nominalista kihívásra reagált, amikor a platóni fölfogás továbbvitelére törekedett. A koincidencia-elv egyként bírálta az arisztotelészi ellentmondás-tételt és a parmenidészi dualizmust, még ha Cusanus számára könnyebbnek is bizonyult az arisztotelizmustól való eltávolodás, mint az, hogy elkerülje a meghaladottnak vélt platonista megoldásokba való visszacsúszást. Részletesebben meg kell vizsgálnunk azt is, hogy ez a törekvése mennyire járt sikerrel.

A platonizmusban Cusanus az Isten és a Világ közé helyezett ideavilágnak Proklosz által kiépített hierarchizálását helyesbíti, s ehelyett Istennek a teremtmények világában való immanenciáját hangsúlyozza. A hierarchikus fokokra tagolódó emanáció-elképzelés helyére az immanencia olyan fölfogása kerül, mely minden teremtmény Isten-előtti egyenlőségét állítja a középpontba. Ennek koncepcionális következménye, hogy, az ősképszerű közvetítő lények kikiktatása nyomán, a dolgok valamennyi ősképének szükségképpen egybe kell esnie Istenben. Erre később még vissza kell térnünk. Összhangban áll a föntiekkel Cusanusnak az a törekvése, hogy a negatív és a pozitív "teológia" közötti, a keresztény platonizmus következtében elmélyülő dualizmust produktív módon meghaladja, vagyis a tagadást és az állítást egyként az abszolútban rögzítse.¹⁰ Minthogy Cusanus számára a lételv egyben a megismerés elve is, a koincidencia-elgondolás mindig az ellentétek szétválasztásán alapuló érte-

⁹Vö. Nikolaus von Kues: Über den Beryll (De beryllo, A berillről) 24. fejezet (ford. K. Bormann), Hamburg 1977, 42. o.: "Anaxagoras nyitotta föl ugyanis mind Platón, mind pedig Arisztotelész szemét." Nikolaus von Kues: Die belehrte Unwissenheit (De docta ignorantia, A tudott tudatlanság) II. könyv, 5. fejezet (ford. P. Wilpert), Hamburg 1977, 37. o.: "Ha a már elmondottakat jobban szemügyre veszed, nem fog nehezdedre esni, hogy 'a minden egyes benne van minden egyesben' anaxagoraszi tételének igazságát még inkább megalapozottnak találád, mint ahogy azt Anaxagoras gondolta."

¹⁰Vö. Nikolaus von Kues: Dreiergespräch über das Können-Ist (Dialogus de possest, Beszélgetés hármasban a képesség-létről, ford. R. Steiger), Hamburg 1973, 81–85. o.

lemnek az ésszerű belátás révén történő korrekciója is. A koincidencia-elv ugyan folyvást megkérdőjelezi az arisztotelianus racionalitás által megvont határokat, amennyiben az értelmet fölvilágosítja műveleteinek végességéről, de ezáltal nem válik antiracionálissá. Nincs szó semmiféle, elmosódó fogalmisággal dolgozó misztikáról.¹¹ A koincidencia-elv szembefordul azzal az igénnyel, amely mindent lényegtelennek ítél, ami nem esik az ellentmondás elve alá. Cusanus minden ilyenfajta világlátást, lényege szerint, kirekesztő jellegűnek bélyegez, és véges meghatározásainak korlátozottságát állapítja meg, s ezzel szemben az egész értelmezésére törő látásmódjával a filozófia univerzalizálásának helyreállítására és a racionalitás újramegalapozására törekszik. Ennek során megpróbálja a logikai formát visszakapcsolni tartalmához. Cusanus nem a világra vonatkozó logikát akar kidolgozni, hanem a világ logikáját, ahogyan ez formáló elveiben működik.

Először hasznos lesz a koincidencia-elvnek az ellentmondás tételével szembeni frontállását szemügyre vennünk, hogy azután megvizsgáljuk a platonikus koncepción végrehajtott módosításokat. Ennek során a cusanusi gondolatvezetés szükséges rekonstrukciója nem zárja ki a föltáruló belső logika kritikai fölülvizsgálatát.

Az ellentmondás tétele Arisztotelésznél egyként rendelkezik logikai és ontológiai dimenzióval. "Mondani" mindig "valamit mondani"-t jelent, a közelebbi meghatározásnak, a "valamit-valamiről-mondás"-nak mindig valami alapul-szolgálóra, valami önmagával-azonos szubsztanciára kell vonatkoznia. Az ellentmondás elve formálisan kimondja, hogy egy és ugyanazon dolognak ugyanazon vonatkozásban nem tulajdonítható egy állítmány és annak ellentéte. Ontológiai szempontból egy dologról sem az nem mondható, hogy egyszerre létezik és nem létezik (Hérakleitosz), sem az, hogy ez a dolog minden (Anaxagorasz). A Sztagirita következtetése: "Mert ha mindegyikről mindegyik (állítás és tagadás) érvényes volna, akkor az egyik a másiktól nem volna megkülönböztethető. Mert ha megkülönböztethető lenne, akkor ez volna az igaz és az egyéni dolog."¹² Eszerint a relativizmussal csak úgy lehet vitába szállni, ha olyan, magábanvalóan azonos kiindulópontokból történik az érvelés, melyek konkrétan megragadható és véges módon lehatárolható módon adódnak elő. A vi-

¹¹Vö. K.-H. Volkmann-Schluck: Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Frankfurt 1968, 13. o.: "A koincidencia gondolata ott vész el, ahol az igazságra törő fogalom vétkezik az igazsággal szemben." H. G. Senger: "Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues", in: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, szerk. P. Koslowski, Zürich-München 1988, 111-134. o.

¹²Arisztotelész: Metafizika IV 4, 1008a; vö. még Fizika I 5, 188a.

lágban minden, lényege szerint, különböző. A kizáró harmadik elve azt az alapgondolatot formalizálja, hogy a különbség lényegi. Ennek alapján minden a különbség vagy az azonosság konkrét-véges formájában található. De csak az önálló egyes a szubsztancia (első szubsztancia). Az önállóság a szubsztancia definíciójának lényegi jegye, ami negatív oldalról azt jelenti, hogy a szubsztancia nem másból áll. Ha ellenben másból van, önállótlan, vagyis já-rulékos akcicens, amely csak annyiban létezik, amennyiben valamely szubsztanciához tartozik illetve abban részesedik. Arisztotelész megfogalmazása szerint: "az első szubsztanciákra nézve igaz, hogy nem viszonylagosak".¹³ Minthogy a szubsztancia konstitúciója során nem szorul rá a vonatkozásra — így pl. azonos marad a máslettben és maga nem válik mássá —, a vonatkozást akcidentális járulékként kell fölfogni. Ez a lényegi megkülönböztetés egyben értékkülönbséget is jelöl, hiszen: "... az önmagában lévő valóság, azaz a lényeg, a dolog természeténél fogva mindig előbbi, mint a viszony, mert hisz ez utóbbi csak mintegy mellékhajtása és velejárója a létezőnek".¹⁴ A közvetítés-nélküli és a közvetített absztrakt szembeállítását folytatódik az első és a másodlagos szubsztancia viszonyában. Utóbbi, általános formában, az elsődleges szubsztancia tartalmát rögzíti, mégpedig úgy, hogy a nem-fogalom a faj-alkotó különbség révén specifikálódik. Ezen a módon próbálta Arisztotelész az általánost a szubsztanciához kapcsolni, a vázolt előfeltételek mellett azonban azt érte el, hogy szubsztancia-fogalma belsőleg meg-hasadttá vált. Ez egyrészt a szubsztanciák hierarchiájához vezetett, másrészt, ehhez kapcsolódva, Aquinói Tamás a szubsztanciát mint valami összetett dolgot (compositum) határozhatta meg úgy, hogy a közvetítés csak külsőleg meghatározott ellentmondások között történt meg.¹⁵ A reláció így csak elszigetelt állapotai révén, nem pedig önmagában-véve vált megragadhatóvá.

A Corpus Aristotelicum középkori elsajátításában ráadásul megvolt a hajlam ennek rögzítésére, úgy, hogy a viszonyokat elvont dologi formákként fogták föl. Így volt ez a kora középkor mindkét meghatározó mesterénél — Boethius-nál és Augustinus-nál is —, akik az általánost dolognak (res) tekintették. Ebből származtak azok a különösen nagy nehézségek, melyet számukra

¹³Arisztotelész: Kategóriák 8a.

¹⁴Arisztotelész: Nikomakhoszi Ethika I 4, 1096a (ford. Szabó Miklós), Magyar Helikon, 1971; vö. ezzel szemben Cusanus-nak az arisztotelészi szubsztanciafogalmat érintő kritikáját: Vom Nichtanderen (De non aliud, A nem-másról) 18. fejezet (ford. P. Wilpert), Hamburg 1952, 64–67. o.; vö. még P. Kampitz: "Substanz und Relation bei Nicolaus Cusanus", Zeitschrift für philosophische Forschung 30. kötet, 1. szám (1976), 31–50. o.

¹⁵Vö. Aquinói Tamás: A létről és lényegről, 2. fejezet; ezzel szemben vö. Nikolaus von Kues: Die belehrte Unwissenheit II. könyv, 2. fejezet, i. k., 17. o.

az isteni trinitás magyarázata jelentett, habár Augustinus a "De trinitate" című munkájában úgy látta, hogy a három isteni személy kölcsönös feltételezettségére nézve már nem használható az arisztotelészi kategóriatan.¹⁶ Ezt az őt követő magyarázók a magukévá tették, és tovább építették. Az újplatonikus nűsz-elmélet befolyása alatt — mely Anaxagorasztól eredően a szellemfogalomban megszüntette a nyugvó hordozó és a másodlagos tevékenység megkülönböztetését, úgyhogy a tevékenységet szubsztanciális relációként vagy a relációt szubsztanciálisan mint tevékenységet lehetett fölfogni — Johannes Scotus Erigena ismét fölértékelte a relációt, aminek során az arisztotelészi kategória-táblázatot fölváltotta a nyugalom és a mozgás korrelatív ellentétpárjával, s a "relatio extra usia"-tól megkülönböztette az "usia relatio"-ját.¹⁷ Már Scotus Erigenánál látható, hogy a középkorban az inherencia-modell és az ellentmondás alapul szolgáló tétele legalább két területen nem bizonyul kielégítőnek: az istenti trinitas és az isten—világ-viszony relációban. Ha a relációnak nem tulajdonítanak önállóságot, hanem csak másra utaló funkciót, amint pl. Aquinói Tamás teszi, akkor az a fönti kategóriák alá rendelt "leg-erőtlenebb létet" jelenti.¹⁸ Istenben azonban a relációt szubsztanciálisnak kellett elgondolni, ami egyrészt fölértékelte a relációt, másrészt viszont az isteni személyek megragadására szolgáló hagyományos szubsztancia-fogalmat alapjaiban problematikusá tette. Az isteni trinitás nem lehetett sem hármasság-nélküli egység, sem egység-nélküli hármasság. A problémát a nikaiai zsinat (325) ama dogmatikai szabályozása sem oldotta meg, miszerint az Isten-anya és az Isten-fiú egylényegűek, "unius substantiae".

A radikális arisztotelikusok teljesen elutasították a relációt, mint arról az 1277-ben elítélt tézisek tanúskodnak. Az első tézis kimondja: "Isten nem hármasság és egy, mert a Szentháromság összeegyeztethetetlen a legmagasabb rendű egyszerűséggel. Mert ahol valódi sokaság létezik, ott szükségképpen van járulékoság és összetettség. Példa: egy rakás kő."¹⁹ E nominalista következtetésnek dogmakritikai szempontból bizonyára jelentős súlya van, ugyanakkor azonban megmarad szubsztancia és reláció, azonosság és különbség

¹⁶Vö. Szt. Ágoston: De trinitate V 5, 6, Patrologiae cursus completus. Series Latina, accurate I. P. Migne, Paris 1844 skk., 42. kötet, 914. hasáb.

¹⁷Vö. K. Flasch: "Zur Rehabilitierung der Relation. Die Theorie der Beziehung bei Johannes Eriugena", in: Philosophie als Beziehungswissenschaft. Festschrift für J. Schaaf, 1. félkötet, Frankfurt 1971, 5–25. o.

¹⁸Aquinói Tamás: Questiones disputatae. De potentia VII, 9. További helyeket sorol föl, igaz meglehetősen kritikátlanul H. Krings: Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee, Hamburg 1982, 111–120. o.

¹⁹Vö. Aufklärung im Mittelalter?..., i. k., 99. o.

dialektikátlan szembeállításánál. Ha ebben az értelemben szigorúan alkalmazták az ellentmondás elvét, egy létező dologból nem lehetett bizonyossággal egy másik létre következtetni, amint azt Autrecourt-i Miklós a XIV. században meggyőzően bizonyította.²⁰ Mert míg a szubsztancia absztrakt azonossága megmarad önmagánál, az ehhez járuló meghatározásokat nem lehet szükségszerűséggel fölruházni — nekik csak az esetlegesség marad, s ez szkepticizmussal jár együtt. A XIII. században Raimundus Lullus vállalkozott rá, hogy — igaz, újplatonikus motívumok földolgozása keretében — minden léttartományra nézve bevezesse a "relatio substantialis"-t. "Logica nova" című munkájában olvashatjuk: "... a reláció, lényegi mozzanatként, magában foglalja a vonatkozót, a vonatkoztatottat és a vonatkozás aktusát. Ennek megfelelően a szubsztancián belül is fönáll egy reláció, minthogy aktív szubsztancia, passzív szubsztancia és a szubsztanciát létrehozó tevékenység tartozik a körébe."²¹ Míg Arisztotelésznél a szubsztancia a reláció fölött állt, Lullus megfordítja ezt a viszonyt, ami a fogalmak kölcsönös egymásra-vonatkozását éppúgy aláhúzza, mint azt a fölismerést, hogy a szubsztancia azonosságának azonos-ságot és különbözőséget kell magában egyesítenie. Scotus Erigenához hasonlóan, Lullus is a szubsztancia tevékenység-jellegéhez kapcsolja a reláció fölértékelését. A szubsztanciafogalmat átformálja az aktus—potencia—viszony dinamikájával (actio/passio), melynek során a kapcsolat (coniunctio) tevékeny törekvésnek mutatkozik. Az "Ars mystica theologiae et philosophiae" című munkájában egyebek között ezt írja: "Azon elvek nélkül, melyek szuperlatívuszban maradnak és erre konvertálhatók, Isten nem tudna 'létezni' a szuperlatívusz fokán: az elvek azonban nem lehetnek meg 'aktusaik' nélkül (sine actibus propriis). Különben a legnagyobb mértékben 'ártalmasak és tehetetlenek' lennének Istenben (defectivae et otiosae)."²² Lullus számára Is-

²⁰Vö. Autrecourt-i Miklós: Elítélt cikkelyek. Második cikkely: "Azt is kifejtettem, ... hogy egy dolog létéből nem következtethető evidens módon, vagyis az első elvből levezetett evidenciával, hogy egy másik dolog létezik."

²¹Raimundus Lullus: Logica nova III 4; E. W. Platzeck: "Raimund Lulls allgemeiner Relationsbegriff unter besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung", in: Miscellanea Mediaevalia 2. kötet, Berlin/West 1963, 572—581. o.

²²Cusannus kivonata in: Cod. Cus. 83, fol. 94^v, Z. 20f., idézi R. Haubst: Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues, Trier 1952, 75. o.; vö. még Nikolaus von Kues: 19. prédikáció (Koch számozása): "A legmagasabb életerőnek ez az istene, melynek lényében nincs semmi tökéletlen, kicsi, alacsonyabbrendű, bizonynyal előzi a tétlenséget... Minden tökéletes tevékenységben azonban három, egymásra vonatkozó dolog található: mert semmi sem magára vonatkozóan tevékeny, hanem inkább egy tőle elkülönült megcselekedhetőre (Tubare) vonatkozóan, s a harmadik tevékeny és a megcselekedhető együtteseként jön létre, és ez a cselekvés."; Ch. Lohr: "Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens", in: Theologie und Philosophie 56. évf. (1981), 218—231. o.

ten mindenhatósága az őseredeti tevékenylét legmagasabb formájában manifesztálódott. Ez a figyelemre méltó elképzelés azonban Lullus-t nem készítette messzemenő végkövetkeztetések levonására.

Heimericus de Campo, Lullus követője ezt a korrelációtant — Albertus Magnus gondolatainak hatására is — a "coincidere"-vel kapcsolta össze.²³ Cusanus intenzíven tanulmányozta Lullus műveit, valamint követte és önálló módon továbbfejlesztette Heimericus ösztönzéseit.²⁴ A reláció nála hármas struktúrát mutat, úgy, hogy két egymással ellentétben álló dologhoz az egymásra-vonatkozásuk járul mint harmadik önálló konstitúciós elem (az ember mint a test és a lélek egysége minőségileg új, vonatkozás-nélküli alkotórészeihez viszonyítva). Ez a fölfogás elveti a szubsztanciának akcidentális építőkövek együtteseként való szemléletét. Ezzel a kompozíciós elvvel, mely Aquinói Tamásnál a lét (esse) és a lényeg (essentia) realista jellegű megkülönböztetésén alapult, Duns Scotus szembeállította a "distinctio formalis"-t, hogy a formát-korlátozó anyag révén érvényesülő külsődleges individualizációs elvet ily módon egy a formát tekintve immanens differenciációs elvvel váltsa föl.²⁵ Heimericus közvetlenül átveszi ezt; így nála ezt olvashatjuk Istenről: ő "a ható és eredetszerűen formáló forma, mégpedig a hatóok és a cél totális egybeesése (propter omnimodam coincidentiam) révén".²⁶ Istennek "forma formarum"-ként való meghatározása megerősíti az immanenciát, a "co-incidere"-nek vagy "incidere"-nek a forma-, ható- és cél-okra való alkalmazása pedig — akár Albertus Magnus-nál — Istent olyan egységként rögzíti, mely mindent átfog, s akivel semmi sem áll külsőleg szemben.

Az Isten—világ viszony elgondolása, hasonlóképpen, problematikusan alakult. A szubsztancia--akcidencia-modell értelmében nem lehetett elgondolni, mivel — mint már Bonaventura fölvetette Aquinói Tamással szemben a "Collationes in Hexaëmeron" című munkájában — a teremtésnek a teremtőhöz való vi-

²³Vö. R. Haubst: "Zum Fortleben Alberts des Grossen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues", in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 4. kiegészítő kötet: Studia albertina, szerk. H. Ostlender, Münster 1952, 420–447. o.; E. Colomer: Nicolaus von Kues und Rainund Lull. Aus den Handschriften der Kueser Bibliothek, Berlin/West 1961.

²⁴Vö. E. Colomer: "Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde", in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4. kötet, Mainz 1964, 198–213. o.; R. Haubst: "Albert, wie Cusanus ihn sah", in: Albertus Magnus. Doctor Universalis. 1280/1980, szerk. G. Meyer et al., Mainz 1980, 167–194. o.

²⁵Vö. Stephan Meier: "Von der Koinzidenz zur coincidentia oppositorum. Zum philosophiehistorischen Hintergrund des Cusanischen Koinzidenzgedankens", in: Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879–1947), Bochumer Studien zur Philosophie 10. kötet, szerk. O. Pluta, Amsterdam 1988, 321–342. o.

²⁶Vö. R. Haubst: "Albert, wie Cusanus ihn sah", i. k., 173. o.

szonya nem lehet akcidentális, hanem lényegszerűnek kell lennie.²⁷ S ez úgy nem volt elgondolható, ha — mint Szent Tamás is — Isten létét elválasztották a teremtett létől, ama diktum jegyében, hogy Isten önmaga önálló léte.²⁸ Hogy Istennek a világban való totális jelenléte konzekvens módon elgondolható legyen, Eckhart mester a fönti formulát az ellentétére fordította: a lét Isten — úgyhogy nála Isten minden volt mindenben.²⁹ S ennek megvoltak a messzeható következményei az analógia-fogalom eckharti használatára nézve, melynek alapján a reláció rehabilitása végbement.³⁰

Cusanus — mint erről széljegyzetek és kivonatok egész sora is tanúskodik — behatóan tanulmányozta Scotus Erigena,³¹ Bonaventura,³² Lullus³³ és Eckhart³⁴ relációelméletét. Intencióikat követve önálló elméletet dolgozott ki (koincidencia-tan), mely lehetővé tette számára, hogy monizmus-konceptiójában megőrizze az egyest, s ugyanakkor az abszolút egységet korrelatív egységként fogja föl. Elméletében e két mozzanat elválaszthatatlanul összeszővődött.

Most pedig térjünk rá magára a cusanus-i coincidencia-elv tárgyalására. A coincidencia segítségével Cusanus a következőképpen határozza meg az abszolútát: "Minthogy az ilyen jellegű egység magában véve tökéletesen szabad minden vonatkozástól és minden lehatárolástól, így világossá válik, hogy semmi sem állítható vele szembe, minthogy ez jelenti az abszolút nagyságot. A legnagyobb pedig az abszolút egy, amely minden. Magába foglal mindent, minthogy ő a legnagyobb, és mert semmi sem állítható szembe vele, így tehát a legkisebb is egybeesik vele. Ezért tehát ő is benne van mindenben."³⁵ Elő-

²⁷Bonaventura: Collationes in Hexaëmeron IV 8, Opera 5. kötet, ed. Quaracchi, 350.

²⁸Aquinói Tamás: Summa theologiae I q. 3a 4c (Deus est suum esse).

²⁹Eckhart mester: "Prologus in opus propositionum", in: Lateinische Werke 1. kötet, Stuttgart 1962, 41. o. (esse Deus est).

³⁰Vö. B. Mojsisch: Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, 57 skk. o.

³¹Vö. Cod. Addit. 11035; Cusanus-nak Eirigena: "De divisione naturae" című munkájával kapcsolatos széljegyzetei nyomtatásban megjelentek in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 3. kötet, Mainz 1963, 84–100. o.

³²Vö. Cod. I Ehrenbreitstein; vö. még F. N. Caminiti: "Nikolaus von Kues und Bonaventura", in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4. kötet, Mainz 1964, 129–144. o.

³³Vö. E. Platzeck: "Von der lullischen zur cusanischen Denkform", in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4. kötet, i. k., 145–163. o.

³⁴Megjelent Eckhart latin nyelvű műveinek jegyzetapparátusában; vö. még. H. Wackerzapp: Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, Münster 1962.

³⁵Nikolaus von Kues: Die belehrte Unwissenheit I. könyv, 2. fejezet, i. k. 11. o.

ször is: semmiféle ellentét nem létezik az egységen kívül, avagy az ellentétek totalitása az egységben van. A szubsztancia meghatározásai az abszolútra helyeződnek át, mely ráadásul végtelen is. Az abszolút egységgel szemben minden véges szubsztancia relativizálódik, ezért — mivel a végtelenben az abszolút szétválás és az abszolút azonosság elválaszthatatlan egységet képeznek — a véges és egyedi szubsztanciák viszonylatában csak relatív egység áll fenn, aminthogy különbségük egyúttal, szükségképpen, egymásra-vonatkozást implicál. Az egyedi léte szubsztanciálisan egymásra-vonatkozó lét. E léten kívül az egyedi dolgok semmisek. Szubsztancialitás és relacionális lényegi módon összetartoznak, ami annyit jelent, hogy minden, közvetítés nélkül megjelenő egyedi a lényege szerint közvetített, vagyis egy meghatározott ellentét-viszony szinguláris kifejeződése. Az ellentmondás elve immár nem a dolgok lényegére vonatkozó axióma, hanem a jelenségszférához rendelődik hozzá, melyre a reflexiónak folyamatosan, kritikailag rá kell kérdeznie. Mindennek megvannak a kihatásai az ellentétekre vonatkozó tan egészére nézve; amit itt csak egy példával szemléltetünk. A "Metafizika" tizedik könyvében ez áll az ellentétekről (enantiotész, contraria): "Mivel amik egymástól különböznek, kisebb vagy nagyobb fokban különbözhetnek, van egy bizonyos legnagyobb különbség, amit ellentétnek neveznek." Arisztotelész számára a kizáró ellentét azonos az egy nemben belüli maximális ellentéttel. A szöveg így folytatódik: "Ami pedig egy-egy nemben a legnagyobb, az a teljes. Az ugyanis a legnagyobb, melyet már nem lehet fokozni, s teljes, amin kívül már nincs semmi, ami még hozzája tartozhatnék. A teljes különbség tehát az, ami elérte a véget; aminthogy mást is azért mondunk befejezettnek, mert elérte a végét."³⁶ A kizáró ellentét, ezen olvasat szerint, teljes különbség és korlátozott. A cusanus-i koincidencia-elv értelmében a kiteljesedés csak az abszolútban történhet, ahol az ellentétek nem válnak szét, hanem egy a relációk fölött álló egységben egyesülnek. Így Cusanus a kizáró ellentétet csak egymást kölcsönösen föltételező vonatkozási viszonyként tudja fölfogni, ahol minden ellentét határtalanul növelhető, de sohasem juthat el a legnagyobb ellentétig magáig, mely híján lenne minden vonatkozásnak. Ennek folytán minden egyedi dolog ellentétes elvek egymást átható viszonyának kifejeződése. Absztrakt, vagyis az ellentéteket kizáró azonosság értelmében vett, tisztán egyedi dolgok Cusanus szerint nem létezhetnek és nem gondolhatók el. Összegzése szerint: "Minthogy az ellentéteknek kisebb vagy nagyobb voltát tapasztaljuk ... ezért sohasem jutunk el a tiszta ellentétig (purum oppositorum),

³⁶Arisztotelész: Metafizika X 4, 1055a.

vagy oda, hogy az ellentétes tagok pontosan ugyanolyan módon találkozzanak. Tehát minden dolog egymástól fokozatilag különböző, szembeállított részekből áll, úgy, hogy az egyik nagyobb, a másik kisebb mértékben található meg benne, és ily módon az ellentétek egyikének természetét azáltal éri el, hogy az ellentétes meghatározások egyike legyőzi a másikat."³⁷ A koincidenencia-elv ilyen jellegű fölhasználásával Cusanus fogalmilag visszajut az ellentét Arisztotelész által vitatott hérakleitoszi értelmezéséhez, ami viszont az arisztotelészi aktus—potencia-tan sajátos alkalmazásába csap át, melynek kezdetei már Lullus-nál megmutatkoztak.³⁸ Különösen a kései írásokban figyelhető meg, hogy Cusanus a dolgok vonatkozó létét inkább a keletkezés dinamikájában ragadja meg. Az ellentmondás arisztotelészi tételének egyoldalságai elleni küzdelmében azonban nemcsak Hérakleitoszhoz kapcsolódott, hanem — s ezt a Cusanus-kutatásban még sokkal pontosabban ki kell dolgozni³⁹ — Anaxagoraszhoz is. Noha azt is le kell szögeznünk, hogy Cusanus mindig csak újplatonikus szemüvegen át szemlélte Anaxagoraszt, ez azonban kevéssé változtat az alapvető meghatározások és közösségek tényén. Hogy a koincidenencia-elv teljes horderejében helyreállította azt az anaxagoraszti tételt, miszerint "a minden mint összesség benne van mindenben, és minden egyes minden egyesben", az a cusanus-i írások tanulmányozásakor nyomban megmutatkozik.⁴⁰ Ezen túlmenően hasonlóság mutatkozik a végtelenség-fogalom, a nagy és a kicsi viszonyának kezelésében, s végül abban is, ahogyan Cusanus az anaxagoraszti gondolatkincshez nyúl vissza, hogy az egyest a mindenség kontrakciójaként ragadja meg. A nusz-fogalom jelentőségére már utaltunk; itt sajnos nem tudjuk olyan részletességgel tárgyalni, mint amennyire szükséges lenne.⁴¹ Ha minden mindennel közvetítődik, akkor minden egyesnek minden egyessel egyszerre kell az egymást megerősítő és ezzel a mást kizáró el-

³⁷Nikolaus von Kues: Die belehrte Unwissenheit II. könyv, 1. fejezet, i. k., 9. o.

³⁸Vö. A. Brüntrup: Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues, München—Salzburg 1973.

³⁹Vö. K. Kremer: "Gott — In Allem Alles, in Nichts Nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues", in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 17. kötet, Mainz 1986, 188—219. o. E közlemény dacára a téma szisztematikus földolgozása még várat magára.

⁴⁰Vö. Nikolaus von Kues: Die belehrte Unwissenheit II. könyv, 5. fejezet, i. k., 37. o.; H. Diels—W. Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker II. kötet, Berlin/West 1956, 4—6. töredék.

⁴¹Ezzel kapcsolatban önálló tanulmányt tervezek, mely valószínűleg a "Bochumer Studien zur Philosophie"-ben fog megjelenni.

lentéteesség állapotában lennie, úgy, hogy egy dolog sem lehet a másikkal tökéletesen azonos.⁴²

A nemre vonatkozóan Cusanus a koincidencia-elv további aspektusát tárja föl, amikor kifejti: "ahogyan ugyanis valamely nemen belül a legnagyobb e nem legfelső határát jelenti, ez egyben a nagyságrendileg utánakövetkező nem kezdete".⁴³ A határ fogalma Cusanus-nál egyszerre jelent véget és kezdetet, tehát belsőleg ellentétes és így önmagán túlmutató. A koincidencia itt a kölcsönös egymáshoz-kapcsolódást jelenti, vagy azt, hogy ellentétek csakis az egyetemes összefüggés révén tárhatók föl. Az alsó faj maximuma a fölérendeltnek minimuma, s így módon kontinuitás jön létre.

Az ellentétek kölcsönös, korrelatív egymásra-vonatkoztatása az ellentétes viszony pólusait természetszerűleg egyenlőkként tételezi, ami szemben áll a hagyományos szubsztancia-akcidencia-modellel. Arisztotelész ezzel szemben azt írja: "... ha az ellentéteesség különbség, a különbség pedig két dolog között áll fenn, akkor a tökéletes, teljes különbség is ellentét... Az első ellentét a bírás és a hiány (habitus és priváció) között van."⁴⁴ A bírás és a hiány egyenlőtlen kapcsolata Arisztotelésznél meghatározott irányultsággal és értékkel ruházta föl az ellentétes viszony pólusait. A bírás mint egyik pólus tisztán pozitívként határozódik meg az önmagában-véve tökéletes értelmében, a hiány ellenben tökéletlenséget jelöl, és így negatívnak számít. E megfordíthatatlan viszonyt, mellyel egy egészen meghatározott finalitás- és így kauzalitás-fölfogás jár együtt, Cusanus megfordíthatóvá teszi, úgy, hogy a pólusok negatívak és pozitívak is egyben. Ezzel a lépéssel Cusanus az ellentét-viszony szemléletét kivezeti az egydimenzionalitásból, melyben az ellentét tagjai csak korlátozottan, mint párkapcsolatok léteznek, és minden pólust multifunkcionális módon kapcsol össze, vagyis egy bizonyos pólust nem egy másikhoz, hanem az összes többihez kapcsol. Ha jól megfigyel-

⁴²vö. Nikolaus von Kues: Über das Globusspiel (De ludo globi, A glóbuszjátékról) I. könyv (ford. G. v. Bredow), Hamburg 1952, 5 skk. o.: "Az ugyanis nem lehetséges, hogy valami kétszer ugyanolyan módon történjen meg. Ellentmondásos dolog ugyanis az, hogy kettő legyen az, amely minden részében, minden különbség nélkül azonos." ; vö. még Eckhart mester: Sermo XXX, 1, in: Lateinische Werke 4. kötet, 278. o.: "Jegyezd meg: a teremtmény a maga módján elválaszthatatlansága révén elválasztott. Oszthatlan magában, elválasztva a többiektől. Minél inkább oszthatlan ezért önmagában, vagy minél kevésbé van megosztva, annál inkább elkülönül a többiektől. És megfordítva: minél inkább el van választva a többiektől, annál kevésbé oszlik meg önmagában." Cusanus azt jegyezte a margóra: "Creatura suo modo indistinctione distinguitur."

⁴³Nikolaus von Kues: Die belehrte Unwissenheit III. könyv, 12. fejezet, 87. o.; ezzel szemben Arisztotelész: Fizika V 3, 227a.

⁴⁴Arisztotelész: Metafizika X 1, 1055a; vö. még Aquinói Tamás: Commentaria magna in Aristotelis libros De anima, lectio XI, n. 759.

jük, e fölismerés alapjául az anaxagoraszi elmélet fogalmi újraelsajátítása szolgál, hiszen a homoiomeria-modell révén Anaxagorasz posztulálta — a lét és nemlét parmenidészi dualizmusával szemben és a hérakleitoszi keletkezés-gondolat értelmében — azt, hogy maga a legkisebb lét is létet jelent és nem mehet át a nem-létbe, tehát a pozitív és negatív pólus mind csak egymással összefüggésben léphetnek föl, sohasem elkülönítve. Érdekes, hogy Cusanus, az anaxagoraszi fölfogás minőségi-anyagi aspektusától eltekintve, épp a "minimum—maximum" ellentétpárt választja a koincidencia-elgondolás paradigmatiszta alapfogalmaiként. S ha ebben az irányban indult el, ebből már szinte tényszerűen következik, hogy az egyedivé-válást korlátlan kontinuumban, a kontinuumot pedig az egyedivé-válás korlátatlanságában kell elgondolni. Jelleget tekintve ez egy monadologikus koncepciónak felel meg, ahogyan azt pl. Leibniznél ismerjük, még ha Cusanus-hoz viszonyítva Leibniz sokkal erősebben is hangsúlyozza (és ennek megfelelően fogalmilag sokkal inkább kidolgozza) a monászok individualitását. Minthogy tehát Cusanus-nál minden egyedi szubsztancia viszonyjellegű, melynek révén az egész közvetített totalitás kifejezőjének bizonyul, ezért Cusanus már nem szorul rá egy az ellentéteket áthidaló hiposztazált közép kisegítő tételezésre, amint ezt a világlélek elutasítása is tanúsítja. E vonatkozásban Cusanus túlmegy Anaxagoraszon és különösen újplatonikus követőin, minthogy monisztikus törekvéseinek megfelelően nem veszi át a nusz önállósításának náluk megtalálható tendenciáját, sőt ezt egyenesen megfordítani igyekszik. E háttér előtt a hierarchikus gondolkodás olyan kísérletként lepleződik le, mely az abszolút tökéletes és az abszolút tökéletlen közé közvetítő tagok véges sorát iktatja, amivel azonban a dualitás-problémát e közvetítő fokokra hárítja, ahelyett hogy valóságos közvetítést hozna létre. Cusanus látta az efféle rétegontológia problémáit, s egy funkcionális-közvetítő modellt állított vele szembe.

A fogalmak és elvek korrelativitásának belátása lehetővé tette Cusanus számára egyrészt azt, hogy újragondolja az arisztotelészi kategoriális apparátust — és jóllehet nem szisztematikus módon, de valóban ezt teszi —, másrészt pedig az arisztotelészi fizika spekulatív meghaladását. Új meglátásai kiterjednek a matematikára és a csillagászatra is.⁴⁵

Nem érdektelen megemlíteni, hogy Cusanus-nak az ellentmondás arisztotelészi tételén gyakorolt bírálata föltűnő párhuzamokat mutat Schelling termé-

⁴⁵Vö. F. Nagel: Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften, Münster 1984; H. Blumenberg: Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner, Frankfurt 1976, 34—108. o.

szetfilozófiai és Hegel dialektika-koncepciójával. Sőt, messzemenő hasonlóság mutatkozik Cusanus és Hegel között az ellentmondás-elv kritikájának konkrét lépéseit, azok sorrendjét illetően is, amire jó példa Hegel "Differenz-schrift"-jének első része ("A filozofálás jelenlegi módjának különféle formái").

Jóllehet Cusanus a koincidencia-elv segítségével, ontológiailag alapozza meg monizmusát, mégsem általában-vett egység-gondolkodásról van szó, hanem — meghatározásainak lényegi pontjai alapján — objektív idealista jellegű egyetemes-egység-koncepcióról. Az ilyen jellegű filozófiákra jellemző ellentmondások természetesen a cusanus-i törekvésekben is föllelhetők. A koincidencia-gondolat egyrészt lehetővé teszi egy univerzális közvetítés elgondolását, másrészt megerősíti "Istent", mint metafizikai absztrakciót. Ugyanakkor látnunk kell, hogy ezen absztrakció fogalmi kezelése különféle formákban történhet, hogy példaként csak Canterbury-i Anselmus és Spinoza nevét említsük. A cusanus-i argumentáció súlypontját az a törekvés jelenti, hogy Isten számára olyan egységfogalmat találjon, amely nincs annyira leválasztva a sokaságról, hogy ennek absztrakt tagadásaként a sokaságszerű nagyság meghatározása alá essen vissza. E tendenciával szemben — melyet Cusanus az arisztotelikus szektáknak tulajdonít — az isteni egység általa adott megfogalmazásának következetesen meg kell felelnie rendeltetésének, s mindent át kell fognia illetve hatnia, melynek eredményeként az abszolút egység minden sokaságot magában hordoz, s ezeket nem taszítja el idegenként magától. E gondolat radikális végigvitele érdekében Cusanus nemcsak ellentéteket (contraria), hanem ellentmondásokat (contradictoria) is megfeleltet Istenben, ami őt — K. Flasch helyes meglátása szerint — az arisztotelikus iskolás filozófiától éppúgy elválasztja, mint a skolasztika más formáitól.⁴⁶ Flasch-sal egyetértésben megállapíthatjuk, hogy a cusanus-i koincidencia-elv nem vezethető vissza a tomisztikus analógiás gondolkodásra, ahogyan ezzel újszolasztikus értelmezők próbálkoztak, hogy szembeszálljanak a panteisztikus veszélyvel (pl. P. Wilpert és mások).⁴⁷ Még ha ezáltal az arisztotelészi elmentét-fölfogást döntő módon egy összefüggés-gondolkodás értelmében korrigáljuk is, Flasch-on túlmenően és G. Klaus-szal egyetértésben meg kell állapítanunk, hogy tartalmilag nézve Cusanus-nál "a kontrárius ellentétek egy-

⁴⁶Vö. K. Flasch: Die Methaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues, Leiden 1973, 177 skk. o.

⁴⁷Vö. P. Wilpert: "Das Problem der coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Kues", in: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, szerk. J. Koch, Leiden-Köln 1953, 39–55. o.

beesnek ... a kontradiktorikusak azonban nem".⁴⁸ Hogyan lehet ezt értenünk, ha nem akarunk visszaesni az újskolasztikus értelmezésbe? Ez az ellentmondás csak előfeltételeiből magyarázható meg.

Ahogy K. Marx kimutatta Hegel filozófiájának, mint egy fejlett monisztikus-platonikus modellnek a példáján, az idealizmus ilyen jellegű "spekulatív konstrukciója" kényszerűen a szélső és a poláris ellentétek észrevétlen fölcseréléséhez vezet.⁴⁹ A valóságban a szét nem váló ellentéteket mint szélsőségeket tárgyalják, vagyis különböző lényegű ellentétekként. Ez a dualizmus nyitja meg egyáltalán az idealisztikus szemléletmód lehetőségét. Ezen absztrakta forma jegyében az egységet mint a sokság tagadását helyezik szembe a soksággal, majd második lépésben az egységet az ellentétes sokság igazi lényegévé teszik, ennek következtében ezeket az ellentmondásokat differenciálatlanul közvetíthetőkké fokozzák le. Az egylényegű ellentéteket mint különböző lényegű ellentéteket tárgyalják és megfordítva. Az ilyen jellegű monista gondolkodás föltétlen előfeltétele a dualizmus. Ez az előfeltétel — mint majd látni fogjuk — az elmélet kidolgozása során folyvást reprodukálódik, egészen az abszolút egység fogalmáig menően. Megállapíthatjuk, hogy az anselmiánus istenbizonyíték Cusanus számára nélkülözhetetlen konstrukciót jelent ahhoz, hogy úgy határozza meg az Isten és a világ közötti ellentét természetét (egység--sokság), hogy Isten transzcendenciája biztosítva legyen. Anselmus ellen fordulva mégsem marad meg ennél, hanem a világ sokféleségét megpróbálja az egységfogalomra visszavezetni, melynek során az "Isten" és "világ", vagy az "egység" és "sokság" ellentéteket kölcsönösen egymásra vonatkozó korrelációkként tárgyalja — aminek azonban megvannak a maga nehézségei, s amit dogmatikailag releváns helyeken leplezni kell vagy egyenesen vissza kell vonni. Az ilyen irányú kezdeményeket az egyes művek konkrét elemzése során kell megtalálni, minthogy Cusanus nem mindig tudja vagy akarja tartani az egyszer elért szintet. Ennek során persze különbséget kell tennünk az elméletben magában rejlő nehézségek és a teológiai határok betartása között, bár persze a két aspektus át is fedheti egymást. Hogy mennyire fontos az anselmiánus istenbizonyíték az ilyenfajta gondolkodás számára, azt sokkal fejlettebb szinten mutatja Hegel, aki vallásfilozófiai előadásaiban, jó okból, a kanti kriticismussal szemben ezen ontológiai istenbizonyíték

⁴⁸Vö. G. Klaus: "Das Prinzip der coincidentia oppositorum und der logische und dialektische Widerspruch", in: Nikolaus von Kues. Wissenschaftliche Konferenz des Plenums der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin anlässlich der 500. Widerkehr seines Todesjahres, Berlin 1965, 30. o.

⁴⁹Vö. Marx: "A hegeli államjog kritikája", Marx és Engels Művei 1. k.

restaurációját szorgalmazta. Cusanus-szal kapcsolatban tehát sem azt nem lehet mondani, hogy koincidencia-elvével megmaradna az anselmiánus istenbizonyíték nyújtotta keretben, s ennek következményeként a panteisztikus hangulatokat, elemeket kiszorítaná, és a teisztikus mozzanatot helyezné előtérbe, ahogy ezt az újszolasztikus gondolkodók látni szeretnék -- sem azt, hogy a koincidencia-elvvel mellékes dologgá fokozná le az istenbizonyítékot. Cusanus valójában arra használja Anselmus konstrukcióját, hogy a belőle adódó következményeket monizmus-konceptiójának megfelelően értelmezze át. Hasonló dolog figyelhető meg Spinozánál is. A cusanus-i elméletben tehát egy olyan belső ellentmondást kell konstatálnunk, melyet az elemzésben részletesebben meg kell vizsgálnunk.

Ha tehát az ellentétet kizáró egység képezi mindennek a lényegét, s ha eredetét tekintve tőle különbözik minden, ellentéteket magában-foglaló sokság, fölvetődik a kérdés, hogyan gondolható el ez a sokság az egységben? Az Isten—Világ viszonyon belül, mely — már csak az ontológiai konstrukció működése érdekében is — Istent mint a Világ valódi ellentétét már mindig előfeltételezi, csak paradoxonként fogalmazható meg: Isten minden a mindenben és semmi a mindenben, avagy: egyszerre transzcendens és immanens. A transzcendencia és az immanencia egy szintre helyezése, melyre leginkább a szisztematikus szempontot érvényesítő, ám a kritikait mellőző filológiai objektivizmus hajlik a leginkább, elmosza, hogy csak Isten és Világ föltárt dualitása és ezzel a transzcendencia a konstituálója e viszonyrendszer egészének, s ez teszi lényegivé, míg viszont az immanencia aspektusa csak ebből levezetettként jelenhet meg. Ha tehát pusztán ezen a viszonyon belül érvelünk, akkor ezzel mindig kényszerűen együtt jár a teológiai implikációk elismerése. Ez pedig korlátozza a kritikai értékelés fogalmi eszközeit. Az e viszony megszűntetése irányában ható folyamatok csak az előfeltételezett alapviszony valamely változataként foghatók föl, ezt azonban, jellemző módon, csak kevésbé reflektálják. Ez a rendszer- és módszertani gyöngéje pl. W. Beierwaltes filológiaiilag egyébként nagyon pontos platonizmus-elemzéseinek, ahol a platóni methexisz egy ilyen megkerülhetetlen előfeltevést jelent. Ha azonban arra az álláspontra helyezkedünk, hogy a természet önmaga alkotója, akkor megszűnik az Isten—Világ viszony mint metafizikai konstrukció érvénye. Csak ekkor fogható föl, hogy az immanencia-gondolat Cusanus-nál megfigyelhető fölerősítése hogyan járul hozzá tendenciájában a transzcendencia-elképzelés visszaszorításához, s ily módon a viszonyrendszer egészének megszüntetéséhez. Ezen alternatív nézőpontból változnak a cusanus-i filozófia értelmezőjét vezető szempontok is; e viszonyrendszeren belül most megkülönböztetett fi-

gyelemmel fordulunk az immanencia-kérdés felé, anélkül azonban, hogy szem elől tévesztenénk transzcendencia és immanencia ellentmondásos összetartozását.

Ebből a nézőpontból egyebek mellett a koincidencia-elv két aspektusa különböztethető meg: a transzcendens és az immanens. A transzcendens aspektus oly módon jelenti az ellentétek egybeesését, hogy lehetővé válik egy az ellentéteket kizáró, absztrakt azonosságot jelentő egységfogalom kialakítása. Canterbury-i Anselmus ontológiai istenbizonyítéka e vonatkozásban megalapozó jelentőségű. Az immanens aspektus az ellentétek egymáshoz való kapcsolódását (vagy egymásba való átmenetét) jelenti, úgy, hogy ez az egység lényegileg magában foglalja az ellentéteket — ez képezi a dialektikus gondolkodás tulajdonképpeni kiindulópontját.

E viszony elemzésében most azt a kérdést kell megvizsgálnunk, hogy mennyiben dolgozza ki Cusanus valóban az immanencia aspektusát — ami végső soron csak a transzcendencia rovására történhet — és milyen problémákba ütközik ennek során. A válaszhoz röviden fölvezetjük a cusanus-i egyetemes egység-elképzelés probléma-struktúráját. Cusanus kiindulópontja az, hogy a világ, lényege szerint, egység és nem sokság. Ebben együtt halad az újplatonikus monizmussal. Ezen előfeltétel mellett az egyes egyedek közötti különbségek már nem abszolútak, hanem relatívak, minthogy különbségük, lényege szerint, a nem-különbség. Már Platón is látta, hogy nem tartható a parmenidészi dualizmus — mely az egység meghatározásának tulajdonította a létet, a sokságénak pedig a nem-létet, ha az ellentétes sokság szükségszerűsége mellett érvelünk. "A szofista" című dialógusában éppen ezért arra a következtetésre jut, miszerint nem állítható az, hogy csak az ideák léte valóságos, a képmás-szerű dolgok léte pedig nem, hanem a nem-létnek is létet kell tulajdonítani, vagyis a sokság által meghatározott egyedi dolgokat máslett illeti meg. Cusanus ezt a dialektikusan értelmezhető alapformát folytatja, melyet azonban nem lehet leválasztani a részesedés-problémáról és metafizikai háttéréről. Az egyes különbsége az abszolúttól abban áll, hogy e máshoz való különbségben létezik, vagy pontosabban: a máslett módusában válik ezzé. Az immanencia-aspektust a módusz-elképzelés közvetíti, mégpedig azon megállapítások alapján, hogy a más egyrészt önmaga olyan mása, ami megkülönbözteti az abszolúttól, de másrészt magának az abszolútnak a máslette, vagyis léte szerint valamilyen formában vele azonos és tőle megkülönböztethetetlen. A részesedés-elképzelés végiggondolása Platón számára azzal a következménnyel járt, hogy az ideák sokaságából hierarchikus építményt kellett emelnie, minthogy minden ősképmásolat-viszonyhoz hozzá kellett járulnia a kap-

csolat ideájának. Maga Platón nem tudott eljutni az ideák végső, mindent átfogó egységéhez. Cusanus elutasítja az ideák sokságát, s csak egyetlen ösképet (a végtelen Istent) ismer el, ezen túl a többi dolgot csak a másolat attribútuma illeti meg. Ez az egység minden ellentétesnek a tagadása úgy, hogy a kapcsolatot és az ellentétet egyaránt tagadja, ami azt jelenti, hogy mindkét meghatározást pozitívan, az ellentétében szünteti meg. Ez annyit tesz, hogy az abszolút sokság-jellegű egyedei tagadott formában jelennek meg, de úgy, hogy ez a tagadás az egyedi dolgokat egységben lévő ideákként erősíti meg. A sokság az egységben nem egyszerűen nem-sokság, hanem mint egység igazabb és korlátozhatatlan sokság, vagyis ideák soksága. Ezt olvashatjuk: "Mivel azonban az okozott oka szerint igazabb, mint önmagában, úgy az igenlés magasabb formában van jelen a tagadásban, minthogy a tagadás az eredeti."⁵⁰ A sokság az abszolútumban ideális és végtelen totalitásként jelenik meg. E formáját egyszerre illeti meg a megerősítés és a tagadás, ami előfeltételezi, hogy az állítás és a tagadás a végtelen abszolútban elválaszthatatlannak tekintendők. Eckhart mester már megtette ez irányban az első lépéseket, amikor megállapította, hogy minél inkább különbözik a különbség-nélküli egy (az abszolút) a sokságtól, annál inkább különbség-nélkülinek kellene önmagának lennie, ezt a különbözőséget azonban magára az abszolútra is alkalmazta, amiből az következett, hogy minél különbözőbb lenne a különbség-nélküli, annál inkább különbség-nélkülivé válik, minthogy a különbözősége révén még magától mint különbség-nélkülitől is különbözik.⁵¹ A különbség-nélküli ily módon annál inkább híján van a különbségnek (mindentől), minél inkább különböző önmagában. A negatio negationis elgondolása itt egészen az immanencia-aspektus értelmében történik, pontosan úgy, ahogyan később pl. Cusanus is teszi a "non aliud" fogalmában. A transzcendens forma megalapozásának viszont a következőképpen kellene hangoznia: a különbség-nélkülinek annál különbözőbbnek kellene lennie mindentől, minél kevésbé különbözik önmagán belül. Másrészt azonban az is látható, hogy a vonatkozási szintek rejtett megváltozása következtében az immanencia tétele, az érvelés szükségletének megfelelően, a transzcendenciára vonatkozó tétellé alakítható át. Ugyanez érvényes természetesen megfordítva is, amiből az a föladat következik, hogy e viszonyon belül tisztázzuk, melyik irány a meghatározó — ez azonban csak az egész mű elemzésével sikerülhet. Cusanus gyors egymásutánban

⁵⁰Nikolaus von Kues: Über den Ursprung (De genesi, Az eredetről, ford. M. Feigl), Heidelberg 1967, 61. o.

⁵¹Vö. B. Mojsisch: Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, i. k., 88 skk. o. (Ily módon leküzdötte a negatív és a pozitív teológia merev szembeállítását is.)

használta az egyik illetve a másik formát (többnyire átmenet nélkül), amiből egész elméletének ellentmondásosságára következtethetünk, nem magyarázhatjuk tehát pusztán Cusanus egyéni fogvatékosságaival.

Cusanus az immanencia gondolatát az egyesre magára is alkalmazza, hiszen ha az egyes az abszolútnak e formája révén, az abszolúton belül határozódik meg, akkor magát az egyest is abszolút jegyeknek kell megilletnie. Ha ugyanis az isteni egységen belül minden ideális-végtelen sokféleségnek számít, akkor az isteni egység maga is benne van mindenben, s ennek a körülménynek az egyesben is kifejeződésre kell jutnia. Cusanus megfogalmazása szerint: "Minthogy a megismételhetetlen egyedi dolgok alkotják a tárgyi világ egészét, egy olyan különös módon megalkotott lény létre utalnak, amely minden egyedi dolog oka, s amely lényege szerint egyedülálló és megismételhetetlen. Ő ... minden egyedülvaló egyedülvalósága (omnium singularium singularitas)." ⁵² Itt mutatkozik meg a módusz-eszme hordozó alapja. Az abszolúthoz viszonyított különbséget jelöli ugyan, de hangsúlyozottan megmutatja a vele való hasonlóságot (similitudo) is. Teremtő és teremtmény annyiban azonosak, hogy minden, a teremtményre jellemző lét (vagy minden forma) egészként az alkotótól, az abszolút egységből származik. A teremtmények mint egységek az eredendő egység hasonlóságában állnak, s a részesedési metaforának megfelelően gyöngébb formában tartalmazzák magának az abszolútnak a meghatározását. Cusanus itt a részesedést nem tomista módon, egydimenziós oki hatásként gondolja el, mely a hatást pusztán az őseredeti októl való lehanyatlásnak látná, hanem e metafora révén azt a gondolatot közvetíti, hogy az egyes végtelen kapcsolatainak totalításában visszatükrözi az abszolút egységet és ily módon ezt egészként magában hordja, minek következtében az egyes ennek az egésznek a különös sűrűsödési pontjaként (contractio) jelenik meg. ⁵³ A leibnizi monadológiában ez a gondolat a "repraesentatio mundi" formájában tér vissza. Ily módon Cusanus elmondhatja, hogy amennyiben minden egyesnek a sajátosan összesűrűsödött mindenség alkotja a lényegét, úgy ez az egyes terem-

⁵²Nikolaus von Kues: *Die Jagd nach Weisheit* (De vanatime sapientiae, A bölcsesség vadászása) 22. fejezet (ford. P. Wilpert), Hamburg 1964, 99. o.

⁵³Vö. Nikolaus von Kues: *Die belehrte Unwissenheit* II. könyv, 5. fejezet, i. k., 37. o.: "Az első könyvből kiderült, hogy Isten így benne van mindenben, hogy minden benne foglaltatik. Most pedig látható, hogy Isten bizonyos mértékig a mindenség közvetítésével van benne mindenben. Vagyis igaz az, hogy minden mint összesség benne van mindenben és minden egyes minden egyesben... Hiszen minden teremtmény magának e teremtménynek a mindensége és így minden egyest magába fogad, hogy benne korlátlan módon (contracte) legyen önmaga. Minthogy minden egyes ténylegesen nem tud mindenné válni, így korlátozottságának köszönhetően mindent magába von össze, úgy hogy a minden saját magává válik." Vö. még A. Simonovits: *Dialektisches Denken in der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Budapest–Berlin 1975, 61. o.

tett Isten (deus creatus). Ily módon az önmagára vonatkozó megkülönböztethetlenség föltételét jelenti a mindenre vonatkoztatott megkülönböztethetőségnek. Cusanus elmondhatná, hogy nem lehetséges olyan létező, mely minden részében képes lenne azonos maradni, ami megint csak előreutalna Leibniz "lex identitatis indiscernibilium"-ára.⁵⁴ Az immanencia-gondolat cusanus-i fölvételének következménye egyrészt az egyes világos fölértékelése, másrészt pedig a monizmus univerzalizmussá-bővítése. A mindent átfogó összefüggés kontinuum a meghatározó, ami szemben áll egy olyan elmélettel, mely a vonatkozás-nélküli részeket külsődlegesen kapcsolja egybe. Képszerűen ez az organizmus és az aggregátum szembeállításában fejeződik ki. A korlátlan korrelációk elméletének dinamikus dimenziója is van, amint az Cusanus végtelenség-fogalmával szemléltethető. Az arisztotelikusok számára végtelenség és lét nem voltak azonosak, minthogy a lét mindig meghatározott létet jelentett.⁵⁵ Cusanus számára viszont az abszolút egyes végtelensége nemcsak a véges negációját, hanem a teljességet (abundantia),⁵⁶ a konkrét végtelenséget is jelentette, minthogy az egyes az abszolútumban érte el legteljesebb meghatározását (mint eszme). A véges egyes viszont e perspektívából a végtelenség negációjaként jelenik meg, minthogy a végtelenség meghatározása tagadja a negáció meghatározatlanságát. Emlékeztessünk Spinoza tételére: "Omnis determinatio est negatio." Így Cusanus számára Isten a határolt határtalansága vagy a vég nélküli vég, úgy, hogy a magán az Istenen belül végrehajtott elhatárolásoknak határolatlanoknak kell maradniuk. Ha az ellentétesség és ily módon a magával való nem-azonosság révén meghatározott véges az abszolútban teljességre törekszik, akkor ennek a törekvésnek Isten korlátlanságában nincs korlátja, jöllehet a véges önmagát e folyamatban mind magasabb tökéletességi fokon határolja el, s ezáltal határozza meg. Ebből következik, hogy a véges a végtelenben nem megy át a maga ellentétébe, a határozatlanba, hanem lezárhatatlan módon, "ab-esse" jellegűként határozza meg magát benne.⁵⁷ Ez az immanens módon megalapozott törekvés a tökéletesség általi ön-megvalósítást és az egészen belül az univerzum totalitásában való korlátlan

⁵⁴Vö. I. Sz. Narszkij: Leibnizens Methode als System des Zusammenspiels entgegengesetzter Prinzipien, in: studia leibnitiana VII. kötet, 2. szám, Wiesbaden 1975, 192 skk. o.

⁵⁵Vö. R. Mondolfo: L'infinito nel pensiero dell'antichità classica, Firenze 1956, 457 skk. o.; vö. még Aquinói Tamás: *Summa contra Gentiles* I 43; "Istennel kapcsolatban azonban a végtelenség csak (egyszeri) tagadásként érthető, mert tökéletessége okán semmi sem korlátozza és nincs vége, hanem a legnagyobb mértékben tökéletes."

⁵⁶Vö. Nikolaus von Kues: Die belehrte Unwissenheit I. könyv, 2. fejezet, i. k., 11. o.

⁵⁷Vö. uo. II. könyv, 3. fejezet, i. k., 29. o.

szétválást jelenti. Ily módon Cusanus-nál a végtelen, melyet az iskolás filozófiában egyedül Isten számára tartanak fenn, e végesben található.

Látnunk kell ugyanakkor, hogy a sokságnak az abszolútba való beléfoglalásából az egységfogalom meghasadásának reális veszélye származik, mely a fönt leírt alapellentmondásban gyökerezik, s magára a koincidencia-elve is vonatkozik. A "De docta ignorantia"-ban Cusanus a koincidencia egységét az ellentétek fölé (supra oppositionem) helyezte. Azt azonban nem gondolta végig kielégítően, hogy hogyan kaphatna a sokság az egységben megerősítést. Az ezután következő, "De coniecturis" című írásában azt bírálta, hogy megállt "a kontradiktorikus módon szembehelyezettek egyszerű egységben való összekapcsolásánál (in unitate simplici)", habár "összehasonlíthatatlanul egyszerűbb az ellentéteket külön-külön és együtt tagadni, mint egyesíteni őket".⁵⁸ Cusanus itt szélesebb alapon tudja megoldani az egység és másság korrelativitását, melyet az egymást kölcsönösen átható gúla képében ábrázol. Ennek során megkülönbözteti a lehető legegyszerűbb, abszolút differenciálatlan egységet (unum exaltatum) a mélyreható, az ellentéteket átfogó egységtől (unum participabile). Hogy "Isten"-t mint metafizikai létezőt ne kelljen föladni, a teljességgel differenciálatlan egységet a koincidencia fölé helyezi (supra coincidentiam). Így mondhatta ki az egység ellentéteket-átfogó szintjéről: "A mindenség és valamennyi világ, s minden, ami bennük van, egységből és másságból áll, melyek egymás felé mozognak, mégpedig sokféle és eltérő módon."⁵⁹ Ezt a síkot azonban már nem közvetítette ténylegesen a teljességgel differenciálatlan egység-síkkal. A fölismeret szakadás megszüntetésére mozgósított újplatonikus fogalmi eszközök nem tudták átbridálni az abszolútban rejlő dualizmust.⁶⁰ A "De principio" című, nagymértékben Prokloszt követő írásában különösen jól látható ez, mivel Cusanus az írás utolsó harmadában hirtelen letér a parmenidészi érvelés menetéről, s átvált a koincidencia-gondolatra. Ettől kezdve egyre azon kísérletezik, hogy a koincidencia-elvnek megfelelő fogalmi eszköztárat alakítson ki. E fáradozásai egyik csúcspontját kétségtelenül a "De non aliud" jelenti. Míg a véges egyest a "más" fogalma alá foglalja, Istent "nem-más"-ként határozza meg (gondoljunk Eckhartnak a fentebb leírt indistinctum—distinctum-elméletére), aki a véges egyeseknek az azonosságot biztosító önvonatkozás formájá-

⁵⁸Nikolaus von Kues: Mutmassungen (De coniecturis, Vélekedések) I. könyv, 6. fejezet (ford. J. Koch és W. Happ), Hamburg 1971, 29. o.

⁵⁹Uo., 47. o.

⁶⁰A cusanus-i mű fogalmi genezisést nagyon részletesen tárgyalja D. Pätzold: Einheit und Andersheit, i. k.

ban adja meg másságukat. Cusanus azonban nem adja fel a teisztikus megfogalmazásmódot, aminek következtében a nem-más a mássággal való ellentétében is megtalálható. Számunkra azonban az a fontos, hogy az immanencia-elgondolást itt meggyőző formára hozza, s kitart amellett, hogy Isten a teremtettséghez mint nem-más viszonyul, nem pedig mint valami más. "Aki annak alapján, hogy a nem-más önmagát határozza meg, fölismeri, hogy a nem-más semmi más, mint nem-más, illetve annak alapján, hogy a nem-más mindent meghatároz mind összességében, mind egyedi voltában, belátja, hogy a nem-más minden mindenben és minden egyes minden egyesben, az fölismeri a nem-másban a másik másletét, s fölismeri továbbá, hogy a nem-más semmilyen ellentétben sincs a mással. Olyan titok ez, melyhez nincs fogható."⁶¹ Ez Cusanus egyik legszebb kísérlete arra, hogy Isten fogalmát egyesítse a lét totalitásával, vagyis az immanencia-gondolatot megfelelő fogalmi formára hozza. Ez a dialektikus totalitás fogalmának születési pillanata. A lét hierarchiáját persze ily módon aligha lehet elgondolni. S az is igaz, hogy itt csak a meghatározások olyan változásáról van szó, melyek végső soron egymástól függetlenek maradnak, s nem torkollanak az abszolút öntagadásának végtelen folyamatába, mint Hegelnél. Ez már abból is látható, hogy Cusanus csak egy szinte játékosnak ható módon tudja megoldani az immanenciáról a transzcendenciára való átmenetet. Kezdeményezése ily módon mondhatni a levegőben lóg, s ezért mindenkor visszavehető vagy legalábbis gyengíthető, ha teológiai szempontok így kívánják. Ha Cusanus az immanencia-aspektus kidolgozása során még nem is érte el Hegel színvonalát, s ennyiben a vele való párhuzamba állításnál mindig nagyon körültekintően kell eljárni, a koincidencia-formában megadott abszolútum már jóval közelebb áll Spinoza isteni szubsztanciájához. Cusanus ugyan a platonikus ösztönzéseket követő egyetemes-egység-gondolat apóriáit sem tudta föloldani, de koincidencia-elvével ezen a fogalmi dialektika szempontjából oly fontos gondolati formán belül olyan dialektikus megoldásokat dolgozott ki, melyek saját korában teljességgel egyedülállók voltak — ami nem kevésbé járult hozzá ahhoz, hogy történelmileg hosszú időnek kellett eltelnie, amíg Cusanus-nak a dialektikus gondolati formák fejlesztésében elért teljesítménye a maga értékének megfelelően méltányolhatóvá vált.

(Fordította: **Kerékgyártó Béla**)

⁶¹Nikolaus von Kues: Vom Nichtanderen 6. fejezet, i. k., 19. o.

RESÜMEE

Norbert Winkler: Das Koinzidenzprinzip des Nikolaus von Kues —
Kritik und Syntheseversuch am mittelalterlichen Platonismus und Aristotelismus

Das Koinzidenzdenken des Nikolaus von Kues (1401–1464) befindet sich in doppelter Frontstellung zu den beiden wesentlichen philosophischen Strömungen des späten Mittelalters: Platonismus und Aristotelismus: Zum einen als prinzipielle Kritik am aristotelischen Rationalitätsniveau (im Kern des Widerspruchskonzepts) und zum anderen als Korrektur des platonisch-eleatischen Dualismus. Cusanus verlagert die Akzente seiner platonischen All-Einheits-Lehre auf den Gedanken der Allheit. Durch den Druck des nominalistischen Kritizismus ist der genötigt, seinen Platonismus so zu qualifizieren, dass er das Einzelne stärker betonen kann. Im Sinne des quodlibet in quolibet erhält das Einzelne Attribute der göttlichen

Allheit: wird als Ganzes im Ganzen (dem Universum) zur repraesentatio mundi mit universeller Verknüpfung. Gegen die Bestimmung der Aristoteliker, dass die Relation nur akzidentellen Charakter habe, setzt Cusanus im Anschluss an Scotus Eriugena und Lull, dass ihr Substantialität zukomme. Dabei kann Cusanus die antinomische Struktur seines Ansatzes nicht auflösen, so dass sowohl an seiner Koinzidenzmethode immanenter und transzendenter Aspekt auseinandertreten, wie auch das Koinzidenzabsolutum als Indifferenzabsolutum zwei unterschiedliche Identitätsbegriffe — gegensatzausschliessende und gegensatzeinschliessende Identität — unvermittelt an sich hat.

ERASMUS HUMANIZMUSA ÉS A "DEVOTIO MODERNA"

Bányai Ferenc

1. A HUMANIZMUS FOGALMÁNAK TÖRTÉNETI VÁLTOZÁSAI

A humanizmus kérdéseivel foglalkozó művek nagyrészt egyetértenek abban, hogy a fogalom valamiképpen elválaszthatatlan a klasszikus antikvitás kultúrájától, ezért mintegy magától értetődő, hogy a humanizmus jelentéstartalmáról szólva történeti bevezetéssel kell kezdenünk. Ezt az is indokoltá teszi, hogy a "humanizmus", "humanitás", "humanista" kifejezések különböző korszakokban alakultak ki, és eltérő jelentéseket kaptak.

A görög filozófiában az "ember-mivolt" általában, a delphoi jóshely intenciójának megfelelően, az embernek az istenekkel szembeni korlátaira vonatkozott. A görögök "emberiessége" a filozófiában nem jelentett a mai értelemben vett "filantrópiát", a görög filozófia ún. virágkorában nem alakult ki a humanizmusnak mindenben megfelelő képzet.¹ Prótagorasz sokat idézett kijelentése, mely szerint mindennek mértéke az ember, inkább — a korábbi filozófusok egymásnak ellentmondó kozmológiai nézeteire vonatkozóan — az egyszer s mindenkorra érvényes filozófiai igazságokra nézve kritikus állásfoglalását, semmint valamiféle egységes emberképet mint ideált körvonalazott. Ezt támasztja alá, hogy szerinte az istenekről sem tudhatunk semmit bizonyosan, mivel emberi gondolkodásunk kereteit nem tudjuk átlépni. Ha tehát létezett is a szofistáknál egységes embereszmény, azt a kortársak nem kívánták a nevelés általános céljaként elfogadni. Prótagoraszt, mint tudjuk, istentelenséggel vádolták, s a pénzért bárkit a meggyőzés művészetére megtanítani vállaló szofisták rossz híre még Szókratészre is kiterjedt. A politikai okok mellett Szókratész iróniája is közrejátszott halálra-ítéltetésében: tudatlanságunk bevallása nem volt az egész polisz számára vonzó követelmény.

¹Az -izmus képzőnek nincs pontos megfelelője az ógörögben; lásd W. Rüegg: Cicero und der Humanismus, Basel 1946, I. fej.

Az egységes emberkép Platón filozófiájában sem szerepel a jelzett értelemben. A 3 lélekrész minden emberben megtalálható, de annak megfelelően, hogy melyik rész a túlsúlyos, 3 társadalmi csoport él az ideális államban. S bár a nevelés útján bárki lehet filozófus, és így az állam irányítójává is válhat, mégis úgy tűnik, hogy ennek megvalósítására nincs mindenkinek egyenlő esélye: a társadalmi igazságosság különben is csak úgy valósulhat meg, ha a filozófusok, harcosok és dolgozók a nekik előírt, egymástól különböző erőnyeket gyakorolják. Arisztotelésznél a természeti hierarchia csúcsa nem az ember általában, hanem a férfi. Theophrasztosz jellemrajzai, úgyszintén, az emberi karakterek különbségét adott tényként írják le. A görög filozófia e korszakában tehát nem alakult ki olyan egységes ideál, amelynek megjelenését tisztelni és szeretni kellene minden emberben. Az emberekről való gondoskodás az istenek dolga -- aki segít másokon, az inkább saját lelki nagyságát vagy anyagi hatalmát demonstrálja. Csak később, a hellenizmusban jelenik meg olyan emberkép, amely az emberi mivolt lehetőségeinek kiteljesedését orientálja. Ebben a korszakban már a nem-görögök (a rómaiak is) szeretnének hasonlítani a görögökhöz.

A görög kultúra első piedesztálra-emelése, érdekes módon, a görög politikai befolyás teljes visszaszorulásával esik egybe. A gymnaszionokban, nagyszámú hallgatóság előtt, rendszeres oktatás folyt, s az általános (görögös) műveltséget bárki megszerezhetette. Az általános műveltség oktatásában olvasókönyveket, összefoglalásokat, kivonatokat használtak. Az előadó akkor volt sikeres, ha minél többet és minél ékesszólóbban tudott előadni.² A retorika-központú nevelés lényege azonban nem a filozófia, az elmélyült tudás volt, hanem az "elegantia".

A görög paideia latin verziójaként Rómában megjelent a humanitas fogalma. Ennek kettős jelentése volt. Egyfelől a neveléssel összefüggő műveltséget, másfelől az emberi természetet, ember-mivoltot jelentette. A humanitas e kettős tartalma először és klasszikus formában Cicerónál valósult meg.³ Cicerónak elévülhetetlen érdemei lettek a kereszténység "europaizálásában" is; hatása az európai kultúrára a Bibliáéval vetekszik.⁴ Bár a klasszikus

²R. Rioks: Homo, Humanus, Humanismus, ill. K. Büchner: Humanitas Romana.

³A humanitas kifejezés először egy névtelen szerző "Rhetorica ad Herennium" c. művében szerepelt, Kr. e. 84 körül. A humanus-t Plautus és Terentius, a homot Quintilianus és az ifjabb Plinius műveiben találjuk gyakran. Menandros-nál a "humanitas" görög módra való viselkedést jelent.

⁴Th. Zielinski: Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 131. o., ill. W. Diltthey: Gesammelte Schriften II., 499. o.

kultúrát részben a kereszténység is közvetítette, s a latin nyelv fejlődésében jelentős XII. századbeli hivatalos reformja valamint a dictatores retorikai tevékenysége, mégis a reneszánsz itáliai kezdeteihez kötődik a humanitas "aranykora". Ekkor született meg a "humanista" kifejezés is. Az egyetemen a humán tudományok (grammatika, retorika, poétika, história, etika) professzorait kezdték ekkor "umanistá"-nak nevezni, a régebbi tudományszakok oktatóihoz (canonista, iurista) hasonló módon.⁵ A retorika újra minden tudomány nélkülözhetetlen részévé vált. A korai reneszánszban úgy vélték, hogy a költészet és retorika, a kifejezés és ékesszóló meggyőzés bármilyen igazságnak szükséges közvetítői, s ezért csak az irodalom tudománya és az antik példákhoz fűződő bensőséges viszony teheti lehetővé számunkra, hogy igaz és termékeny tudás birtokába jussunk.⁶ Bár a klasszikus kultúra iránti odaadó tisztelet jeleként már Dante is a Paradicsomba helyezte Vergilius-t, a humanista mozgalom igazi atyja Petrarca volt, aki Cicerót tisztelte mestereként, a humanista nevelés és műveltségismény megtestesítőjeként.

A latin nyelv megújrodása mellett az itáliai humanisták Róma nagyságának föltámadását is várták. Ezt fejezi ki Petrarca az ötszáz évenként poraiból föltámadó főnixmadár képével, illetőleg a retorikaprofesszor Valla is, a mozgalom manifesztumának tartott művében: "Boldog időket élünk, hiszen ha még küzdünk érte, akkor a római nyelv még inkább felvirágzik, újra felépül, mint maga a város és vele gyarapodnak az összes tudományok."⁷ Bár Itáliában állítólag Boccaccio olvasta Homéroszt görög eredetiben, és az olaszul írt "Decamerone" révén lett ismert a kortársak körében, a hírnevét sokáig mégis latin nyelvű vallási, teológiai és életrajzi munkáinak köszönhette. A Dantéről szóló életrajzában föl is rótt a költőóriásnak, hogy Commediáját nem latinul írta, pedig úgy lett volna művészibb. Az istenek eredetéről írott művében a humanistákat (poeta) ugyanúgy szembeállítja a világi örömek hajszolói-val, mint a skolasztikus teológusokkal, valamint a pénzhajhászó iuristákkal és bigott szerzetesekkel. A költészet mélyértelműségét az allegóriák biztosítják, egyben pedig távol tartják az avatatlan laikus közönséget is Parnasszus megszentelt berkeitől. Szerinte az antik kultúrával már hitbeli veszélyek nélkül lehet foglalkozni, mivel a győzedelmes egyház teljesen kiirtotta a pogányságot.

⁵A studia humanitatis megjelölés először a XV. században, L. Bruninál fordul elő, korábban ez a tudományterület a septem artes liberales körébe tartozott.

⁶C. Vasoli: A humanizmus és a reneszánsz esztétikája, Akadémiai Kiadó, Bp. 1983. 6–7. o.

⁷Laurentius Valla: Elegantia linguae latinae, Basileae 1543.

A reneszánszban azonban nem pusztán az antik kultúra újjáéledése ment végbe. Már a középkorban is — a klasszikusok tanulmányozásához kötődő stilisztikai érdeklődéssel, kódexek gyűjtésével, olvasmányélményekről szóló levelezéssel — egyfajta klasszicizálódás végbement pl. Servatius Lupus esetében. Gerbert (a későbbi II. Szilveszter pápa) is stilisztikai mintaképnek és a retorikai nevelés általános eszközének tekintette a klasszikusokat. A reneszánszban azonban az antikvitást nem-klasszikusan, azaz nem szabályok és minták forrásaként kezelték, hanem éppenhogy alkotó módon. Ez a legélesebben talán Petrarca prózájában jelenik meg először, aki Cicerót ugyan Platon örökösének tekintette, de nem az idea-tan, hanem a retorikában kifejeződő praktikus morál miatt. A humanisták nem is filozófusok voltak elsősorban, s mozgalmuk nem hozott létre valamely egységes, új filozófiai rendszert. Igazságtalan lenne persze elhallgatni pl. Pico della Mirandola, Ficino, vagy Pomponazzi és Valla filozófiai teljesítményét.⁸ A humanisták túlnyomó többsége mindazonáltal a bölcsességet elsősorban ékesszóló hangja miatt kedvelte. Tevékenységükkel csak előkészítették a filozófia későbbi megújulását. A klasszikusokat filológiai kritikával és teljes életműükben törekedtek tanulmányozni, később pedig latinra fordították és népszerűsítették a görög szerzőket. (Kezdetben az utóbbi a papír bevezetésére és a kéziratok könyvek rendszeres kereskedelmi forgalmának megszervezésére vonatkozott.) A humanistákkal való személyes kontaktust és az ékesszólás tudományát azonban háttérbe szorította a klasszikusok nyomtatott kiadása és a kézikönyvek, magyarázatok megjelenése. A szó virtuózai eltárgyasították tudásukat, amelyen addig hírnevük nyugodott, s a velük való állandó személyes kontaktus is nélkülözhetővé vált. A velük szemben már korábban fölhozott vádak ekkor a kortársak egyre gyakrabban ismételtetik.

Gyraldus az erkölcstelenség, hiúság, önteltség és istentelenség mellett egész listáját adja a humanisták bűneinek. Bár Poggio és Pontano művei némi alapot szolgáltatottak az efféle vádaskodásokhoz, a humanisták többsége inkább Valeriano nézetét osztotta, aki szerint a "tudósok szerencsétlenségét" a véletlen okozta.⁹ Valószínűleg általánosan uralkodó véleményt fogalmazott meg azonban a korszak végének leghíresebb költője, Ariosto, amikor fölényes elítéléssel írt minden humanistáról. A humanistákkal szemben fölmerült vádak közül a legsúlyosabb az ateizmus volt, amely az utókor számára gyakran a hu-

⁸Randall—Kristeller—Cassirer (szerk.): The Renaissance Philosophy of Man, Chicago—London 1963.

⁹J. Burckhardt: A reneszánsz Itáliában, Képzőm. Alap, Bp. 1978.

manisták lényeges sajátosságát jelentette. Való igaz, hogy a humanisták a középkort a "gót barbárság" sötét időszakának tartották, elsősorban a műzsák száműzetése, azaz a művészet és irodalom klasszikus antik mintáinak elhanyagolása miatt. A humanisták azonban, ilyen fönntartásaik mellett, általában békésen együtt éltek a katolikus egyházzal. A híres itáliai humanisták java része élete egy szakaszában a római pápai kúriánál dolgozott, így pl. L. Bruni, P. Braccolini, Mannetti, L. Valla, L. B. Alberti, Filelfo, F. Biondo, sőt már a "humanizmus atyja", Petrarca is részesült egyházi javadalmazásban. Ez a tény ugyanakkor persze nem akadályozta meg a humanistákat abban, hogy élcelődjenek a papság nagyon is világi életvitelén, vagy a szerzetesek tudatlanságán. Tréfáik és csipkelődésük, vagy a kiszemelt mecénás kegyének elnyerése érdekében írt eszmefuttatásaik azonban nem adnak elégséges alapot ateistává minősítésükhöz. Az egyházellenesség náluk egyébként sohasem fanatikus jellegű, illetőleg nem kapcsolódik össze teoretikus keresztényellenességgel. Valószínűleg ez a magyarázata annak, hogy a humanisták általános egyházi elítélése és üldözése csak az itáliai reneszánsz korszakának vége felé, a tridenti zsinat (1545) után kezdődött. Igaz, Valla merész írásait és Pomponazzinak a lélek halandóságára vonatkozó fejtegetéseit igencsak rossz szemmel nézték egyes egyházi hivatalnokok, valamint Pico della Mirandola 900 tézisét a kereszténység és más vallások igazságairól szintén nem engedték nyilvános disputára, de egyiküknek sem kellett aggódnia, hogy eretnekként bánnak el majd vele. Az inkvizíciót nem a humanista életélvezet és csipkelődések vagy a (pogány) antik kultúra iránti érdeklődés "hívta létre", hanem — már korábban — a keresztény valláson belüli újító mozgalmak. A reneszánsz Itáliában a mindennapi tevékenység és gondolkodás nem (még a kereskedőtökésé sem) ütközött össze a hagyományos katolikus vallás formáival.

Az itáliai reneszánsz legfőbb sajátossága, hogy az antik Róma iránti szinte babonás tisztelete egyfelől világosan megkülönböztette a középkortól, másfelől azonban az ókor mechanikus másolásától épp "középkori" jellege óvta meg.¹⁰ Az antikvitásnak és a középkori kultúrának a reneszánszra jellemző eme sajátos keveredése az utókor egymásnak ellentmondó ítéleteinek lett azután az alapjává. Már a korai fölvilágosodásban viszonylag széles körben elterjedt volt az a fölfogás — elsősorban Bayle történeti szótárának köszönhetően —, amely a reneszánsz kort a fölvilágosodás előzményeként fogta föl. Ez a törekvés azután még határozottabb formában jelentkezett Voltaire és az enciklopedisták esetében.

¹⁰C. Müller: Bildung und Erziehung im Humanismus der ital. Renaissance.

A XIX. században, és pedig történészek, klasszika-filológusok és pedagógusok munkáinak egyaránt köszönhetően, új szakasz kezdődött a humanista mozgalom utóéletében. Megjelentek J. Burckhardt azóta klasszikusnak számító tanulmányai, amelyek az itáliai reneszánszt általában felszínes vallásossággal, a humanistákat pedig kifejezetten a vallás iránti közömbösséggel jellemezték. A század azután már egyre inkább keresztényellenes korszaknak látta a reneszánszt, amelyet úgymond csak a protestantizmus és a katolikus (ellen)reformáció változtatott újra vallásossá.¹¹ Ezt az álláspontot képviselte egyébként F. Nietzsche is, bár — az akkori dicsőségvágyat igencsak sajátosan értelmezve — nála a reneszánsz egyéniség már pompás bűnősként, vakmerő egyéniségként jelent meg, aki a keresztény csordaerkölcsöt látványosan vette semmibe. Az antik kultúra ismételt piedesztálra emelésével párhuzamosan, e korban született meg a humanizmus fogalma is. A szót F. Schiller barátja, a pedagógus Niethammer alkotta meg a filantropinizmus ellentétéként, még 1808-ban.¹² Egy történelmi korszak és szellemi magatartás általános jellemzésére azután G. Voigt használta e kifejezést, 1859-ben.¹³ B. Bauer és L. Feuerbach a humanizmust vallásellenes tartalommal használták, az ember igazi emberi lényegének jelölésére. A Ruge írásaiban pedig a humanizmus már igencsak eltérő irányzatok jelölésére szolgáló jelző lett, így nevezetesen nemzeti humanizmusról, kritikus humanizmusról, reális humanizmusról, társadalmi és technikai humanizmusról is írt. Valószínűleg ennek hatására alkotta meg Paulsen 1885-ben az "Újhumanizmus" kifejezést — de az antik minták követése, emberi ideál és nevelés tekintetében már igen tekintélyes tradícióra hivatkozhatott, melyet Winckelmann, Herder, W. Humboldt, Goethe, Hölderlin és Schiller neve fémjelez. Ez az irányzat szembeállította a görög poétikai humanizmust azzal a római retorikai humanizmussal, amely az itáliai reneszánszban éledt újjá: eszerint Platón nagyobb filozófus volt, mint Cicero, Homérosz eposzai maradandóbbak a Vergilius-énál, s Horatius költeményei sem vehetik föl a versenyt a Pindaroszéival.

A humanizmus kérdésében a korábbi értelmezések nyomán kialakult határvonalak századunkban lényegesen átrendeződtek. Egyes történészek a reneszánsz középkori gyökereit vizsgálták, és azt hangsúlyozták, hogy a reneszánsz kultúrájában nagyon is helyet kapott a keresztény vallás. A humanista tudomá-

¹¹R. Niebuhr: The Nature and Destiny of Man, New York 1941.

¹²H. Wil: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips.

¹³C. Voigt: Wiederbelebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus.

nyosság a reneszánsz kori teológiához sikeresen járult hozzá a "szent filológia" területén, vagyis a Biblia eredeti szövegének klasszika-filológiai eszközök segítségével történő rekonstruálásával, majd pedig a szöveg latin fordításával; a humanista mozgalom nevelési elvei és módszerei pedig főleg használásra kerültek mind a protestáns, mind pedig a jezsuita iskolákban.¹⁴ Más kutatók egyenesen azt igyekeztek kimutatni, hogy a reneszánsz — a középkorban jelentkező egyes vallásellenes mozgalmak ellenhatásaként jött létre, illetőleg a humanizmus mindig is elválaszthatatlan része volt a kereszténységnek, s ez a reneszánsz idején mutatkozott meg a legteljesebben a "keresztény humanizmus" formájában.¹⁵ Ezzel párhuzamosan vallásos gondolkodók a humanizmus fogalmát a hozzá kötődő keresztényellenes fogalomtársításoktól megszabadítani törekedtek. E. Gilson a középkort nevezte igazi humanista kornak, J. Maritain pedig a szakrális és profán elemeket egyként magába foglaló integrális humanizmust tartotta követendőnek, szembeállítva ezt az "ateista" humanizmussal. G. Lubac szerint a marxi, nietzschei és a "pozitív" humanizmus az Istentől való elfordulás lépcsőfokai; a szekularizált ember humanizmusa ugyanakkor embertelen, mert a vallásellenesség elfeledteti az emberrel, hogy mily nagy mértékben is kötődik Istenhez, aki az embert saját képére teremtette.

Az ilyen fölfogásokkal szemben E. Garin nagy hatású munkáiban a humanizmus olyan új világszemléletként és egységes mozgalomként jelent meg, amely a modern, racionális, evilágias kultúrát előlegezte meg. Hozzá kapcsolható Heller Á. sarkított (talán ezért történelmileg nem is teljesen hű) fölfogása, amely a humanizmust egyértelműen a szekularizációhoz kötötte.¹⁶ A humanizmusnak nagyjából az "újhumanizmussal" azonosítható jelentéstartalmát újította föl a L. Helbing által 1932-ben használt "harmadik humanizmus" kifejezés, amelyet W. Jaeger köre is átvett: ők kritikai élel hivatkoztak az antik kultúrára korokban, valamint hangsúlyozták a filológia pedagógiai jelentőségét.¹⁷

A humanitas történelmileg változó jelentéstartalmainak áttekintése után a reneszánsz kori humanizmus "ideáltipikus" megnyilvánulási formájának, a humanitas erasmianának tartalmát törekszem rekonstruálni. Életében Erasmus a legtekintélyesebb humanista volt, s bár a reformáció egy ideig minden egye-

¹⁴Ch. E. Trinkaus: Humanity and Divinity in Italian humanist Thought, London 1970.

¹⁵Toffanin a legmarkánsabb képviselője ennek az álláspontnak.

¹⁶Heller Ágnes: A reneszánsz ember, Akadémiai Kiadó, Bp. 1971.

¹⁷W. Jäger: Die geistige Gegenwart der Antike.

bet elfeledtető fölfordulást idézett elő, a rákövetkező, újjáéledő érdeklődés a klasszikusok iránt, illetve a katolicizmus-protestantizmus közti közvetítés igényével létrejövő vallási újitómozgalmak egyaránt Erasmus szellemi hagyatékához nyúltak vissza. Az előbbieket számára Erasmus klasszicizmusa volt irányadó, hiszen a nagy humanista a klasszikusokat oly mértékben és alapos-sággal ismerte és adatta ki kommentárjaival, hogy ez maga is klasszikus példává lett: Erasmus a latin nyelv tanulmányozása és tökéletesítése során lassacskán jobban írt latinul, mint maguk a latinok... Ugyanakkor ez a mesterségesen — a Római Birodalom bukása után a tudósok által — fejlesztett nyelv Erasmus gondolkodására is hatott: hajlamossá vált rá, hogy mindent elvont eszmék alapján ítéljen meg. Az újabb teológiai irányzatokra pedig Erasmus toleranciája, etikája és életvitele, valamint a filológia keresztény hasznosítása: az ókeresztény klasszikusok kiadása és a Biblia szövegének rekonstruálása, fordítása voltak leginkább hatással.

Az Itáliából kiinduló humanista mozgalom és a reneszánsz hatott Európa csaknem valamennyi területének kultúrájára, s a történeti-nemzeti sajátosságok hatására sokszínű formában fejlődött tovább. Az Itálián-külsi humanistáknak mindazonáltal sokkal több nehézséget kellett leküzdeniük az antik minták és érzésvilág irodalmi-művészeti meghonosításában, mint azoknak, akik a Colosseum árnyékában vagy toszkán ég alatt születtek. Itáliában a nyelv és a gondolkodásmód sohasem távolodott el teljesen a tiszta latin stílustól, a társadalmi környezet és az emberek értékrendje sokkal közelebb állt a humanisták célkitűzéseikhez, mint pl. Franciaországban.¹⁸ Itáliában ugyanakkor a múlt iránti lelkesedést jó adag patriotizmus is színezte. Az antik kultúrát elsősorban hellenisztikus-latin formájában tisztelték, s nem kizárólag Róma kulturális hegemoniájára tekintettek áhítattal. Dante Róma "két napjáról" írt, melyek fényüket a világban és a hitben a világon árasztották szét. Petrarca az antik Római Köztársaság újjáteremtését várta barátja, Cola di Rienzo mozgalmától, s annak bukása után levélben kérte IV. Károly császárt, hogy ő állítsa helyre a Római Birodalmat. Azonban nemcsak a humanisták tekintették magukat Róma örököseinek. A római pápai kúria világi hatalmi igényeit nagyban inspirálta az a Constantinus-nak tulajdonított (hamisított) adománylevél, amelyben a nagy császár jogi formában a katolikus egyház fejének adományozta volna birodalma teljes nyugati területét. A reneszánsz pápák — elsősorban II. Gyula — esetében a birodalmi törekvések meglehetősen harcos formában jelentkeztek: Gyula mélységes lenézéssel beszélt a barbárokról, mindenkiről,

¹⁸J. Huizinga: A középkor alkonya. Európa, Bp. 1976.

aki nem Itáliában született, s a közöttük támasztott viszálykodás előnyeit jócskán kihasználta.¹⁹ A humanisták mozgalmára azonban más földrajzi területeken is serkentőleg hatottak a "nemzeti tradíciók"; így pl. német területen az, hogy 1455-ben újra megtalálták Tacitus "Germania" című művét.

2. ERASMUS HUMANIZMUSA

A humanista mozgalom célkitűzéseit a legteljesebben Desiderius Erasmus Roterodamus (1469–1536) valósította meg – a humanitas mindkét értelmében. A leghíresebb itáliai humanisták írásaival Erasmus már ifjúkorában megismerkedett, s a későbbi itáliai utazás nem volt választóvonal szellemi fejlődésében, mert akkorra már elismert és csaknem mindenütt tisztelt humanista volt. Pályáján az indíttatást nem az itáliai, hanem a francia humanisták köreiből kapta (a legtöbbet R. Gaguintól), és első sikereit is ott érte el. A humanitas-nak, úgy tűnik, különben sincs kizárólagos földrajzi lelőhelye, mivel az ember igazán emberivé tétele és a klasszikus műveltség megszerzése mindenhol és elvileg mindenki számára egyaránt lehetséges.

A kortársak szemében Erasmus a tiszta, egyszerű és világos tudás korában elfeledett birodalmának helytartója, az új szellemi szabadság megtestesítője volt. Hírneve túlterjedt a humanista körökön is. Európa hatalmasságai hívták udvarukba, s büszkén őrizgették Erasmus saját kezűleg írt válaszeveleleit, melyekben e meghívásokat mindig udvariasan visszautasította. Bizonyos fokig joggal nevezhető az első öntudatos európainak, aki existenciájának függetlenségét kizárólag szellemi tevékenységből törekedett biztosítani. 1552-ben írta Zwinglinek, hogy minden ország közös barátja kíván lenni.²⁰ Ez nem a szó mai értelmében vett kozmopolitaiságot jelent, inkább azt, hogy Erasmus honfitársainak tekintette a studia humanitatis tisztelőit. Dolgozószobája befogadta az egész humanista világot, amelyben magát otthon érezte. Függetlensége ugyanakkor egy sehová-sem kötődést is jelentett, amelyre egyébként főleg körülményei kényszerítették. Törvénytelen gyermek volt,²¹ anyja korai halála után pedig gyámjai szerény örökségéből is kisemmizték és

¹⁹Erasmii Opuscula 114; idézi Markis S.: Erasmus, Gondolat, Bp. 1976.

²⁰Erasmus európaisága nem zárja ki hazaszeretetét. Egyik művében a legemberségesebb népnek a hollandit nevezi; in: Beszélgetések, Helikon, Bp. 1981, 36. o.

²¹Az Erasmus név görög eredetű, jelentése: a kívánt, a szeretett. Görög tanulmányai kezdetén Erasmusnak nevezte magát, később sajnálta, hogy a H elhagyásakor nem vette föl a nyelvtanilag helyesebb Erasmius alakot. A Desiderius ennek latin megfelelője, melyet először 1496-ban, a teljes nevet pedig 1506-ban használta. Erasmus egyébként egy pap, Rotger Gerard házasságon kívül született fia volt.

kolostorba adták. Ezt az életformát egy életre meggyűlölte, pappá nem is szentelték, s miután hírnevet szerzett magának, a kolostori rend megkötései és a "törvénytelen" származásából adódó hátrányok alól a pápa oklevélben mentesítette. Erasmus a reneszánsz legjobb latinosa volt, műveit a legtökéletesebb latin nyelven írta, melyet a tudósvilág Európában mindenhol megértett; ez a kör azonban meglehetősen szűk volt, s a nyelv tiszta, de halott. Erasmus így életével is példázta a humanizmus célkitűzéseit, de gátjait is.

A középkor primitív latin nyelvkönyveit és a klerikusok konyhalatinját neveltségeseznek tartotta. Elvetette a középkori gondolkodás tradíciókkal, meszterkélte fogalmakkal teli világát, ellenérzéseit hangoztatta a ceremóniákkal, konvenciókkal, kényszerű képzetekkel terhes vallási élettel szemben, melyek az értelmet gúzsba kötötték és a jámborságot károsították, ahelyett hogy segítették volna. Erasmus rendkívül érzékeny volt a babona, a nevetségesség, balga dolgok iránt. Beszélgetései és levelei Breughel képeinek hangulatával rokon vonást mutatnak. A böjtöt, a gyónást, előírt imákat és ünnepnapokat nem szabad ugyan teljesen elhanyagolni Erasmus szerint, de nem helyes, ha a kegyességet, a morális életet háttérbe szorítják, s az emberek túl sokat adnak a külsőségekre. A zarándoklatnak semmi értéke nincs önmagában, a szentek relikviáit tisztelni babonaság: az emberek megcsókolják a szentek cipőit és koszos rongyaikat, de elfeledkeznek példaadásukról és tanításaikról. Erasmus ellenérzései a középkori mentalitással szemben általánosak voltak. A skolasztika irányzatainak vitáit színházi látványosságnak látta, s az ellenségeskedést, a fanatizmust tartotta leginkább károsnak.²²

A középkori egyház hierarchikus szerkezete, a szigorú kultusz csak fölösleges képződmény volt számára, így az ő szemében a középkori kultúra jó része a barbarizmussal volt egyenértékű. A tradíciók összefonódásában csak obskurantizmust, esztelenséget, konzervativizmust látott, mely ama bona litterae ellen irányul, melynek jogaiért humanista társaival együtt küzdött. A klasszikus irodalom és műveltség dicsőségének visszaszerzése győzelmet, hódítást jelentett számára. Ezek programadója az "Antibarbari" című dialógus, mely Erasmus egyik legkorábbi írása. Ettől kezdve mindenre, ami ósdi és műveletlen, szinonimaként használja a "gótikus" jelzőt. Erasmus eszménye az ókor "barbarizmustól mentes", de keresztény szellemű világa volt. Ez a világ színtiszta idea, amely ilyen formában sohasem létezett — semmi köze a hanyatló hellenizmushoz. Érdekes, hogy példaképeit Erasmus mégis ebből a korból, és nem a görög kultúra virágzásának idejéből választotta, s e steril

²²Lugduni Batavorum Desiderius Erasmi Opera Omnia (a továbbiakban LB), II., 44.D, V. 142.C.

klasszicizmust a bibliai kereszténységgel kísérelte meg egyesíteni. A történelem során ez az egyesülés nem jött létre, mivel ezek az eszmék eredeti formájukban nem értek meg egymással. Fölmerül itt a kérdés: lefordítható-e a klasszikus ókor a keresztény morál nyelvére? Ha dominál valamelyikük az értelemadásban, akkor szükségképp elfedi a másikat, ha pedig összeegyeztetik őket, akkor a kettő egy ideává szelődül. Ezt az ideát Erasmus mint ellenképet állítja szembe korával, mint mértékadót, nem pedig azért, hogy a főnállót forradalmasítsa. Az emberi lét kulturális aspektusa a fontos számára, s a morál nyelven érvel. Igazi fegyvere a kritika és nem a rombolás, a valóságot nem radikálisan veszi semmibe, melyből gyakorlati meghaladás következik; inkább abban a fejlődésben hisz, melyet a tiszta eszme lelkesít. Ez utóbbit esztétikai-etikai szempontból fogadja el, szemben az emberi természettel, amelyet nem fogad el olyanak, amilyenek mutatkozik. A Sollen-ből épít magának ideális világot. Fölülemelkedik az érzéki, testi dolgokon, s elveszíti kapcsolatát a konkrét társadalmi térrel; az értelemadó eszme normája és a létállapot közti feszültséget a végtelen haladásba vetett hit oldja föl számára. Ez végtelen út, melyen azonban az értelem segít a tájékozódásban, az előrehaladásban. "A szellem törvénye így nem jogszabály vagy parancs, inkább út, melyet Isten mutat az embernek, mikor a törvényt megtartani kívánja tőle, és ellátja ehhez kellő erővel" — írja Erasmus.²³ Az iránymutató eszme így hajtóerő is egyben, ehhez járul a szabad akarat hangsúlyozása, a kötetlenség élménye. Erasmus az antikvitásból azokat az elemeket választja ki, amelyek keresztény ideáljának etikai szempontból megfelelnek. Az antik és keresztény gondolatok olyan szintézisére törekedett, mint a humanizmus atyja, Petrarca. Erasmus szerint példaképeinek²⁴ morálja az igazi erény, s ezt a jámborságot nem lehet profánnak nevezni: Cicero "De senectute" című műve számára követendő tanítást tartalmaz.²⁵

Erasmus törekvéseit leginkább egy egyszerű idill fejezi ki: csendes, komoly, de vidám beszélgetés erkölcsös és bölcs barátai körében a fák hűvösében, baráti séta egy kertes házban, ebédidőben. Ábrándja mentes a földi, gyakorlatias elfoglaltságoktól. Lekicsinyléssel beszél a kereskedelemről, politikáról, a jogászokról: számára balgaság minden világi esemény iránt érdeklődni, megvitatni a piacon szerzett pletykákat, fecsegni például a dániai

²³Opus Epistolarum Bes. Erasmus... (a továbbiakban OE), 55–58, 396; LB 924.D.

²⁴Horatius, Plutarkhosz, Cicero, Vergilius, Lukianosz.

²⁵LB V.36.B–C.

helyzetről, dicsekedni a Rómából szerzett újságokkal.²⁶ Erasmus kritikus szeme jól látta az államélet problémáit, de megoldási javaslatai leegyszerűsítőek. A helyes államvezetésre vonatkozó nézetei naivak, erősen morális színezetűek, ezeket nem szembesítette a valós politikai gyakorlattal. A politikai optimizmus rövid ideig tartott Erasmus-nál; a fejedelemnek ez időben adott tanácsai csaknem antimachiavelliek. Az uralkodót keresztény hite a társadalom szolgájává teszi: a keresztény nem erőszakkal, hanem szeretettel bánik alattvalóival, s aki mindenkinél magasabban áll, ne mindenki urának, hanem mindenki szolgájának tekintse magát.²⁷ Ez mintegy szerződést hoz létre az uralkodó és alattvalói között. A nép engedelmességgel és tisztelettel tartozik, köteles az adót megfizetni, de az adóbehajtáskor a fejedelem köteles önvizsgálatot tartani, hogy előzőleg ő is megfizette-e a népnek a kötelező gondoskodás adóját. A kapzsiság méltatlan a fejedelemhez: inkább maga és hivatalnokai is takarékoskodjanak, semmint jogtalan adót vessenek ki. Ha állami érdek mégis rákényszeríti, akkor se a szegény népet adóztassa elsősorban, hanem a gazdagok fényűzését, drága gyarmatáruikat: bíbort, selymet, fűszereket. A jó fejedelem kerüli a hízolgőket, gondoskodik alattvalóiról — mindene megvan, ami az őt szerető polgároké. A gazdasági problémákat idillikusan egyszerűnek látja Erasmus; így szerinte a munkanélküliek egyszerűen elűzhetők, mivel csak lustaságuk az oka helyzetüknek.

Reálisabban ír a fejedelmek konkrét föladatairól: az építkezésekről, városok kormányzásáról, mocsarak lecsapolásáról, folyómedrek szabályozásáról, gátakkal ellátásáról. Saját korának fejedelmeitől várta az állam és egyház békéjének megteremtését, de csalódott ebben: "a fejedelmek összeesküdtek a pápával, és talán a törökkel is a nép ellen" — írja 1518-ban Colet-nak. Hamarabb vonta le az ebből adódó következtetést, mint Platón. Eszerint a művészet nem fér meg a politikával; a tudósok és erkölcsös emberek alkalmatlanok az állam vezetésére.²⁸ A keresztény fejedelem neveltetése c. műve mintegy ellenpontja A balgaság dicséretében és az Adagiában kritizált fejedelemképnek.²⁹ "Mi mások az uralkodó nagyzóító titulussai, ha nem tiszta csalás? Azt követelik, hogy isteninek nevezzék őket, pedig embernek is alig mondhatók... Jámbornak (nevezik), ugyanakkor a világot háborúval és értelmetlen zavargá-

²⁶OE B.30; LB I.672.

²⁷LB V.44. A.

²⁸LB V.48–49. Erasmus A keresztény fejedelem neveltetése c. művében rajzolja meg az eszményi uralkodó képét.

²⁹LB II.1142 D–E.

sokkal zaklatják. Felvilágosultnak, ugyanakkor mélységesen tudatlannak, katolikusoknak, holott bármi egyebet inkább követnek, mint Krisztust.”³⁰

A balgaság dicséretében Erasmus a fejedelmet mint az emberi balgaság képviselőjét írja le: "ha egyszer valaki meggondolja, hogy micsoda gondot vesz a vállára, aki komolyan veszi fejedelmi hivatását, az nem fog esküszegéssel vagy gyilkossággal trónt szerezni. Az államférfinak csak közügyekkel kell törődnie, magánügyekkel soha... Pedig sok olyan dolgot hoz magával a fejedelmi sors, ami el szokta téríteni a becsület útjáról, mint pl. az élvezetek, a teljes szabadság, a hízelgés, a fényűzés... Meg vannak ők arról győződve, hogy a fejedelem tökéletesen betölti szerepét, ha a maga hasznára áruba bocsátja a főhivatalokat, ha naponta új ötleteket talál ki, melyekkel a polgárok vagyonát apaszthatja és a kincstárba nagy summákat seperhet be. Igaz, hogy ügyesen csinálja, talál rá jogcímet bőven, hogy a dolognak legyen valami méltányosság színezete, noha nagyon igazságtalan.”³¹ Bár a fejedelmek föladata alattvalóik épségének védelme és a béke biztosítása lenne, azonban inkább csak rombolni tudják a városokat, melyeket a megvetett nép emelt; haditetteik számukra a legfőbb érdem, amely azonban csak gyilkosság Erasmus szemében; hamis ürüggyel háborút indítanak, mely a törvénytelen ségek melegágya; Krisztus király képviselőiként keresztények ellen háborúznak. Erasmus nézetei ma már furcsának tűnnek e tárgyra vonatkozóan is. Szerinte a háborút csak az alattvalók összessége szavazhatja meg, s a fejedelemnek önként le kell mondania, ha olyan valaki aspirál a trónra, hogy uralmának nagyobb hasznát látja a közösség. Erasmus nem tud válaszolni arra, hogy ha az ember békére teremtettet, miért leli örömét mégis az öldöklésben, mint ezt maga is elismeri.³² Elítél mindenféle háborút, viszályt, de pacifistaként vértelenül agítál — alapvető anekdotikus hajlama sem mutatkozik itt. Magatartásában kettősség figyelhető meg. A klasszikusokra és a Bibliára hivatkozva szigorúan ítéli el a fejedelmeket általában; szózatait határozatlan személyhez intézi, a személyeket illetően azonban elfogódottan dicsér. Feddésai akadémikusak, melyek a tudós szobájában születtek, de elképzelései erős etikai javító szándékról tanúskodnak, s ennyiben radikálisak. Ugyanakkor soha nem gondolt rá, hogy kritikus kijelentéseit a gyakorlatban úgy valósítsa meg, hogy a kiváltság-nélküliek vezetője legyen, vagy akár csak szószólójuk.

³⁰LB II.870—871. Hasonlóképpen eltérít Krisztustól a szentek kultusza is, lásd Beszélgetések, 34. o.

³¹Erasmus: A balgaság dicsérete, Helikon, Bp. 1960, 132—133. o.

³²Erasmus: A béke panasza, Bp. Székesfőv. Irod. és Műv. Int., 103, 57, 74, 83, 113, 93. o.

Nem volt olyan forradalmár vérmérsékletű, mint Luther vagy Münzer; politikai-jogi gondolkodókkal kötött barátsága sem változtatta meg őt. Bár a fejedelmek elleni kijelentései hatottak a humanisták szűk közösségén belül, de a XVI. század története kevés jelét adta, hogy agitációja kézzelfogható eredménnyel járt volna. Egyik Nyájas beszélgetésében — önróniával — pápírpusztításnak nevezi saját hiábavaló békeagitációját, s magáról úgy ír, mint aki a végleg kimúlt béke sírfeliratát is elkészítette.³³ Az összetartást, barátságot, kötelességtudást nagyra becsülte, s éppen ezért fájón érezte annak hiányát saját korában, melyet szerencsétlen, romlott, bűnös évszázadnak látott. Melancthon lejegyzett egy történetet, miszerint II. Gyula pápa magához hívatta Erasmus-t a háborúval kapcsolatos írásai miatt, s arra intette, hogy többé ne foglalkozzon magas politikával. Erasmus legszellemesebb és legkegyetlenebb satíráját A (mennyekből) kizárt Gyulát, a pápa világias élete és háborúi ellen, annak 1513. februári halálhírére írta... Utópikus törekvései rokoníthatók II. Adorján pápáéval (Aeneas Sylvius Piccolomini), aki a muzulmánokat egy olyan vitairattal akarta megtéríteni, amelyben az antik-keresztény kultúra fenségét, elsőbbségét bizonygatta.

Erasmus számára saját, könyvektől körülvelt szobája, annak alkotást segítő nyugalma volt a legfontosabb. Igényelte a baráti figyelmességet, az előzékeny odaadást, vonzódott a kötetlenül udvarias társas-érintkezési formákhoz. A mindennapi élettel szemben azonban állandó defenzívában volt, szadát a latinság fátylán át szemlélte. Művein visszafogottság érződik, a hevesiséget, különlegességet gyűlölte — számára a harmónia a legbecsesebb. Az Adagia közmondás-gyűjteményének első darabja: "mindent mértékkel", ez mintegy Erasmus ars poeticája lehetne.³⁴ Saját versei érdemét abban látta, hogy azok nem kavargják föl a kedélyeket, nélkülözik a pátoszt, nem szerepel bennük vihar, partjait átlépő hegyi folyó. Erasmus a nüanszok embere, a félig kimondott szavaké, sejtéseké. Törekszik rá, hogy írásai jól szerkesztettek legyenek, és meggondoltak, stílusuk gördülékeny, kerüljék a szélsőségeket. Úgy tűnik, mintha barátaihoz szólna írásaiban, és amit gondol, rögtön ki is mondja. Szavai néhol közvetlenül áradnak — gondolatmenete ezért néha meglepő fordulatokat tesz, és például anekdotáról a haza dicséretére, intelemre, vagy a kapzsi nemesség leleplezésére vált át. Könnyedén ír, de bőbeszédű, ismétli önmagát, s ezért sokszor hiányzik a filozofikus mélység a gondolataiból. Nagyra értékeli a frappáns tömör megfogalmazást, de nem követi. Az

³³Erasmus: Beszélgetések, 103–104. o.

³⁴LB II.1E

egyik legnagyobb szállóige- és közmondás-gyűjtemény szerzője volt (az Adagia Erasmus életében megjelent utolsó kiadása 4511 darabból állt), maga azonban újabban nem gyarapította őket. Nincs a köztudatban erasmus-i szólásmondás. Inkább azt tűzte ki célul, hogy a mások írásaiban lévő hézagokat kitöltse, a hirtelen átmeneteket enyhítse, a bizonytalant megvilágítsa.³⁵ Nem érzett kényszert rá, hogy a világ nagy összefüggéseit széles történeti vízióban ábrázolja. Inkább filológus volt, szerette a nyelvet, élvezte a beszédfordulatokat, kifejezéseket. Mintha valós létet tulajdonított volna a szavaknak (középkori értelemben vett realistiként), dúskált a szavak bőségében, bár nem féktelenül, mint Rabelais. Egyik művében pl. ötvenféle variációt sorol föl annak kifejezésére: "leveled nagy örömet szerzett".³⁶

Erasmus nevét azonban nem filológusi hajlama tette naggyá, hanem írásainak állandó etikai tartalommal való telítettsége. Műveiben világosságra és egyszerűsége, életében pedig nyugalomra és szabadságra törekedett. Szabadság nélkül az élet számára nem élet, szabadság viszont nem lehetséges nyugalom nélkül. A szabadságot mint függetlenséget igényli; ez magyarázza, hogy egy párthoz sem csatlakozott főntartás nélkül, és nem vállalt hivatalt sem. A megkötöttségeket béklyónak érezte. Saját korában nem talált semmit, amivel tökéletesen azonosulni tudott volna. Szellemi szabadságra volt szüksége; saját számára idézte Pál apostolt, aki szerint a szellemileg független ember másokat irányít, míg őt nem irányítják. Erasmus az emberi természetet elég jónak ítélte ahhoz, hogy a keresztény hit képes legyen kényszerű társadalmi rend nélkül is megszervezni az emberi együttélést. A világot azonban kötelező igénnyel föllépő emberi vélekedések, skolasztikus dogmák kényszerítik rendre, és elfödik az evangéliumi tanítás lényegét. Az igazság beszéde egyszerű — idézi Seneca szavait Erasmus —; ám legyen: nincs semmi egyszerűbb és igazabb Krisztusnál.³⁷ Az egyszerű és tiszta hit forrása és legjobb eszköze, ha az eredeti művekről az emberek maguk filozofálhatnak, közvetítések, félreértelmezések kényszere nélkül. Az ilyen ismeret hasonlatos az almához, melyet az ember maga szed a fáról.³⁸ "Krisztus filozófiájának" főadata a skolasztika zavaros pocsolyáitól visszavezetni a tiszta forrásokhoz, visszatérés a régi egyszerűséghez. Ha az emberek a Biblia eredeti szövegét olvassák, a világ bölcsességét mint balgaságot ismerik meg, s az igazi böl-

³⁵OE 710.26

³⁶A De copia verborum ac rerum c. művében.

³⁷LB V.126 A

³⁸OE 373.163

csességet kevesebb fáradtsággal sajátítják el, mint Arisztotelész skolasztikus értelmezéseiből, a sok "tövises" könyvből. Ez a filozófia demokratikus: Erasmus szerint Krisztus azt akarta, hogy misztériumai mindenki számára hozzáférhetők legyenek, és annyira mélyen, amennyire ez lehetséges. Erasmus szerette volna, ha a nők is olvashatnák a Bibliát, és hogy azt minden nyelvre lefordítsák.³⁹

Ez a biblikus humanizmus, a "szent filológia" élettanítása. A görög nyelvű Újtestamentumhoz fűzött magyarázatainak előszavában írta Erasmus, hogy a Bibliában leírt dolgok nem ékesszólók, mégis a legmélyebben érintik a világot egyszerűségükkel és tisztaságukkal, mellettük nevetséges lenne emberi ékesszólással pöffeszkedni. A bibliakritika szüksége Erasmus számára a teológiában szükséges lelkiismeretességet jelenti. Erasmus tekintélyének elismertségét és népszerűségét a kortársak körében filozófiájának gyakorlati irányultsága adta. Számára nem az nagy filozófus, aki a sztoikus vagy a peripatetikus tanítást jól ismeri, hanem aki életével példázza azt.⁴⁰ Saját filozófiáját, mint említettük, a "philosophia Christi" kifejezéssel jelölte, melyet a devotio moderna áramlatához kapcsolódó Rudolf Agricólától vett át, akinek előadásait hallgatta deventeri tanulóévei alatt. A kifejezés jelöli Erasmus saját etikáját, gyakorlati élettanítását az egyszerű és jámbor életvitelről, mely nélkülözi a fölösleges és ezoterikus spekulációkat. A terminus ezenfelül tartalmazza a humanista racionalizmus kritikai attitűdjét is, melyet a filológia segédletével a Bibliára is alkalmazott. Ez a filológiai munka alkalmasabb segédeszköz, mint a teológia, még akkor is, ha kritikai szellemmel párosul. A "philosophia Christi" első erasmus-i jelentésének forrása a devotio moderna a hozzá kapcsolódó személyekkel és törekvésekkel. Másik értelme a kritikai humanizmus és filológia, melyben Erasmus segítői és útmutatói Lorenzo Valla itáliai humanista és Jeromos egyházatyja, a Biblia latin fordítója voltak.

3. ERASMUS ÉS ANGLIA

Erasmus szellemi fejlődésére — mint említettük — elsősorban nem a reneszánsz Itália volt meghatározó hatással. Klasszikus műveltségének jó részét szülőföldjének iskoláiban szerezte, első sikereit a humanista körökben pedig Párizsban érte el, R. Gaguin segítségével, angliai útjai egész munkásságára

³⁹LB V.138

⁴⁰OE 531.225

kiható jelentőségűek voltak. Angliában kötötte életének legtartósabb és legmélyebb barátságát Th. Morus-sal, akinek fennmaradt levelezése Erasmus egyik levelével kezdődik.⁴¹ Neki ajánlotta Erasmus a legnépszerűbb művét, A balgaság dicséretét; együtt fordítottak klasszikusokat, Morus Utópiája pedig többek között azáltal vált korának bestsellerévé, hogy Erasmus is bábáskodott a könyv kiadásánál. Erasmus Angliában ismerte meg Coletot, az "oxfordi reformátort", aki segített a sokoldalúan érdeklődő ifjú tudósnek életcélja megtalálásában. Erasmus hallgatta Colet előadásait, melyekben az szakított a középkorra jellemző szimbolikus bibliaértelmezéssel, hangsúlyozta a történeti megközelítés fontosságát és az eredeti szöveg tanulmányozását, melyhez Jeromos és Ágoston írásait lehet segítségül hívni. Colet prédikált a háborúk és zsarnokok ellen és ebből konfliktusa adódott VIII. Henrikkel, akárcsak Erasmusnak Gyula pápával. Első teológiai művét Erasmus a Colettal 1499-ben folytatott vitája eredményeként írta. A Jézusnak a kereszthaláltól való félelméről szóló traktátus ortodox álláspontot védelmez, és nem is briliáns érveléssel; választleveleiben Colet mégis megdicséri kitűnő emlékezete és éleselméjűsége miatt.⁴² A mű szerint Jézus azért lett emberré, hogy életével a jámborság, szelídség és emberiség példáját, a kereszthaláltól való félelmével pedig a hősiességét, mint követendőket mutassa, a megváltás aktusán túl. Erre azért volt szükség, mert csak így hisszük el, hogy maga is ember volt. Erasmus későbbi munkáira, sőt filozófiai rendszerére is ez a szemlélet volt jellemző. Szerinte az igaz teológia: "Krisztus filozófiájának" újjászületése; "a filozófia ezen fajtája inkább az érzésekben, mint a szillogizmusokban van; inkább maga az élet, mint vizsgálódás; inkább sugallat, mint tanítás; inkább megvilágosodás, mint megértés. Nagyon kevés ember lehet tudós, de mindenki lehet keresztény, jámbor, és megkockáztatom, mindenki lehet teológus. Könnyen befogadja azt bárkinek a lelke, ami összhangban van a természettel. Mi más Krisztus filozófiája, melyet ő maga nevez újjászületésnek, mint az eleve jónak teremtettség természet helyreállítása."⁴³ Erasmus számára a reneszánsz mint újjászületés a "philosophia Christi"-t jelentette, és erre lényeges hatást gyakorolt Colettal való kapcsolata. Erasmus így írt egyik levelében Angliáról és ottani barátairól: "Olyan sok jóssággal és olyan nagy műveltséggel találkoztam — nem útszéli és triviális, hanem elmélyült, pontos, klasszikus műveltséggel, latinnal és göröggyel egyaránt, hogy nem vágyom

⁴¹OE I.144

⁴²OE I.111. Erasmus a teljes inkarnáció kérdésében és Krisztus szenvedéseinek természetére nézve nem értett egyet Colet-tel.

⁴³LB V.1411 E–F.

annyira Itáliába, legföljebb csak azért, hogy lássam. Ha az én Coletomat hallgatom, úgy érzem, magát Platónt hallom... és ki ne csodálná Grocyn átfogó, sokoldalú ismereteit."⁴⁴ Grocyn oxfordi tanár volt, Morus barátja, őt és Erasmust görögre tanította. A Szt. Pál székesegyházban előadásokat tartott Dionyszosz művéről és a csaknem a Bibliával egyenértékű tekintélynek örvendő írást, görög ismeretei alapján, hamisításnak tartotta. Végül, de nem utolsósorban meg kell említeni, hogy Erasmus legmaradandóbb filológiai tette az Újszövetség javított görög nyelvű szövegének kiadása volt. A "teológusok tudatlansága miatt megrontott" bibliai szövegek rekonstrukcióját Erasmus angliai útja után határozta el. Ezek alapján H. A. Oberman álláspontja igen csak kérdésesnek tűnik, mely szerint ti. Erasmus itáliai útja után poétából teológussá lett és ezzel a Jeromos iránti érdeklődése is új irányt vett. Erasmus e kérdésben egyik levelében nyilatkozik. Szerinte itáliai útja nem tanította semmire — azelőtt jobban tudott görögül és latinul is. Utó Schottenloher szerint Erasmus első angliai útja előtt az esztétikai-irodalmi humanizmus képviselője volt, ezt követően pedig egy etikai-vallási fölvilágosodásé.

Erasmus és Morus gondolatrendszere alapvetően rokon vonásokat mutat, ameyeket legnyilvánvalóbban platonizmusuk reprezentál. Erasmus esetében a Hegius rektorsága idején preferált realizmus formájában (amelyben az univerzálék tekintetében elvitathatatlan a platóni ideaelmélet hatása), míg Morus-nál a platóni államutópia kommunisztikus vonásai a legszembeötlőbbek. A platóni államelméletnek és a filozofálásnak a politikai gyakorlattól való különbözőségét emelte ki Morus: "A te Plátód azt hiszi, hogy csak akkor lesznek boldogok az államok, ha a filozófusok kormányoznak majd, vagy ha a királyok válnak bölcselőkké... De hát Plátó kétségtelenül jól sejtette: hogyha a királyok maguk nem lesznek bölcselőkké, a gyermekkoruktól fogva magukba szívott sok ferde nézettől megrontva soha nem fogják helyeselni a filozófusok tanácsait." Szintén platóni hatást bizonyít, valamint azt, hogy a reneszánszban viszonylag ritka módon, Morus szembeállította az antik kultúra két elemét (amely csak a humanizmus legújabb kori történetében lesz hangsúlyos): az Utopia szigetéről beszámoló Rafael "úgy hajózik, mint Ulixes, sőt úgy, mint Plátó ... nem járatlan a latinban sem, de a görögben elsőrangú. Több gondot pedig azért fordított erre, mint a római nyelvre, mivel teljességgel a bölcséletre adta magát, s e tekintetben, Seneca és Cicero néhány

⁴⁴OE I. 118.

művén kívül, a latin irodalomban semmi jelentőset nem talált."⁴⁵ Utopia szigetén az antik kultúra és a kereszténység sajátos keverékének tisztelete uralkodik: "Gyanítom, hogy ez a nép (ti. az utópiaiak) a görögöktől vette eredetét." Morus idealizált állama rokonítható Erasmus keresztényesített antikvitás-képével, amely tiszta formájában a kereszténység egyfajta utópiája. A reneszánsz kori utópiák (így Morus Utopiája) pedig a kereszténység szekularizált mennyországai. Erasmus fölfogása azonban inkább a vágy-korok típusaihoz, míg Morus szigete ennek térbeli kivételéseként inkább a vágy-terekhez sorolható.⁴⁶ Kettőjük politikai nézeteiben további különbséget jelent, hogy Erasmus ilyen jellegű írásaiban kizárólag a humanitas eruditív jelentéstartalmai érvényesülnek, míg Morus az Utópia-beliak politizálási eszköztárában szinte Machiavellit túllícitáló megoldásokat is szerepeltet.⁴⁷ A fönnálló társadalmi állapot, a nyomor vagy a léhűtő szerzetesek megítélésében azonban nagyon hasonló nézeteket vallanak.⁴⁸ A humanista Morus Utópiája (akárcsak Platón állama) a mai ember számára föltehetőleg igen kellemetlen hely lenne, szinte embertelenül szigorú törvényeivel, államilag ellenőrzött és szankcionált egyformaságával és az élvezetek száműzésével. Ezt a jelenséget Morus ortodox katolicizmusa magyarázhatja, amely nemcsak VIII. Henrikkel kancellárként való szembekeverülésében nyilvánult meg (és későbbi szentté avatását is indokolta), de érvényre jut az Utópiában is, amely a kereszténység utópiájának is egyfajta megvalósulása. Az egyetemességre törekvő kereszténység "totalitárius" vonásai ebben a megvalósulásban jobban érvényesülnek, szinte terrorisztikusnak tűnnek, míg eszmei szinten ez a törekvés a kereszténységet csak programideológiává avatja. A keresztény eszmeiség vonzerejét nagymértékben az biztosítja, hogy a transzcendens, az elérhetetlen utáni örök vágyat fejezi ki, míg eszméjének fokozatos testet-öltése azzal a veszéllyel jár, hogy a kívánt idea helyett a nem-kívánt valóság mintegy szükségszerűen bekövetkezik. Az ideológia ugyanis a látszatra épül, míg az utópia a valódi, igazságos lét rendjének az álma. Az utópia nem a reális élet képe, hanem azé, amelyért érdemes élni. Az utópia mintegy mozgatója az ideológiának, annak érdekében, nehogy az utóbbi által érintett szférákban a

⁴⁵Morus: Utopia (ford. Kardos Tibor), Európa, Bp. 1989, 39 ill. 13. o.

⁴⁶Uo. 99. o.; vö. még az utópiaiak epikureizmusára vonatkozó (87–89. o.) és naiv kereszténységet tárgyaló részt (122–126. o.), ill. M. Horkheimer: Anfänge des bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1930.

⁴⁷Utopia, 79, 113–114. o.

⁴⁸Uo. 21–23, 27–28, 67. o.

fönnálló váljon normává.⁴⁹ A kereszténység, mint konzervatív utópia, az embereket kívánja megváltoztatni az ideális irányában, ezzel szemben a fönnálló viszonyokat ideologikusan védelmező fölfogása csak a körülmények alapvető változásával (ami nemkívánatos), tartaná megváltoztathatónak az emberi természetet. Morus e két változat egyikéhez sem sorolható, mivel utópiáját ellenképként, bírálatként állítja szembe a fönnálló társadalmi állapotokkal. Morus Utópiájának sajátossága véleményem szerint a hiányzó harmadik rész: az angliai állapotok szigorú kritikája (1. rész) és az ideális társadalmi berendezkedés leírása (2. rész) után nem következik, hogy mi módon lehet az utóbbit megvalósítani. A pápaság világi-hatalmi törekvéseit egyébként Erasmus-hoz hasonlóan Morus is helytelenítette, s a vallási vitáknak kizárólag a tudósok szűk körén belül tartásának intenciója (melyet Erasmus ajánlott Luthernak) az Utópiában is megtalálható.⁵⁰ Az Utópia első változatán egyébként E. Bloch szerint Erasmus hatása erősen érezhető, elsősorban a vallási tolerancia, az "epikureizmus" és a kommunisztikus eszmék tekintetében.⁵¹

Morus-nak a platóni és a neoplatonikus eszmerendszerhez való vonzódását fejezi ki az is, hogy egyik legkorábbi műve a Pico della Mirandoláról (unokaöccse által) írt életrajz fordítása volt. A híres itáliai humanista azonban élete vége felé (32 évesen halt meg) szerzetes akart lenni Savonarola iránti rajongásában. Morus sokáig fontolgatta, hogy belépjen-e valamelyik rendbe, és világi életében szigorú, szinte aszketikus szabályok szerint élt. Erasmust gyámjai irányították szerzetesrendbe, és egész életében az ezzel járó kööttségek alól kívánt szabadulni. A kettőjük attitűdje talán azért különbözik, mert Morus végül is nem ment szerzetesnek, így a gyakorlat próbája nem ronthatta le számára az eszmény erejét, Erasmus pedig szerzetesként egyfajta "utopikus", "epikureus" szerzetességet képviselt életvitelében.⁵² Morus utópiájában is egyfajta epikureizmus érződik, amikor arról ír, hogy az európaiaknak olyan vallási és erkölcsi alapelvei vannak, amelyek gyakran az élet élvezetének csökkentését célozzák, ezzel szemben Utópiában fölismerték, hogy egyszerre lehet az ember erényes és boldog, ha engedelmeskedik természetes hajlmainak.⁵³ Bár Morus már olvasott útibeszámolókat és ismer-

⁴⁹Ebben a kérdésben nem osztom K. Mannheim álláspontját, aki szerint a konzervatív eszme is egyfajta utópia. Lásd Ideologie und Utopie.

⁵⁰Utopia, 126. o.

⁵¹E. Bloch: Freiheit und Ordnung, Rowohlt, Hamburg 1969, 58. o.

⁵²P. Mestwerdt: Die Anfänge Erasmus, Humanismus und "Devotio Moderna", Leipzig 1917, 234–237. o.

⁵³U. Bitterli: Vadak és "civilizáltak", Gondolat, Bp. 1982, 516. o.; vö. Morus: Utópia, 87. o.

hette a spanyol telepesek beszámolóit, de mégsem az eszményi természeti állapot, vagy a nemes vadember ábrázolása volt a célja. A természeti törvényeket Utópiában ésszel ismerik föl és az Utópia-belieknek éles elmével kigondolt, szinte totalitárius módon szervezett államapparátusra van szükségük ahhoz, hogy helyesen cselekedjenek és ezáltal boldogok legyenek, míg a "nemes vadember" ezt spontánul, ösztönösen teszi.⁵⁴

Morus sohasem rokonszenvezett a vallási újítómozgalmakkal, "új tudományossága" az antikvitás klasszikusainak tanulmányozása keresztényi hasznosságára vonatkozott.⁵⁵ Ha az anglikán reformáció döntően eszmei hajtóerőkből táplálkozott volna, akkor valószínűleg Morus sem került volna olyan tragikusan szembe vele. Henrik "reformjának" döntő mozgatója hatalmi szempont volt, és válásának szükségességét jó taktikai érzékkel a pápai hatalom mélypontra-jutásakor kezdte hangsúlyozni. A pápai kúriával Henrik nem szakíthatott teoretikus megfontolásokból azért sem, mivel korábban Luther ellen lépett föl (bár egyes kutatók szerint Morus írta helyette a polémiákat); és a jó király e nemes tettéért a pápától "a hit védője" címet kapta. Motívumai között sokkal inkább az egyházi adók államkincstárba terelése és az egyházi vagyonok elkobzása szerepelt. 1531-ben az angliai egyház fejének címét igényelte a "Praemunire" törvényre hivatkozva, amely szerint angol alattvaló világi ügyekben nem fordulhat külső hatalomhoz. VIII. Henrik ezzel az egyházi és világi hatalom korábbi egyensúlyát bontotta meg. Valószínűleg ennek következményeitől tartva tagadta meg Morus az 1534-es "Succession Act"-nak való engedelmisséget. Az államegyházi hűségeskü megtagadásával együtt járó kivégztetés kisebb rossznak látszott szemében a vallásszabadságot megszüntető abszolutizmusnál. Henrik sajátos reformja Anglia fölemelkedésének és az Erzsébet-kor pompájának lett az alapja, bár ez inkább mondhatni az "ész cselének", semmint az uralkodónak köszönhető, mivel Henrik idejében az angliai reneszánsz folyamata megtorpant.

Morus a (nem-állami) reformáció elleni írásaiban az erasmus-ihoz nagyon közelálló humanista szempontot érvényesített. Jeromosra orientált biblicizmus és Valla filológiája érvényesül mind Tyndale bibliafordítására, mind Luther angliai recepciójára vonatkozóan. Morus — Budeaus és Erasmus mellett — korának leghíresebb humanistája volt. Állami szolgálatba lépésével

⁵⁴Bitterli, i. m., 510–511, 515. o. Az útibeszámolók széles körű elterjedéséről és hatásairól ír P. S. Allen: *The Age of Erasmus*, 92–93. o. Az utópiák reformpolitikai hatásairól és gyakorlati megvalósítási kísérleteiről lásd W. H. Armitage: *Heavens Below. Utopian Experiments in England*, London 1961.

⁵⁵R. W. Chambers: *Morus*, Gondolat, Bp. 1971, 85, 273, 293. o.

Erasmus eszméinek konkrét megvalósítását kísérelte meg. Legismertebb műve, az Utópia egyébként Erasmus fáradozásainak köszönhetően jelent meg 1516-ban, s tette szerzőjét az egyik legnépszerűbb íróvá. Ugyanebben az évben volt Erasmus is dicsősége csúcspontján; megjelent a pápának ajánlott bibliafordítása és az Európa nagy részén uralkodó Károlynak ajánlott fejedelmi tankönyve. A bibliafordítás tekintetében Morus az Erasmus-éhoz hasonló nézeteket vallott. A Tyndale-féle fordítás kiadását nemcsak jogi eszközökkel, hanem filológiaiilag is támatta. Ellenérzéseit az váltotta ki, hogy Tyndale nemcsak kizárólag lutheri alapokon tartotta elképzelhetőnek a Biblia fordítását, hanem saját fordításában durva hibák is előfordultak. A reformációval szemben Morus és Erasmus egyaránt csak korlátozott belső reformot tartottak kívánatosnak. Álláspontjuk félúton áll a tradicionális és a reformatori attitűd között. A tradicionális álláspont a Vulgata szövegének semmilyen megváltoztatását nem tartotta indokoltnak, és a görög szövegnek csak történeti jelentőséget tulajdonított. Nézete szerint a kinyilatkoztatott szövegeket tévedhetetlenül magyarázza az isteni kegyelem intézményesített egyháza és a szövegrontás elképzelhetetlen, következésképpen rekonstrukciónak helye nincs. A humanisták következetesebbek voltak, és az eredeti szöveg rekonstrukciójára törekedtek a tradíció tisztasága érdekében. Tevékenységük során úgy tűnt számukra, hogy az antik világ sokkal inkább birtokolta ezt a tisztaságot. A középkori legitimáló tradícióval a humanisták egy másik tradíciót szegeztek szembe, az antik-pogány kultúrát legitimálták és a nyugati civilizáció egységét hangoztatták. Álláspontjuk szerint Isten az igaz vallás kinyilatkoztatása előtt az igazi műveltségnek is egy példáját nyújtotta a görög-római kultúra alakjában. A nyugati kultúra ennek alapján a keresztény vallás és az antik műveltség szintézisére épül, amelyet legjobban az egyházatyák példája bizonyít. A kereszténység degenerálódási folyamata ily módon a klasszikus műveltség megvetésével összekapcsolhatóvá vált. A tradicionális egyházi szemponttal szemben a humanisták két autoritásra hivatkoztak: az antikvitásra és a biblikus orientációra. A humanisták ugyanakkor nem voltak radikálisan következetesek, érvelésükkel a hagyományos egyház tekintélye is sajátos módon védhető volt, mint azt Morus és Erasmus példája is bizonyítja. A reformáció következetessége leszűkítette a humanista mozgalom lehetőségeit, s maradandóbb nyomot hagyott az utókor történelmében és részben kultúrájában is. A reformátorok a humanisták eredményeit és írásait fölhasználták, de teljesen eltérő célok érdekében, mint a humanisták reformja.⁵⁶ A re-

⁵⁶H. Holeczek: Humanistische Bibelphilologie, Leiden 1981, 26–28. o. Morus még saját műveinél is értékesebbnek ítélte T. Kempis művét, amely a devotio moderna főműve is volt; lásd Chambers, i. m., 272. o.

formáció Erasmus és részben Morus legsikeresebb évét követően indult hódító útjára. Következményei mindkét gondolkodóra sorsdöntő hatást gyakoroltak, ez azonban eltérően mutatkozott meg, mivel Erasmus független személyiség, író volt, Morus pedig humanista nevelésű jogász és politikus.

4. A "DEVOTIO MODERNA" ÉS A RENESZÁNSZ ÉSZAKON

A devotio moderna mozgalma önmagában véve nehezen sorolható más korabeli szellemi áramlatokhoz. A humanistákéval rokon törekvései egyértelműen megkülönböztetik más kolostori reformmozgalmaktól, ugyanakkor viszont a humanista mozgalommal is szembeállítja antiintellektuális jellege. A devotio moderna és az ún. "északi reneszánsz" itt elsősorban azokról az alakjairól szólván jön számításba, akik Erasmus-szal kapcsolatba hozhatók — így nem esik szó olyan jelentős személyekről, mint pl. Heiloi Frederick vagy J. Puppert.

A mozgalom alapítója, Geert Groote († 1384) főiskolát hozott létre Deventerben a quadrivium szakjaira. A devotio moderna kifejezést ő alkotta meg a késő klasszikus via moderna mintájára.⁵⁷ Groote kapcsolatban volt korának vezető pedagógusaival, így Johann Cellével is († 1414), aki nagy tekintéllyel vezette a zwollei városi iskolát. Celle az iskolai nevelés reformját föltehetőleg Groote tanácsára iktatta be, s ez vezetett itt a tudományok újjáéledéséhez.⁵⁸ A devotio moderna korai korszakára azonban inkább a kolostorok megreformálásának szándéka volt jellemző, a barátok nem akartak új iskolákat alapítani. A devotio modernának ez a korszaka általánosságban a miszticizmust Németalföldön fölváltó gyakorlatiasabb irányú szerzetesi mozgalomként jellemezhető.⁵⁹ A közös élet testvérei csak ötven évvel Groote halála után fogalmazták meg törekvéseiket nevelési elvként, amely szerint az egyház reformjának legmegfelelőbb eszköze az ifjúság gondos és erkölcsös nevelése. Thomas Kempis († 1471), akinek a "De imitatione Christi" című művet tulajdonították, a mozgalom neves alakja, a Krisztus követéséről írott mű pedig a mozgalom elsődleges olvasmánya volt; Kempis írt arról, hogy Groote követője, Florens Radwijn († 1400) különös gonddal foglalkozott az iskolákkal, azzal,

⁵⁷Ennek bizonyítására H. A. Obermann Werden und Wertung der Reformation c. műve 56. oldalán Ginneken tanulmányára utal.

⁵⁸A. Hyma: Devotio Moderna or Christian Renaissance, Grand Rapids 1975, 127. o. R. Post szerint azonban ez nem jelentette a tudományok újjáéledését: The Modern Devotion, Leiden 1968, 95–97. o.

⁵⁹Lásd A. Hyma ill. P. O. Kristeller idézett műveit.

hogy a Deventerben tanulók otthonra leljenek.⁶⁰ Ebben a korszakában a devotio moderna egy a világi pompát és külsőségeket mellőző morális reform volt. A szív egyszerű érzéseire épített, mely lehetővé teszi a bölcsességet, amely Kempis szerint a lélek kifejeződése.⁶¹ A világi élet konfliktusai elől zárt közösségekbe visszavonuló tagok a népi jámborságból szabályokat, rendszert alkottak. A túltengő népi áhítat azonban nélkülözi az egyház szervezetét, a tanítóhivatalt, aminek köszönhetően egy groningeri dominikánus eretnekséggel vádolta a "közös élet" hollandi testvéreit. A konstanzi zsinaton Jean Gerson, a párizsi egyetem kancellárja védte meg őket.⁶²

A szerzetesi reformtörekvéseket nem lehet kolostori humanizmusnak nevezni, bármennyire is szorosan kapcsolódnak az erkölcsi neveléshez. A devotio moderna főművét kézbe véve rögtön szembeötlik a szakadék, amely a laikusok számára is íródott mű és az elegáns stílusú, gyakran dialógus-formájú humanista írások között fönáll. Érdekes, hogy ennek ellenére a laikus olvasók körében népszerű volt a mű, bár a laikusokat a klerikusoktól elválasztó szakadék fönmaradt.⁶³ A szakadékot áthidalni szándékozó olyan kifejezések, mint kolostorreform, tanulók lelkipásztori nevelése, latin iskolai humanizmus, sodalitates, a mozgalmat lényegében három irányzatra bontják: 1. a közös élet testvéreinek laikus mozgalma, 2. a windesheimi kongregáció kanonok rendje, 3. újonnan alapított, újjászervezett latin iskolák tanítói, akik az internátuson keresztül voltak kapcsolatban a szerzetesekkel.

A devotio moderna egymásnak ellentmondó elemei már a mozgalom alapítójának törekvéseiben jelentkeztek, ennek következtében halála után követői három csoportra oszlottak. Bonet-Maury 3 fázist különít el a devotio moderna történetében. Az első, 1339-től 1400-ig tartó szakaszra, a misztikus vallási törekvések mellett, a kollégiumalapítás és a művelődés kezdetei jellemzők. Az 1400-tól 1505-ig tartó időszakban a "közös élet testvérei" mozgalmának tanítványai iskolavezetők lettek, és a magánnevelésen keresztül érvényesült a mozgalom hatása. A harmadik szakaszban, 1505-től 1600-ig új iskolák alapítása és a klasszikus szövegek fordításai jellemezték a mozgalmat.⁶⁴ A. Hyma

⁶⁰T. Kempis Opera Omnia VII., Freiburg 1922, 176. o.

⁶¹Uo. 182. o.

⁶²J. Huizinga: A középkor alkonya, 161, 191, 173, 223, 258. o.

⁶³O. H. Herding: Über einige Richtungen in der Erforschung des deutschen Humanismus, Boppard 1975, 76. o.

⁶⁴G. Bonet-Maury: De opera scolastica fratrum vitae communion Nederlandia, Paris 1889; a közös élet testvéreinek mozgalmával azonosított devotio modernát tekintette a hollandiai humanista mozgalom úttörőinek, némiképp talán eltúlozva jelentőségüket. Szemléletét és adatait átvette Renaudet és nagy részben Hyma is.

szerint a devotio moderna a kereszténység újjáéledésének nagy hatású mozgalma volt, olyannyira, hogy nemcsak a reneszánszra, hanem a reformációra és ellenreformációra is hatást gyakorolt. A mozgalomnak illetően világtörténeti jelentőségűvé dagasztása során azonban elfelejti, hogy máshol is voltak egyetemek és híres humanisták, más szerzetesrendeken belül is voltak reformtörekvések, amelyek ráadásul szorosabban kapcsolódtak a humanizmushoz. A devotio modernával összefüggésbe hozható humanisták a mozgalom által alapított iskolákon kívül rendszerint több ideig tanítottak, illetőleg a windesheimi kongregáció is a mozgalom szerves része volt.⁶⁵ Bár a mozgalomalapító G. Groote könyvszerető, olvasott és iskolázott ember volt, követői csak kis számban látogatták a korabeli egyetemet. A ferencesek, domonkosok, karmeliták gyakrabban küldték tagjaikat egyetemre, nagyobb becsben tartották a tanultságot, s Itáliával és Franciaországgal szorosabb kapcsolatban voltak. Kolostori nevelőotthonok szép számmal voltak Hollandiában (pl. Leidenben, Rotterdamban, Amszterdamban, Alkmaarban). A mozgalomnak ezekhez semmi köze nem volt, illetőleg a "közös élet testvérei"-nek kollégiumai a hollandi területeken kívül voltak sikeresebbek; így Utrechtben vagy Liège-ben saját, jól képzett oktatóik a humanista mozgalommal egyenértékű képzést nyújtottak. A világi hatóságok rendszerint nem engedték meg a mozgalom tagjai számára, hogy új iskolát alapítsanak, nem csatlakoztak a humanista mozgalomhoz sem és saját kutatásaik sem voltak úttörőek — így a klasszikus kultúra nélkülük is újjáéledt. A közös élet testvéreinek mozgalma ezen kívül az új vallási eszmék iránt (Luther, Zwingli, Calvin) sem mutatott túl sok érdeklődést. A barátok Post szerint éppen ezért nem nevezhetők humanistának, még kevésbé a reformáció előkészítőinek.⁶⁶ A devotio moderna különösen a közös élet testvérei esetében ugyanakkor a laikusok körében bizonyos népszerűsége telt szert, elsősorban a praktikus pietizmusával, azzal, hogy a dogmatikus formalítások és egyházi ceremóniák helyett a vallás gyakorlati humán funkcióját és bensőséges jellegét hangsúlyozták. A kulturális életre gyakorolt hatásukat nyomdák, iskolák, kollégiumok alapítása jelzi, és neves humanisták is kapcsolódtak a mozgalomhoz, mint pl. Cusanus, Agricola, Mutianus és J. Murmellius.⁶⁷ A devotio moderna vallási tekintetben konzervatív katoli-

⁶⁵A. Hyma: The Christian Renaissance, History of the Devotio Moderna, Grand Rapids 1924; uő: The Brethren of the Common Life, Grand Rapids 1950.

⁶⁶R. Post: The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism, Leiden 1968, 66 skk. o. Post a devotio moderna mítosztalanítása érdekében elsősorban annak humanista jellegét cáfoló példákat hoz föl, illetve a jellemzőnek tartott jegyek abszolút érvényét elveszi — létüket ezzel azonban nem szüntetheti meg véglegesen.

⁶⁷Lewis W. Spitz: The Religious Renaissance of the German Humanists, 7–8. o.

kus indíttatású — az etikai orientáció az intellektuális spekulációk elvetéséhez vezetett, az ember üdvözülést-befolyásoló erejével szemben inkább a kegyelemnek tulajdonítottak jelentőséget. "Új kegyességük" voluntarisztikus és személyes jellegű volt, a kegyesség bensőségessége pedig a misztikus beállítottsághoz állt közel. Filozófiai tekintetben a sztoikus etika volt rájuk nagy hatással, már a mozgalom alapítója is gyakran idézte Senecát, emellett naiv realizmus jellemezte őket (bár Hegius előtt az occamista logikát oktatták illetőleg P. d'Ailly könyvét is ők adták ki).⁶⁸ Luther esetében a devotio moderna eszméiből a szentségeknek mint az üdvözülés hatékony csatornáinak lebecsülése, az egyház intézményesített üdvözítő szerepének háttérbe szorulása, valamint a bibliamásoló, kegyességüket közvetlenül az eredeti szent szövegből eredeztető törekvések voltak rá hatással.⁶⁹ Az ágostoni regulák szerint élő windesheimi kongregációhoz állt közel Wessel, aki a Bibliát tekintette a hittudomány alapjának; 1512-ben megjelent művéhez az ágostonrendi Luther írt bevezetőt. Wessel levélváltása a közös élet testvéreinek vezetőivel hatást gyakorolt Zwinglire, aki az áldozásban Krisztus valós jelenlétét tagadta, míg Luther a windesheimiek legalizmusa, szigorú szabályai és szokásai ellen foglalt állást. Luther 14 évesen került Magdeburgba, a közös élet testvéreinek kollégiumába, és bár ott csak egy évig maradt, de ez alatt megismerkedett Wessel, J. Puppert, G. Biel írásaival.⁷⁰

A devotio moderna tömegekre ható extenzív misztikája a kevés kiválasztott intenzív misztikájának a helyére lépett. Az erkölcsösség és jámborság, szorgalom és békesség — tanításuk lényege. A boldog pillanat magányos ekstázisa helyett ez a komolyság és buzgalom rendszeres, közös gyakorlása. A Kempis iránti tisztelet lehetett az oka, hogy neki tulajdonították a mozgalom programadó művét. A "Krisztus követése" című mű visszavezet a mindennapi élethez, mivel túlteszi magát a középkorra jellemző áradó képzetek világán. Ez a nyugodt légkör azonban alig kapcsolódik a kor virágzó nagy művészeti ágaihoz: könyveiket egyszerű formában, képek nélkül jelentették meg; a windesheimi szabályok megtiltották az éneknek modulációkkal való díszítését. A devotio moderna képviselői fölléptek a szentek istenként való tisztelése ellen, amely szerintük a hit tisztaságát veszélyezteti. Kempis a zárán-

⁶⁸p. Mestwerdt: Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio Moderna, Leipzig 1913, 89–93, 99, 107. o.

⁶⁹Mestwerdt, i. m., 128. o.; Post, i. m., 680. o.; Spitz, i. m., 199. o. Az északi humanizmus P. S. Allent a kvékerekre emlékezteti: The Age of Erasmus, Oxford 1910, 174. o.

⁷⁰W. v. Loewenich: Martin Luther. Der Mann und das Werk, List Verlag, München 1983, 42–43. o.

dokutak hasznosságát is kétségbe vonta, mondván, hogy ritkán lesz szent abból, aki túlságosan gyakran megy zarándokútra.⁷¹ A "De imitatione Christi" szerzetesi szabályai Erasmus számára nem jelentettek vonzerőt, de a könyv néhány gondolata meglepő hasonlatosságot mutat Erasmus "philosophia Christi"-jével. Így a Biblia igazságának, hasznosságának ékesszólás és magasröptű beszéd nélkül való keresése; a szerző tekintélyének mondanivalójához képest másodlagos volta, az előljáróknak való engedelmesség olyan megítélése, hogy az biztonságosabb, nyugalmasabb, mint parancsolni; a szellemi szabadság megszerzése szeretetből való engedelmisséggel — sőt a székszis tekintetében is, mivel a könyv szerint az a bölcs, aki mindenhez ért, ezért nézeteiben ne bízson túlságosan az ember.⁷² A jócselekedetek szándékának a fontosságát is hangsúlyozza a mű, hasonlóképpen a belső élet jelentőségét a külsődleges dolgokkal szemben, ír az emberek hiábavaló ítéleteiről és a hiú világi bölcsesség ellen.⁷³

Erasmus deventeri tanulóévei alatt nem a közös élet testvéreinek mozgalma vezette az iskolát, s a híres latintanár, J. Synthen nem tanította Erasmus-t. Bár itt is érték humanista hatások, inkább csak saját szorgalmából olvasta a latin szerzőket, és ennek alapján kritizálta az elavult tankönyveket. A 's-Hertogenbosch-ban töltött évei (1484—87) alatt a "közös élet testvéreinek" kollégiumában lakott Erasmus, viszont ekkorra már, saját megítélése szerint, inkább maga taníthatta volna mestereit.⁷⁴

Erasmus egyik, ez időben írott levelében horatius-i modorú versben panaszkolta el a klasszikus költészet barbár megvetését, ugyanakkor egy másik, ugyancsak Cornelius Aurelius-hoz írt levelében felsorolta példaképeit; csaknem az ókori próza és versíró klasszikusok teljes sorát, valamint itáliai humanistákat.⁷⁵ Bár életének későbbi szakaszában is lekcicsinyléssel beszélt erről az időszakról, ezt azonban valószínűleg a szerzetesrendek szigorú életrendjével szembeni averziói motiválták. Egyébként is szívesen tüntette föl magát az elnyomott tehetség mártírjaként, úgy érezte, mindenütt üldözik, és nem talál otthonra sehol. Az Erasmus nyilatkozata és a tények közötti ellentmondásra a humanistákról szóló legjobb életrajz szerzője, J. Huizinga,

⁷¹Ez a kijelentés Erasmus-nál is előfordul.

⁷²Kempis I.: Krisztus követése, Karmelita kiad., Bp. 1940. A 17. o.-t vö. OE 373.273; LB V.126. A. A 190. o.-t vö. LB I.678C. A 23, 281. oldalakat érdekes összevetni Luthernak Erasmus-ra vonatkozó kritikájával.

⁷³Uo. 214, 228. o. Vö. A balgaság dicséretével.

⁷⁴Lásd R. Post, i. m.

⁷⁵OE 20.97; LB VIII.567.

valamint az Erasmus leveleinek legteljesebb gyűjteményét kiadó P. S. Allen, a korszak kitűnő ismerője is fölhívják a figyelmet.⁷⁶ A klasszikus ókor tanulmányozása nemhogy kevésbé volt lehetséges, mint azt Erasmus állítja, hanem ellenkezőleg, meglepően gazdag forrásanyag állt rendelkezésére. Az Alpokon-túli, "északi" reneszánsz nagyjából Erasmus életének időszakával esik egybe.⁷⁷ Ez idő tájt szereztek maguknak hírnevet a korábban barbárnak tartott vidékről jött tanítók, azonban humanista tanításaik hangját csakhamar elnyomta a reformátusok kórusa. A mozgalom központja az adwerti cisztercita apátság volt. Ide gyűltek, Rees-i Henrik (1449—1485) fölvilágosult kormányzata alatt, az északi humanizmus neves tanítói: Wessel, Agricola, Hegius, Vrye. Őket a klasszikusok tanulmányozása a kereszténység előtti időkbe vezette vissza: tanítói hajlamuk sugallatára úgy érezték, hogy abból a korból sokat tanulhatnak. A kereszténység az emberek szeméit a jövőre irányította, a transzcendens célra, melynek érdekében evilági életükben törekedtek az üdvözültség elérésére. Az itáliai humanisták Róma nagy napjai iránti lelkesedését egyfajta patriotizmus is befolyásolta, s a pápa is a Római Birodalom örökösének tekintette magát. Az északi humanisták ezzel szemben ilyenfajta befolyástól mentesen közeledtek a klasszikusokhoz.

A korszak legkorábbi és talán leghíresebb tanítója Gansfort Wessel volt (1420—1489), akit halála után három évtizeddel a reformátorok is elődjükként neveztek meg, bár szerintük sokszor inkább a sikert és a (humanista) népszerűséget kereste, mint a (reformatori) igazságot. Apja pék volt Groningenben, és Wessel csak pártfogójának köszönhetette, hogy tanulhatott. Zwolle iskolájába került, ahol a "közös élet testvérei" tanították. Itt került kapcsolatba Kempis Tamással, aki a Zwolle határától másfél órányira lévő, Szt. Ágnes-hegyi kolostorban élt. A kapcsolat ellenére Wessel inkább humanista volt, mint a devotio moderna híve. Ezt bizonyítja az a történet, miszerint a kolostorban megkérdezett Wessel kijelentette, hogy szerinte hiábavalóak a rózsafüzér ismételtetett imái, többet ér a jó szellem, a szándék tisztasága. Wessel igen tanult ember volt, Párizsban orvostant és teológiát hallgatott, sokat utazott, három nyelvet (görög, latin, héber) megtanult, Görögországban Arisztotelészt olvasott eredetiben, bár Platónnal előnyben részesítette a skolasztika "hivatalos" filozófusával szemben. Egyiptomba is elutazott, hogy Salamon király könyveit és a zsidók misztikus könyvtárát megtalálja. Egykori

⁷⁶J. Huizinga: Europäischer Humanismus: Erasmus, Rowohlt, 1962; P.S. Allen: The Age of Erasmus, Oxford 1910.

⁷⁷Allen, i. m., 252. o.

kardinális-patrónusát 1471-ben pápává választották, így Wesselre gyors karrier várt volna; ő azonban, Erasmus-hoz hasonlóan, nem érzett ambíciót a vatikáni hivatalokhoz, többre becsülte a függetlenséget. Ezért, a pápa ama gáláns javaslatára, hogy bármit kérhet tőle, amit csak megadhat, Wessel meglepő választ adott: könyveket kért a pápai könyvtárból. A kapott könyvek egyike egy görög nyelvű evangélium volt, amelynek egy utánnymását használta munkájához Erasmus is.⁷⁸ Wessel, hazájába visszatérve, közreműködött a Fülöp választófejedelem védnöksége alatt újjászervezett heidelbergi egyetem fölvirágoztatásában. Mivel nem szerzett tudósi minősítést a teológiában, csak filozófiát és nyelveket taníthatott. A dominikánusok támadták Wesselt, Aquinói Tamásra vonatkozó kritikája miatt. A támadásokkal szemben Burgundi Dávid utrechti püspök védte meg, akit Wessel gyógyított meg egyszer, forró tejes fürdőjével... Sikeresek voltak Wessel egyetemi előadásai, melyek folytán a lux mundi titulust kapta. Ő maga azonban nem tisztelte a hangzatos tituluskat: "Aquinói Tamás doktor volt? Én is az vagyok. Tamás alig tudott latinul és ez volt az egyetlen nyelve. Én biztosan tudok három nyelvet. Tamás csak fantomként látta Arisztotelészt, én görögül olvastam őt, saját nyelvén."⁷⁹ Reneszánsz jellemre utal ez az öntudatos kijelentés, és az is, hogy a régiek olvasására buzdította a deventeri iskola egy későbbi vezetőjét, Ostendorpot, mivel szerinte a modern doktorokat hamarosan kiűzik szőrszálhasogató tanaikkal és talárjukkal egyetemben. Wessel öregkorára a groningeni közös élet testvéreinek otthonába került, halálos ágyán a székszis kísértette meg.

Rudolph Agricola (1443–1485) életéről viszonylag sokat tudunk, személyiségét elsősorban barátainak memoárjaiból ismerhetjük meg. Halála előtt egy évvel járt Deventerben, és Erasmusra mély benyomást tett, hogy hallgathatta az előadását annak, akit a tanultság csodájaként tiszteltek.⁸⁰ Agricola megfordult élete során Erfurtban, Kölnben, Löwenben, Paviában, jogot és retorikát tanult, tagja volt több humanista körnek. Egyedül azt sajnálta, hogy hét évig tanulmányozta a skolasztikus filozófiát, amelyből semmi haszna nem volt. Itáliát lelkesen szerette, mivel szerinte ott a litterae humaniores szinte a levegőben volt. H. Barbirius-tól és T. Gazától sokat tanult, Ferrarát a múzsák és Vénusz hazájának tartotta. Az itt gyűjtött kéziratok a heidelbergi könyvtárt gazdagították a későbbiekben. Humanista tudósként elsősorban a klasszikus irodalmat tanulmányozta, fordította, de volt városi

⁷⁸Bár Wessel nem kedvelte a tituluskat, őt is illették ilyenekkel: ellenfelei magister contradictionis-nak, csodálói lux mundi-nak nevezték.

⁷⁹Allen, i. m., 12. o.

⁸⁰Huizinga, i. m., 12. o.

titkár és tanított is. A bölcsészet tárgya Agricola szerint az örökkévalóság, amelynek tanulmányozása nemesíti a kutatót. A filozófia azonban csak közelíthet tárgyához, hiszen még a dolgok közt sem képes valós különbséget tenni. Korának filozófusi szörszálhasogatásait okolja, hogy az igazi filozófia, az erkölcs tan háttérbe szorult. Az erkölcs tekintetében csálhatatlan alap az isteni kinyilatkoztatáson alapuló Biblia. A nehézkes skolasztikus latinnal szemben az ékesszólást (humanista retorikát) tekintette a filozófia korszerűsítésének eszközüül, "De intentione dialectica" című művében. A nominalizmus és realizmus tekintetében közbülső álláspontot képviselt. A gondolkodásunk tárgyait egymástól megkülönböztető tulajdonságok általánosíthatók, a tárgyak csoportjára vonatkoztathatók. Az általános tehát az értelem működéséből származik, de a tárgyakra irányul. A tudomány az objektív létezők általánosságát kutatja, ha az értelemre irányulna, akkor képzelgés lenne az egész. Az általános az egyes dolgokban meglévő hasonlatosság, amely az emberi értelmén kívül is létezik, de az elme ismeri föl. Maradandó értéket képvisel Agricolának rövid nevelési traktátusa, a "De formando studio", melyet 1484-ben írt és Barbirius-nak címzett, kis elégtételként az antwerpeni tudósoknak, akik hiába várták, hogy köreikben tanulmányozza a görög nyelvet. Erasmus a saját teológiáját jelölő "philosophia Christi" kifejezést Agricolától vette át.

Alexander Hegius (1433—1498) görögül tanította Agricolát, de idősebb léte nem szégyellte maga is tanulni tőle. Bár igen puritán életet élt, mégis liberális tanító hírében állt. Nagy tisztelője volt a humanista tudományoknak, egész életét a tanításnak szentelte. Erasmus deventeri tartózkodása vége felé ő lett az iskola rektora, és az iskolát fiatal poéták nevelőintézetévé változtatta. Gyakran hivatkozott az itáliaiakra, akik "jobban szerették a gyermekeiket, semmint hogy káros és fölösleges dolgokat (skolasztikát) vernének a fejükbe". Hegius-ra a keresztény morál és pogány antik erkölcs itáliai egyeztetési kísérlete is hatott. Egy 1483-as löweni kiadásból ismerete L. Valla "Opus de vero bono"-ját, és az Agricolához írott levelében egyetértést lehet kiolvasni Valla nézeteivel — igaz, a művet eleve a hit apológiájaként fogta föl, és az ebbe nem illő részeket figyelmen kívül hagyta. Az emberek természetes céljának a felicitas-t tartotta. A korábbi nominalista törekvésekkel szemben a realizmus lett az iskolában uralkodóvá; Erasmus esetében ez a platóni hatást tükröző szemlélet később sem változott. Valla szinkretizmusa Hegius-on keresztül is hatást gyakorolt Erasmus-ra.⁸¹

⁸¹P. Mestwerdt, i. m., 155. o.

Nagyban hozzájárult az északi humanistákról való ismereteinkhez Anton Vrye iskolamester, aki Emerich-ben, Amszterdamban, Campenben és Alkmaarban tanított. 1477-ben publikált egy kötetet "Familiarium epistolarum compendium" címmel, melyben a humanizmus és katolicizmus rokonságát bizonyítani hivatott válogatást közölt Cicero leveleiből, Jeromostól, Symmachius-tól és az itáliai reneszánsz képviselőitől. Az utókor háláját azonban főleg azoknak a leveleknek a közlésével érdemelte ki könyve, amelyeket az adwerti akadémiai kapcsolatban álló tudósok váltottak egymással. Ezekből a levelekből tudjuk, hogy ezek a tudósok megfordultak Kues-ban is, ahol buzgón tanulmányozták a Cusanus-féle híres könyvtárat.⁸²

Nicolaus Cusanus (1401—1466) személyén keresztül nemcsak az északi és itáliai reneszánsz kapcsolódik össze, hanem a devotio moderna és a pápai főhatalmat megkérdőjelező reformjavaslat is. Cusanus tanulmányait a közös élet testvéreinek deventeri iskolájában kezdte, a humanizmussal a páduai egyetemen ismerkedett meg, barátja volt Lorenzo Vallának. Bíborosi titkárként és a pápák bizalmas barátjaként hatalmas könyvtárat gyűjtött össze, amely gazdag forrásanyag volt Észak humanistáinak. Cusanus-nak a "De Concordantis Catholica" c. műve egyházi reformjavaslatot tartalmaz, mely szerint a zsinatnak több hatalma van, mint a pápának. Ennek alapja az volt, hogy Cusanus kétségbe vonta az egyház világi hatalma szempontjából döntő jelentőségű, ún. constantinus-i adománylevél hitelességét. A legenda szerint, amikor Constantin császár államvallássá tette a kereszténységet, Szilveszter pápának ajándékozta Itáliát és az egész Nyugatot, maga pedig visszavonult keleti területeire: erről az állítólagos adományozásról hamisítottak a későbbiekben egy pontos dátumot is föltüntető iratot. Az okmány az idők során olyannyira jelentőssé lett, hogy kánonjogi alaptétellé vált. Cusanus a reformjavaslat kudarca után a pápai főhatalom hívévé lett, ami bíborosi, majd később püspöki kinevezést hozott számára. Cusanus teológiájában az ellentéteket, az isteni és emberi természetet egyesítő Krisztusnak jut döntő szerep, aki minden embernek mintaképe és a tökéletességet jelentő tudás megszerzésének segítője, a valláson belüli ellentétek kibékíthetőségének alapja. A híres adománylevél hamis voltát azonban filológiai érvekkel bizonyította be Cusanus egykori barátja, L. Valla...⁸³

⁸²A leveleket Allen közli idézett művében.

⁸³K. Jaspers: N. Cusanus; Haubst-Koch: Das Cusanus-Jubiläum.

RESÜMEE

Ferenc Bányai: Erasmus' Humanismus und die "devotio moderna"

Der Begriff Humanismus scheint heutzutage ein schillerndes Wort zu sein und hat viele, nicht selten gegensätzliche Bedeutungen. Der Autor versucht darum zwei Versionen des Begriffes humanitas zu rekonstruieren, einerseits seine Entstehung in der hellenistischen Kultur und andererseits bei Erasmus von Rotterdam, der nicht nur im Kreis der zeitgenössischen Humanisten, sondern auch im Urteil des späteren Zeitalters den besten Ruf gehabt hat. Der Begriff humanitas hatte, schon von Anfang an bei Cicero, zweierlei Bedeutungen, bezeichnete sowohl das Mensch-sein wie auch — ein Ideal — die griechische-römische Kultur. Die Rhetorik gewann die zentrale Bedeutung im Renaissance-Bildungssystem in Italien mit der Neubewertung der romanischen—lateinischen Kultur. In der vielfarbigen, synkretischen Philosophie der Renaissance fand auch die Orientierung für platonische, neuplatonische Schriften statt. Nach der Autors Auffassung ist auch humanitas (als Ideal) bei Erasmus eine Art des Platonismus und so ist, im Vereinigungsversuch des christlichen Moral mit der Kultur der Antikvität, repräsentiert. Der Autor ist der Meinung, dass die Reisen nach England für die geistige Entwicklung des Erasmus von grosser Bedeutung sind, besonders die Freundschaft mit Colet, Grocyn und Th. More. Das zeigt sich z.B. in Beurteilung der Reformation, Verhältniss zwischen Politik und Moral,

und in der Tatsache, dass Morus und Erasmus danach strebten, die humanistische Orientierung und die christliche Ethik gleichzeitig anerkannt zu machen. Für humanitas erasmiana — oder wie Erasmus seine Weltanschauung bezeichnet hat: Philosophia Christi — gilt auch der Kirchenvater Hieronymus als ein Vorbild in seines bibelphilologischen Werk und neben ihm der Italiener L. Valla, Professor für Rhetorik. Es gab aber noch eine Quelle für diese "Philosophia Christi", d.h. die sog. "devotio moderna". Diese mit der "nordischen Renaissance" stark gebundene Bewegung ist in 3 Richtungen geteilt: (a) die Windesheimer Kongregation; (b) Brüder des gemeinsamen Lebens; (c) die Beziehung zwischen der neugegründeten Kollegien und Mönchenordens. Der praktische Pietismus und die Methoden der humanistischen Erziehung waren für Erasmus einflussreich, nämlich die rhetorische Attitude, die theologisch orientierte Ethik und die Kritik der Scholastik R. Agricolas, ebenso die synkretische Philosophie und humanistische Bildung A. Hegius'. Die Erasmus-Forschung kann auch einige neue Aspekte gewinnen, wenn man die programmatische Schrift "Imitatio Christi" mit bestimmten Stellen der "Adagia" und "Colloquia familiaris" oder mit dem berühmtesten Werk Erasmus', "Lob der Torheit" vergleicht.

SHAKESPEARE FILOZÓFIAI TERMINUSAINAK LEXIKAI-SZEMANTIKAI ELEMZÉSE

Rot Sándor

Shakespeare állandó érdeklődése a világ kritikai értelmezése és az ember lényege iránt világosan kifejezésre jutott filozófiai szókincse és frazeológia azon elemeinek széles körű fölhasználásában, melyek szükségesek a filozófiai gondolatok, eszmék és fogalmak kifejezésére. A műveit elemző nagyszámú monográfia és tanulmány egész könyvtárat tesz ki, de — az ilyen hatalmas kritika ellenére — a lexikát, többek között a filozófiai terminusait behatóan elemző értekezések száma jelentéktelen. Köztük kell megemlíteni azokat a tanulmányokat, melyek az ún. "baconi elmélet" hatása alatt jöttek létre,¹ vagy azokat a munkákat, melyek Montaigne "A tapasztalatról" című művének hatását figyelték a "Hamlet" szókincsére.² A Shakespeare-kutatók tanulmányaiban sok érdekes megfigyelés található egyes lexémák, szakkifejezések vonatkozásában, mint például, nature, mind, wit, conscience, God. A leggyakrabban nemcsak a szakkifejezéseket vizsgálják, de az általuk kifejezett fogalmak tartalmát ("plane of content"³) is. Shakespeare művei nyelvezetének speciális szótárai (Bellamy, Forster, Canleef, Dice, Anions, Finn, Schmidt), a drámáit, szonettjeit érintő sok kommentár, mindez gazdag, de szétszórt anyagot nyújtanak. De sajnos filozófiai terminusainak lexikai-szemantikai elemzése, ami oly fontos műveinek eszmei-művészi megértéséhez, interpretálásához és fordításához, a Shakespeare-kutatás elhanyagolt része. Jelen munkámban megkísérlem a nagy avoni bárd drámáiban, elsősorban a "Hamlet"-ben — e legfilozofikusabb művében — használt humanista és reneszánsz filozó-

¹Lásd J. Robertson: The Baconian Heresy, London 1913; R. Theobald: Shakespeare Studies in Baconian Light, London 1901; W. Melsome: The Bacon — Shakespeare Anatomy, London 1945; A. Aronson: Psyche and Symbol in Shakespeare, Bloomington—London 1972.

²Lásd J. Feis: Shakespeare and Montaigne, London, 1884; G. Taylor: Shakespeare's Debt to Montaigne, Cambridge 1925; S. Türk: Shakespeare und Montaigne, Berlin 1931; L. Bági: "Montaigne and Shakespeare", Annales Univ. Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio Philologia Moderna, vol. XI (1980), 13—26. o.

³Lásd L. Hjelmslev: Omkring sprogteoriens grundlaeggelse, København 1943.

fiai szakkifejezéseknek "a valóság nyelvi tükörképei" és a dekódolási stilisztika⁴ szerinti valamint lexikai-szemantikai elemzése alapján tanulmányozni, milyen is a nagy drámaíró ezen filozófiai szakkifejezései monoszmáinak derivatív struktúrája,⁵ azaz, terminologizálásuk⁶ és alkotó alkalmazásuk révén, milyen filozófiai tartalommal töltötte meg a remekműveiben használt nature, mind, wit, reason, conscience, soul, death, God lexémákat.

A mai Shakespeare-kutatók egyre inkább hajlanak azon gondolat felé, hogy műveinek általános, leíró vizsgálata nem elegendő ahhoz, hogy a nagy drámaíró és költő halhatatlan alkotásainak eszmei-művészi értékeit föltárjuk. Ehhez nyelvi sajátosságait, vagyis a pragmatikai, szemantikai, emotív, szintaktikai információ⁷ nyelvi hordozóit, azaz szókincsét, nyelvtani jelenségeit, stílusa eszközeit, belső és külső irodalmi tényezőit komplex-szerűen kell tanulmányozni. Az általános Shakespeare-kutatások nagy hibája, hogy a költő világnézeteit, egyes eszméit és fogalmait mint valami statikusát, egyszer s mindenkorra adottnak tekintik. Az egyes szakkifejezéseket, apellatívákat, azok jelentését, vagyis azok pragmatikai, szemantikai, emotív és szintaktikai információ kisugárzásának "értékét" (Mandelbrot)⁸ elszigetelten, a modern szövegten (discourse analysis) és főleg a kohézió (Halliday, Hasan, Petőfi, Dressler) tanulságait mellőzve vizsgálják. Shakespeare műveinek szókincsét leginkább mint elszigetelt apellatívákat, szakkifejezéseket, szókapcsolatokat és frazeologizmusokat, ill. ezek konglomerátumát tekintik; filozófiai terminusait viszont vagy a középkor termékeként, vagy a reneszánsz kor következményeként, vagy Montaigne-től és Bacontól való átvételként, azok hatásaként adva ki. Ezért nem is kell csodálkozni, hogy Shakespeare-t sok kutató azzal vádolja, hogy filozófiai szakkifejezéseit következtetlenül használta, s filozófiai nézetei nagyon ellentmondásosak. Több mai Shakespeare-kutató azon fáradozik, hogy bebizonyítsa, hogy a középkor és

⁴A dekódolási stilisztika mivoltáról és módszereiről lásd S. Rot: "J. D. Salinger's Oeuvre in the Light of Decoding Stylistics and Information Theory", Studies in English and American, vol. 4 (ed. by T. Frank), Budapest 1978, 85–129. o.

⁵A monoszmákról és derivatív struktúrájukról lásd S. Rot: Problems of Modern British and American Slang, Budapest 1988, 17–19. o.

⁶Lásd S. Rot: "The Derivative Structure of Monosemes and Problems of Terminologizing and Determinologizing" (megjelenés alatt).

⁷Lásd A. Moles: Théorie de l'information et perception esthétique, Paris 1958; D. Nauta: The Meaning of Information, The Hague – Paris 1972; C. K. Ogden and I. A. Richard: The Meaning of Meaning, London 1948 (the 8th ed.; 1st ed. 1923).

⁸Lásd B. Mandelbrot: "On the Theory of Word Frequencies and on Related Markovian Models of Discourse", in: Structures of Language and Its Mathematical Aspects. Proceedings of Symposia in Applied Mathematics XII, Providence, Rhode Island 1961.

a reneszánsz között nincs eszmei különbség, s a humanizmus eszméi nem fej-
tettek ki jelentős hatást az avoni bárd filozófiai szókincsére és világnéze-
tére (Taylor,⁹ Reese¹⁰). Ezt a gondolatot W. Curry Shakespeare's Philosophi-
cal Patterns¹¹ című könyvében a végsőkig viszi. Így nyilvánvaló, hogy
Shakespeare művei filozófiai terminológiájának lexikai-szemantikai vizsgálá-
ta, amelyben a modern szövegtan, a dekódolási stilisztika módszereinek ret-
rospektív alkalmazása nagy szerepet játszik, nagyon aktuális.

*

Shakespeare filozófiai terminusainak lexikai-szemantikai mikrorendszeré-
ben¹² a nature lexémának nagy szerepe van.

Nature: "természet, (világ)mindenség, természeti
jelenség/erő" (OAM, 1232)

Az angol lexéma átvételének genetikai forrása a lat. natura, "természet",
történelmi forrása¹³ az óír nature. A korai újangol (1500–1700) "in-formái-
nak", vagyis monoszémáinak derivatív struktúrájának elemzése, a dekódolási
stilisztikai vizsgálatok megmutatták, hogy a reneszánsz kora döntő korszak a
nature lexéma funkcionális megterhelésének növekedésében, a filozófiai je-
lentésének terminologizálásában. A "Hamlet"-ben a nature terminus általános
filozófiai, morális, pszichológiai és esztétikai jelentésben funkcionál. A
dekódolási stilisztika módszereinek alkalmazása, jobb- és baloldali disztri-
búciónak lexikai-szemantikai elemzése megmutatták, hogy Shakespeare a nature
lexémát azon szövegösszefüggésekben használja, amelyekben világosan rene-
szánsz jelentéssel rendelkezik, mégpedig mint "a creative and generative
force of the universe" (a (világ-)mindenségnek alkotó és létrehozó ereje),
"the creator, the author" (az alkotó, teremtető) — pl. "I have thought some
of nature's journeymen had made men" (Azt gondolám, a természet valamely
napszámosa csinált emberkét; Ham. 3,2; vö. még Caes. 5,5; Lear 3,2; Cor.

⁹Lásd C. Taylor: "The Medieval Element in Shakespeare", The Shakespeare Association Bulle-
tin 1937, vol. 12, 21. o.

¹⁰M. Reese: Shakespeare. His World and His Work, London 1953, 457. o.

¹¹W. Curry: Shakespeare's Philosophical Patterns, Louisiana 1937.

¹²A "lexikai-szemantikai mikrorendszer" nyelvészeti mivoltáról és a Trier–Porzig–Weisger-
ber–Duchaček–Ufimceva-féle "mezőhöz" való viszonyáról lásd S. Rot: "Isosyntaxism in the
Languages of the Northern Part of the Euro-Asian Linguistic Area (Problems of Historical Syn-
tax)", Acta Linguistica Hung. 34 (1983), 72–98. o.

¹³A lexikai átvételek "genetikai forrása" és "történelmi forrása" közötti különbségről lásd
S. Rot: "Multilateral Contacts of Languages and Dialects in the Carpathian Linguistic Area and
Problems of Sociolinguistics", Grazer Linguistische Studien 9 (1979), 133–151. o.

5,4). Ezt látszik igazolni Shakespeare olyan állandó jelzői a nature szóra, mint creating, "alkotó"; forming, "alakító, formáló"; forging, "kovácsoló"; moulding, "megformáló" stb. Angol középkori írók ilyen kontextusban a nature lexéma helyett a God, "Isten"; Creator, "teremtő" terminusokat használják (Spencer, Marlowe). Azt a tényt, hogy a nature lexémát Shakespeare az "alkotó, teremtő" monoszémákkal bővítette ki és szemantikailag a Goddess, "Isten-nő" terminushoz relatív szinonimaként¹⁴ kapcsolta, a Ham. 3,2-n kívül a Lear 1,2; 1,4; Meas. 1,1; Cymb. 4,2; Wint. 2,3 mikrokontextusainak komplex-szerű elemzése is bizonyíthatja. A nature, "természet" lexéma ilyen filozófiai terminologizálása és megszemélyítése Shakespeare-t közelíti Brunóhoz. Vizsgálataim azt mutatják, hogy a nature, "természet" lexémát filozófiai terminusként Shakespeare a human life, "emberi élet" jelentéssel is kibővítette, és a mind, "elme, ész, értelem, értelmesség, intelligencia"; soul, "lélek"; life, "élet, emberi élet" és temple (body), "test" szavakkal megalkotott mikrokontextusokban használja. Ez arról tanúskodik, hogy Shakespeare a filozófiai nézeteivel megelőzte korát: vö. "For nature crescent doesn't grow alone..." (Mert nem csupán idomra és tömegre nő a természet; Ham. 1,3). Itt a nature, "természet" lexéma monoszémáinak dinamikus rangsorában az a szemlélet uralkodik, amelynek lényegét a természetről mint az ember fizikai, pszichikai és szellemi élettevékenységnek egységes alapjáról alkotott elképzelés képezi. Van alapunk föltételezni, hogy Shakespeare ebben az esetben Lucretius és Plinius Secundus nézeteit fejlesztette tovább (vö. Lucretius: De rerum natura 1,225; Plini Secundi Naturalis Historiae, § 13).

A lexikai-szemantikai elemzés megmutatja, hogy Shakespeare a nature, "természet" lexémát a use, "használat, (föl)használás, alkalmazás(a)" szóval egy mikrokontextusban lépteti föl. Ezzel is a nature, "természet" filozófiai terminust a morális kategóriákat visszatükröző monoszémákkal bővítette; pl. "For use almost can change the stamp of nature" (Mert képes a természet bélyegét / Kicserélni mintegy a szokás, lebírní; Ham. 3,4). De Shakespeare messze áll attól, hogy a nature, "természet" filozófiai terminust a use, "használat, (föl)használás, alkalmazás(a)" szóval egy mikrokontextusban alkalmazván, közelítse szemantikai kapcsolatukat a sin, "bűn, véték" és corruption, "elromlás, megromlás" lexémákkal, ahogy sok középkori filozófus és író tette. Nem fogadja el ugyanakkor a Rabelais által a nature "természet" monoszémáinak derivatív struktúrába belemagyarázott uncorrupted,

¹⁴A relatív szinonimáról lásd S. Rot: On Crucial Problems of the English Verb, Frankfurt am Main—Bern—New York—Paris 1988.

"romlatlan, feddhetetlen" és virtue, "erkölcsileg tiszta" jelentéseket sem. Az első Quartóban (1603) publikált "hibás" "Hamlet"-ben nem találkozunk a nature — use mikrokontextusi kapcsolattal, és a nature terminologizált filozófiai lexémának nincsenek még morális kategóriákat visszatükröző monoszémái. E monoszémák keletkezése valószínűleg a use szemantikai kisugárzása és "dokkolása" révén is történt. Itt Shakespeare lényegében folytatja a klaszszikus filozófia és különösképpen Arisztotelész hagyományait (vö. "natura enim simile quiddam est consuetudo" — Arisztotelész: Ars Rhetorica), és kapcsolódik mind Montaigne, mind Bacon eszméihez.

Lexikai-szemantikai vizsgálataim azt mutatják, hogy Shakespeare a nature, "természet" lexémát, filozófiai terminussá változtatása folyamán, az origin, birth, "eredet, kezdet" jelentést kisugárzó monoszémákkal bővítette. Ez az újszerű shakespeare-i jelentés még jobban kidomborítva funkcionál, amikor a nagy drámaíró szembeállítja a nature, "természet" terminust a fortune lexémával, amelyben a chance, circumstances, "véletlen, váratlan, előre nem látott körülmény"-t jelentő monoszémák dominálnak (vö. "being nature's livery or fortune's star" (Viselje bár mint természet jegyét, / vagy vakszerencse foltját; Ham. 1,4). Végül Shakespeare a nature, "természet" lexémát, filozófiai terminologizálása révén, a humanista esztétika egyik legfontosabb fogalmának szakkifejezésévé teszi (vö. "O'erstep not the modesty of nature" (A természet szerénységét által ne hágd; Ham. 3,2); "to hold the mirror up to nature" (a tükröt a természet elé teszi; Ham. 3,4). Itt a nature nem a tágabb értelemben vett "természetet" jelöli, ahogy gyakran interpretálják, hanem a human nature, human passions, "emberi természet, emberi szenvedélyek" jelentésben áll, minthogy emberi érzelmek kifejezéséről van szó. Shakespeare elsőként alkalmazza ezt a lexémát drámai műben ilyen esztétikai jelentésben, ami korának olyan gondolkodóival rokonítja, mint Philip Sidney (Apologie for Poetrie 1595) és Richard Puttenham (The Arte of English Poesie 1589), valamint Francis Bacon és Miguel Saavedra Cervantes.

A "Hamlet" után, a nagy Shakespeare alkotó munkája révén, az új esztétikai monoszémákkal gazdagított nature, "természet" lexéma kodifikált filozófiai terminussá válik, és shakespeare-i újszerű szemantikájában használják nemcsak az angol irodalomban (vö. Dryden: Preface to Tyrannic Love or the Royal Martyr 1669), de a világirodalomban is (vö. Boileau: Art Poétique III; Molière: "Misanthrope" I) stb. A shakespeare-i nature, "természet" terminologizált filozófiai szakkifejezés eszerint összhangban volt a reneszánsz humanista nézetekkel.

*

Mind, memory, thought, "emlékezet, emlékezés, emlékezőtehetség, gondolkodás" indoeurópai eredetű lexéma (vö. protoind. menti; szkr. mati; lat. menti, gen. mens; protogerm. muniz; óang. myne). A skolaszticizmustól gúzsba kötött középkorban a mind, "emlékezet, emlékezőtehetség, gondolkodás" lexémának nincsenek még az intellektust jelentő monoszémái, és a reneszánsz korban a terminologizálás útján éri el filozófiai jelentését. Shakespeare drámaiban, és elsősorban a "Hamlet"-ben, tovább erősíti filozófiai monoszémáit. Ahogy lexikai-szemantikai elemzésünk megmutatja, a nagy drámaíró ebben a terminologizált lexémában új filozófiai monoszémák bevonásával erősíti azt a gondolatot, hogy az ember legmagasabb szellemi, morális és eszmei tulajdonsága — az ész.

A mind szó a wit, reason, judgement lexémákhoz viszonyítva "ész, értelem, intellektus, gondolkodó lélek" jelentésű (vö. német "Geist"): "/.../ the inward service of the mind and soul" (az elme, lélek belszolgálata; Ham. 1,3). A középkorban a mind szónak — az intellect lexémától eltérően, amely a teológia és skolasztika egyik legfontosabb szakkifejezése — nincs filozófiai súlya. A "Hamlet"-ben az utóbbival nem találkozunk. Itt Shakespeare a mind szót a legnagyobb és legismertebb noble jelzővel ruházza föl. A mind filozófiai értelemben való analóg használatára találunk példákat Sidney-nél (Sonnet 71), Marlowe-nál (Tamburline), Sir John Davis-nél (Nosce Teipsum).¹⁵

A mind szó metaforikus használata teljesen érthető volt az Erzsébet-kori, a reneszánsz eszméket befogadó ember számára, és a "Hamlet"-ben a noble mind "nemes lelkű ész" kifejezés majdnem azonos a noble man, "nemes lelkű ember" szókapcsolattal. A mind mély filozófiai értelme, a soul, "lélek" lexémával relatív szinonima-jelentésben, legvilágosabban a "Hamlet" "To be or not to be" (lenni, vagy nem lenni) monológjában jut kifejezésre: "to suffer in the minds" (akkor nemesb-é a lélek, ha tűri; Ham. 3,1). Itt a mind terminologizált filozófiai szakkifejezésnek monoszémái szemben állnak a body, "test" lexéma monoszémáinak derivatív struktúrájával, s az ész mint olyan pszichikai és lelki erőt jelöl, amely képes megérteni és fölfogni az élet egész tragédiáját, fölismerni és elviselni a szenvedés egész mélységét (vö. még Macb. 3,2; Lear 3,6; valamint Vaux: The Grief of Mind stb.). Érdekes összevetni a mind és a heart, "szív" használatát man's emotional nature, azaz "az ember érzelmi természete" jelentésben. A magyar, német, francia, lengyel, cseh, román stb. nyelvekben nincs olyan kiterjedt jelentésű szó, mint

¹⁵Lásd M. Deutschbein: "Die Bedeutung von mind im 16. Jahrhundert", Anglia LXVII H. 2/4, 1942.

az angol mind. Ezért a magyar lélek, a német Sinn, Gemüt, francia âme, lengyel dusza, cseh duše, román suflet stb. szavakkal való átadása az adott esetekben teljesen igazolt. Másrészt a "Hamlet"-ben találkozunk a soul, "lélek" szónak a mind, vagyis "ész" relatív szinonima-jelentésével; vö. "With thoughts beyond the reaches of our souls" (sok rémes gondolatától, mely túlhaladja értelmünk körét; Ham. 1,4). Megvizsgálhatjuk a soul — mind bonyolult kölcsönkapcsolatait, egyéni értelmezésüket Shakespeare "Hamlet" és F. Bacon Maxims of the Law c. műveiben. A mind szón, a spirit, "szellem" monoszémával kibővítve, Shakespeare az emberi észet mint mindent átható alkotóerőt érti, ami határtalan a fejlődésben és a megismerés területén; vö. a mind impatient, "nem béketűrő elmét árul el" (Ham. 1,2). Következésképpen a mind közel áll a spirit lexéma monoszémáinak derivatív struktúrájához (vö. Ham. 3,2; 3,3). De Shakespeare, Lucretius-hoz hasonlóan, nem tulajdonít különös hangsúlyt az "ész" és "szellem" fogalmak elkülönítésének. A spirit, "lélek, szellem" szó a "Hamlet"-ben filozófiailag nem terminologizálódott, és így nem a jelentésben, hanem "az élet szeretetének" fiziológiai jelentésében van világosabban kifejezve: "that which pervades and tempers the whole nature" (az a jelenség, amely keresztülhatja és edzi az egész természetet;¹⁶ Ham. 3,2; 3,4).

A mind használatos morális jelentésben is, mint értelem — az emberi cselekedetek és viselkedésmódok kritériuma: "taint not thy mind" (elméd maradjon tiszta; Ham. 1,5). A "Machbeth"-ben a mind mint eternal jewel, "örökös ékkő" (Macb. 3,1) használatos, a "Cymbeline"-ben mint temple, "templom" (Cymb. 2,1). A "Hamlet"-ben a noble jelző a mind filozófiai szakkifejezéssel összekapcsolva "high moral quality"-t (magas erkölcsi jelleget) jelent.

A mind szó filozófiai jelentésének elterjedésére és elmélyülésére hatott általában a humanizmus és konkrétan közeli rokonsága a lat. mens és a gör. nousz lexémákkal. A "Hamlet"-ben ezt egyes esetekben ráadásul Lucretius szóhasználatának tradíciói is elősegítették; vö. a csaknem szó szerinti párhuzamokat: "For nature crescent does not grow alone / In thews and bulk; but, as this temple waxes, / The inward service of the mind and soul / Grows wide withal" (Mert nem csupán idomra és tömegben / Nő a természet; e templommal együtt, / Az elme, lélek belszolgálata / Szintén öregbül; Ham. 1,3). — "Praterae gigni pariter cum corpore, et una Crescere sentimus pariterque senescere mentem" (Lucretius: De rerum natura III, 451). — Vö. még ezt a

¹⁶Lásd J. Foster: A Shakespeare Word-Book, London 1900 (a spirit szócikk); G. L. Brook: The Language of Shakespeare, London 1976, 147. o.

disztichont Montaigne "A tapasztalásról" c. művével, Florio angol fordításában (1603); "The mind is with the body bred we do behold. It jointly grows with it, it waxeth old." — A mind szó három jelentésben: "ész", "lélek", "szellem" való használatakor Shakespeare kétségtelenül az új idő normáját követi.

*

A shakespeare-i wit < középang. wite, < óang. witan terminologizált filozófiai szakkifejezés visszamegy etimológiailag a protoind woid-, weid-, wid- (vö. szkr. véda, Veda, véttha, vidmá; gör. oída, oístha, oíde; lat. videre) szóra. Azonban a középkor volt a wit lexéma monoszémái teljes kibontakozásának periódusa, amikor szemantikája "ész, értelem, ítélőképesség", vagyis understanding (ném. "Verstand"), "megértés" sőt intellect monoszémái dominálni kezdtek. A wit kifejezés később elsőrendű fontosságából másodrangúvá vált, csak egyet jelölve az ember szellemi képességeiből (Ham. 2,2; 3,3; 4,5; 5,1). A wit jelentésének leszűkülése és átértékelése a "Hamlet"-ben tökéletesen tükrözi az érett humanizmus angol filozófiai szókincsében lezajló reális folyamatot. Ezt támasztja alá F. Bacon a New English Dictionary-ben (1623) és az Advancement of Learning-ben (1605). A wit leszűkülése a mind elterjedésével kapcsolatos, ami a soul, "lélek" szó átértelmezésével párhuzamosan ment végbe, mellyel a wit közvetlen kapcsolatban állt. A wit jelentése túl egyoldalúvá, tartalma szűkké vált ahhoz, hogy átfogja és kifejezze a megismerésre, filozófiai gondolkodásra, absztrakcióra irányuló, kivételes képességekkel rendelkező emberi értelem új fogalmát. A wit ekkor átadja helyét a reason-nek, ahhoz, hasonlóan, ahogyan a XIV–XVI. században a németben is a Verstand átadta helyét a Vernunft szónak.¹⁷

A reason, "józan ész, értelem", shakespeare-i terminologizált filozófiai szakkifejezésnek genetikai forrása a protoromán ratione, elsődleges történelmi forrása a lat. ratio (n-), közvetlen történelmi forrása az ófr. reisan ~ res(o)un; fr. raison (vö. még prov. razó; sp. razón; olasz ragione). E szó Shakespeare filozófiai szókincsének összetételében rendkívül fontos szerepet tölt be. Az avoni bárd ugyanis tágabb jelentésben használja: "értelem, ész" (ném. Vernunft): "the power of the mind by which we distinguish truth from falsehood, or good from bad and form correct ideas of things". A wittől eltérően, a reason lexéma az emberi ész elvonatkoztatására, mélyreható következtetések levonására vonatkozó képességét jelöli. A reason nagy filozófiai jelentőségét a következő példák fejezik ki: "What a piece of work is man!

¹⁷Lásd L. Kellner: Shakespeare Wörterbuch, Leipzig 1922 (a wit szócikk).

How noble in reason!" (S mily remekmű az ember! Mily nemes az értelme!; Ham. 2,2); "What is a man... / That capability and god-like reason" (Mi az ember ... / E képességet, ezt az isteni értelmet; Ham. 4,4; vö. még Ham. 1,4; 1,2; Meas. 5,1 stb.). A reason az ember legfontosabb szellemi tulajdonságát jelöli; "the guiding principle of the human mind in the process of thinking" (OED). Így nem véletlen, hogy a "Hamlet"-ben Shakespeare a legpozitívabb jelzőkkel ruházza fel a reason filozófiai terminust; úgymint noble, "nemes" (Ham. 2,2; 3,1); most sovereign, "felséges" (Ham. 3,1); god-like, "istenti" (Ham. 4,4). Egyes esetekben a reason a mind szinonimája, az emberi ész egésze fogalmának kifejezésében. A reason szó hasonló használatára találhatunk példákat Baconnál, Sidneynél stb. A középkorban az angolban a reason szó az emberi ész egyik legfontosabb tulajdonságát jelölte. Az antihumanizmus képviselőinél a reason szónak nincs világosan kifejezett, nem teljes értékű és negatív jelentése, a faith, "bizalom, hit" antonimájaként értelmezve. A "Hamlet"-re jellemző a man, "ember, férfi"; beast, "állat, barom"; reason, "józan ész, értelem" lexémák szemantikai "konfrontációja". Shakespeare a reason szóval azt a tulajdonságot jelöli, ami elsősorban megkülönbözteti az embert az állattól (Ham. 2,2; 4,4; 1,2). Kutatásaim azt mutatják, hogy itt számolnunk kell a klasszikus antik filozófia hatásával. (Vö.: "Sed inter hominem et belluam hoc maximae interest... Homo autem, quod rationis est particeps..."; Cicero: *De Officiis*.)¹⁸ Montaigne: "A tapasztalásról" c. művében is találunk meggyőző analógiákat. Idővel a man — reason — beast összefüggés Locke-nál elvi jelentőségre tesz szert (Locke: *Essay concerning Human Understanding* 1690). A shakespeare-i reason terminologizált filozófiai szak kifejezés közel áll a judgement lexéma monoszémáihoz, "ész", "értelem", "the faculty of discerning truth" jelentésben; vö. "Divided from herself and her fair judgement, / Without the which we are pictures, or mere beasts" (Megváltva ép esztől, mely ha nincs, / Az ember írott kép, avagy barom; Ham. 4,5).

A reason konnotációja a will, "akarat" monoszémáival összefüggésben lép föl, ami igen jellemző azon időszak filozófiai szókincsére, ahol a reason olyan morális erő fogalmát fejezi ki, mely képes (vagy nem) megkülönböztetni a jót a rossztól és ellenállni (vagy nem) a vágyak és szenvedélyek pusztító hatásának: vö. "and reason panders will" (s az ész a vágyaknak kerítője lesz; Ham. 3,4). A reason közel áll a judgement lexéma monoszémáihoz (Ham. 3,2), a

¹⁸Lásd R. Eucken: *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879; S. Rot: "Shakespearean Philosophical Terms in the Light of Stylistics of Decoding" (megjelenés alatt).

choice-hoz (Ham. 3,4), a willhez, az appetite-hoz (Ham. 1,2), affection-höz (Ham. 3,1), bloodhoz (Ham. 4,4), sense-hez (Ham. 5,1). Az ideális állapot a reason, judgement és will, blood harmonikus kombinációja: vö. "blessed are those / Whose blood and judgement are so well commingled" (s áldott az, ki-nek / Vérével úgy vegyült ítélete; Ham. 3,2).

A reason, "érvelés, indok" jelentésben, közeledik a discourse of reason, "egy oktalan" (Ham. 1,2) vagy röviden — discourse (Ham. 4,4) lexémához. Ha a reason "the faculty of understanding"-et jelent, akkor a discourse "the faculty of reasoning"-et. A discourse of reason jelentésének teljesebb föl-tárása érdekében Shakespeare ezt a looking before and after "előre és hátra tekint" szókapcsolattal magyarázza, ami "remembering and planning"-ot je-lent. A discourse of reason ellentétéként a "Hamlet"-ben a bestial oblivion, "bestiális feledés" (Ham. 4,5) szókapcsolat lép föl. A discourse of reason, "az értelem társalgása" kifejezéssel a drámairodalomban nagyon ritkán talál-kozunk. Egyes vélemények szerint a kifejezés Shakespeare szóalkotásának eredménye. De ez nem felel meg a valóságnak, mert Bacon On Squire's Conspi-racy (A földesúr összeesküvése) c. pamfletjében egyszer, az "On Experience"-ben (A tapasztalásról) többször (I, XX; II, XXXIII. fejezetek) találkozunk vele. Hobbesnál ez a kifejezés a "mental discourse" (Leviathan, Bk. 1, Ch. 3) kevésbé változó formában található meg. A reason szó filozófiai jelenté-sének növekedése és kiemelkedése a "Hamlet"-ben elsősorban a reneszánsz kori szóhasználatnak felel meg.

*

A reneszánsz korának beköszöntével a középkor és a régi eszmék nem tűn-tek el nyomtalanul. A középkori gondolkodás egy sor fogalma, eszméje, gya-korlata — és ezzel együtt átadásuk lexikai-szemantikai eszközei — a huma-nista filozófia örökségébe kerültek, s idővel új tulajdonságokra, új jelen-tésre vagy jelentésárnyalatra, új tartalomra tettek szert.

A shakespeare-i conscience, "lelkiismeret, öntudat" terminologizált fi-lozófiai szakkifejezés etimológiailag a lat. conscientia szóra mint az át-vétel genetikai forrására és az ófr. conscience szóra mint történelmi forrás-ra megy vissza (XIV. sz.; vö. prov. conciencia, sp. conciencia, ol. con-scienza). A conscience mint terminologizált filozófiai kifejezés lexikai-szemantikai sajátosságai teljes mértékben kibontakoznak a híres "To be or not to be" monológban; vö. "Thus conscience does make cowards of us all"

(Ekképp az öntudat belőlünk mind gyávát csinál; Ham. 3,1).¹⁹ E szakkifejezés lexikai-szemantikai értelmezésétől függ a világirodalom egyik legismertebb monológjának filozófiai hangvétele. Sok kutató úgy gondolja, a conscience itt nem "lelkiismeretet" jelent, hanem "öntudatot"; consciousnesst, "tudatosságot"; reasoninget, "okoskodást, érvelést, okfejtést"; thoughtot, "gondolkodást"; considerationt, "megfontolást"; judgementet, "ítéletet"; meditationt, "elmélkedést, merengést"; reflectiont, "elgondolást" — a német Bewusstseint, Denkent, Bedenkent, Nachdenkent, Vorstellungot, betrachtende Vernunftot stb. Mások mint "lelkiismeretet" (ném. Gewissen) értelmezik. Ez a meghatározás kevésbé népszerű. De a monológ beható lexikai-szemantikai elemzése lehetővé teszi e szónak morális értelemben, mint scruples of conscience való vizsgálatát. Sok kutató a conscience mint "lelkiismeret" értelmezésére különösen a coward, "gyáva" szóval való kapcsolatában világított rá. Azzal érveltek, hogy Shakespeare-nél nem találunk példát rá, hogy a conscience "öntudat" jelentésben azt a gondolatot fejezné ki: az öntudat gyávaságot szül. Nincs erre példa ezen időszak egész angol irodalmában sem. Viszont egész sor példát találunk Shakespeare-nél arra, hogy a conscience a coward szóval összekapcsolva "lelkiismeretet" fejez ki. Vö.: "Conscience is but a word that cowards use, / Devised at first to keep the strong in awe" (Rich. 5,3); "Conscience ... is a dangerous thing; it makes a man coward" (Rich. 1,4); "What, art thou arfraid? ... Not to kill him ... but be damned for killing him... Faith, some certain dregs of conscience are yet within me" (Rich. 1,4). Következésképpen a conscience a monológban is "lelkiismeretet" jelöl "Christian conscience" jelentésárnyalattal, mivel Shakespeare nyíltan negatív értelemben használja, ami az egész monológnak "vallásellenes" jelentést kölcsönöz. Így fogta föl ezt legalábbis Voltaire, aki scrupule-ként fordította ezt a szót a religionnal szinonim jelentésben.²⁰ Ennek alátámasztását a negyedik fölvonásban találjuk meg, ahol hasonló eszmei tartalom hasonló lexikai eszközökkel van kifejezve: "To be...": conscience -- coward -- thought — will (Ham. 3,1); "How all occasion": craven — scruple — coward — thought — will (Ham. 4,4). Itt a craven scruple "conscience which renders Hamlet coward"-ot jelent. Végül az ötödik fölvonásban ismét találkozunk a conscience szóval, és jelentése itt senkiben sem hagy kétséget: egyértelműen "lelkiismeretet" jelöl.

¹⁹Lásd erről Kéry L.: "Talán álmodni: Ez a bökkenő", Nagyvilág 1984. évf. 6. sz., 898—913. o.

²⁰Lásd Oeuvres Complètes de Voltaire: Mélanges III, Paris 1879, 202. o.

Általában e példák nem állnak kölcsönös összefüggésben az előzőkkel, bár egymás közt egy és ugyanazon motívummal kapcsolódnak: "Is't not perfect conscience, / To quit him with this arm?" (nem lélekbe jár; / Hogy megfizessek e karral neki?; Ham. 5,2). Guildensternről és Rosencrantzról, akinek halálában bűnös volt, Hamlet azt mondja: "They are not near my conscience" (egyik se nyomja lelkem; Ham. 5,2). Egyes kritikusok látják ezt a kölcsönös összefüggést, de a conscience használatában mutatkozó ellentmondással magyarázzák, ami azonban nem helytálló. A lexikai-szemantikai elemzés, a szövegelmélet mutatja, hogy itt a conscience másképp hangzik, minőségileg más jelentésárnyalatban használja Shakespeare: egyszerűen human conscience-et jelöl, s a lelkiismeret mint morális erő új, humanista fogalmát fejezi ki, ami teljes egészében megszabadult a középkori filozófia régi asszociációitól és eszméitől. Ily módon a conscience a "Hamlet"-ben "lelkiismeret" jelentésben használatos, az alapjelentés két árnyalatával: Christian conscience és human conscience. "Öntudatként" való meghatározására a XIX. századnak az öntudat negatív szerepéről, Hamletnek az akaratereőre vonatkozó elmélkedéseiről alkotott ismert koncepciója hatott.

✱

A shakespeare-i soul "lélek" terminologizált filozófiai szakkifejezés genetikai forrása a protogerm. saiwalō (vö. még gör. ailōsz, "gyorsan mozgó" < protoind. saiwolos; óang. sawol ~ sāw(e)l; gót saiwala, ófríz sēle, óskand. sála ~ sál, ósvéd sial ~ siel; ószász sēola, ófel. sē(u)la; holl. ziel). A kutatók figyelmét különösen az a rész kelti föl a "Hamlet" első fölvonásában, ahol a soul, "lélek" nyíltan hagyományos teológiai jelentésben használatos: "the immortal and immaterial part of man", "the immortal spirit" — azaz a lelket mint halhatatlant és természetfölöttit jelöli: "... as for my soul ... being a thing immortal" (s a lelkem ... mely halhatatlan lény; Ham. 1,4).

Nem lehet csodálkozni azon, hogy a "Hamlet" filozófiájának sok kutatója állandóan idézi és magyarázza ezt a részt, különös hangsúlyt fektetve a soul lexémára és immortal jelzőjére, mint egyedüli és végső anyagra, amiből következtetést lehet levonni Shakespeare szókincsének középkori jellegéről és Hamletjének a lélek halhatatlanságába vetett hitéről. Itt különösen meggyőző az egy és ugyanazon fogalommal kapcsolatos szókincs tanulmányozásához való egyoldalú hozzáállás elégtelensége. Teljesen törvényszerű és elkerülhetetlen az olyan összefüggések összehasonlítása, melyekben a soul és quintessence, "lélek" szavak használatosak, minthogy mindkét esetben az emberi lélek filo-

zófiai értelemben vett természetének leírásáról van szó. Emlékezzünk, hogy Hamlet monológja az emberről, annak nagyságáról és szépségéről a következő szavakkal fejeződik be: "... and yet, to me, what is this quintessence of dust?" (És mégis, mi nekem ez a csipetnyi por?; Ham. 2,2). Itt a quintessence, mint a soul is, lelket jelent, azaz az ember mint élőlény szellemi lényegét. Baconnál a fifth essence szintén spirit "lélek, szellem"; soul "lélek" jelentésű: vö.: "four mutable elements, and one immutable fifth essence" (Essays). Cotgrave szótára, amely Shakespeare életében jelent meg, a quintessence szót mint "the soul or spirit"-et²¹ határozza meg. Johnson szótára a soul ilyen jelentéseit adja meg: spirit, essence "lényeg", quintessence.²²

E szó monoszémáinak széles körű disztributív elemzéséből látható, hogy a quintessence-ot az of dust "por" meghatározás kíséri, és ily módon a quintessence of dust "csipetnyi por" szókapcsolat itt a lélek mint a "porszemekből álló kvintesszencia" fogalmát fejezi ki. Tehát a "Hamlet" drámában Shakespeare két terminologizált filozófiai lexémát használ a "lélek"-fogalomra: soul és quintessence. De ezek két ellentétes jelző kíséretében lépnek föl: soul immortal — quintessence of dust, és így nem abszolút szinonimák.

Amíg a soul a lelket mint "halhatatlant és természetfölöttit" jelöli, a quintessence mint "halandót és természetest". Ebben nincs ellentmondás, mint-hogy Shakespeare a quintessence lexémát időrendben később használja, amikor már Hamletnek a lélekről alkotott elképzelése mondhatni bizonyos fejlődésen ment keresztül. A soul-tól eltérően a quintessence olyan szövegösszefüggésben használtatik, melyben Shakespeare a legteljesebben fejezte ki az ember lényegének magyarázatát. Érdekes itt Shakespeare következetessége a filozófiai szakkifejezések használatában. A nagy drámaíró a "Hamlet" folió-kiadásában törölte a soul-al kapcsolatos sort Hamletnek halála előtti utolsó megnyilatkozásában: "Heaven receive my soul" (a menny fogadja be lelkem; első Quarto 1603). Ez a tény önmagáért beszél. Még az ateista Marlowe-nál is így szól a haldokló Faust: "Assist me, sweet God, and receive my soul" (Segíts rajtam, édes Istenem, fogadd el lelkemet; 5,2), ahol is a soul vallásos jelentésben használatos, és minden megnyilatkozás a konvencionális befejezés jellegét hordozza.

*

²¹Lásd R. Cotgrave: The Dictionnaire of the French and English Tongues, London 1611 (1950-ben reprintként újból kiadták).

²²Lásd S. Johnson: A Dictionary of the English Language, London 1785, vol. II. (a soul szócikk).

A shakespeare-i death, "halál" terminologizált filozófiai szakkifejezés etimológiailag visszamegy a protogerm. daubuz. > óang. dēab > közé pang. deth (vö. még ófríz dāth; ószász doð; óskand. dauðr; gót daupus; ófeln. tōð; ném. Tod). Az "ember" nagy humanista eszméje a halál problémáját a reneszánsz filozófiájának egyik legégetőbb problémájává változtatta (Bacon: On Death, Of Death). Ebben a viszonylatban a "Hamlet" sem kivétel. A "To be or not to be" monológból, amelyben a halál lényegének megértése fontos helyet foglal el, látható, hogy e jelenség jelölésére a nagy drámaíró a death szót használja: "...but that the dread of something after death, / The undiscover'd country ... but that sleep of death..." (Ha rettegésünk egy halál utáni valamitől — a nem ismert tartomány...; mi álmok jönnek a halálban; Ham. 3,1). A monológból következik, hogy jelentésbelileg a sleep, "álom" szó, mint a halál szemléletes megjelölése közeledik a death filozófiai terminushoz. E közeledés alapján abban az elképzelésben áll, hogy a halál nem az emberi lét vége, hanem az élet egy álom formájában folytatódik. Ezért a monológban a death, "halál" és life, "élet" szavak összevetése (Ham. 3,1, 69; 3,1, 77) igen viszonylagos, minthogy a death, "halál" jelentése azonos az after-life, "élet után", eternal sleep, "örök álom" jelentésével. A sleep használatával a vizsgált jelentésben alig találkozunk a középkorban — új és merész volt hát azon kor számára ("an abominably Christian sentiment").²³ (Vö. Meas. 3,1; Macb. 2,3; Cymb. 2,2; Temp. 4,1). Az undiscovered country, "nem-ismert tartomány" frazeológiai szókapcsolat — a death lexikai fölváltása, amely a halál-utáni állapotot, a másvilági "terra incognitá"-t jelöli. Maga a példa igen jellemző a messzi utazások és nagy földrajzi felfedezések korára. A Hamlet-monológban a death, "halál"; sleep, "álom"; undiscovered country, "nem ismert tartomány" kifejezések használatát illetően, mindennek alapján, nyomós okunk van föltételezni Platón Apológiájának hatását. Közeli párhuzamot találunk Montaigne-nél (i. m. III, 12) is, mivel az anéantissement, "megsemmisülés" szót Florio e mű angol fordításában (1603) consummationként adja át, ugyanolyan jelentésben, mint a Hamlet-monológban is. Mellesleg Montaigne "A tapasztalásról" c. művének fordítása az egyetlen napjainkig megmaradt könyv Shakespeare saját kezű aláírásával és bejegyzéseivel. Az Apológiából idézett rész pedig igen népszerű volt a klasszikus filozófiában; fordításait és újra-leírását megtaláljuk Cicerónál (*Tusculanae Disputa-*

²³Lásd J. Baldwin: Shakespeare's small Latine and lesse Greek, Urbana State University 1944, vol. II, 602. o.

tiones), Plutarkhosznál (Consolatio ad Appolinarium), Xenophónnál (Cyropaedia) stb. Shakespeare megismerkedett velük.

Az eternity, "örökkévalóság" szót Death, immortality jelentésben is vizsgálják: "All that lives must die, Passing through nature to eternity" (Ham. 1,4). A vizsgált szókincs a különbségek ellenére azt a fogalmat fejezi ki, ami a legközelebb áll a halálról mint az emberi élet viszonylagos befejeződéséről alkotott elképzeléshez.

De a "Hamlet" továbbmegy e jelenség értelmezésében, s ez a fejlődés hatott kifejezésének lexikai eszközeire. "Alexander died... returneth into dust. Imperious Caesar, dead and turned to clay..." (Sándor meghalt... porrá vált. Fejedelmi Caesar ... a föld röge lett; Ham. 5,1). Itt a sleep, "álom" szót nem használja, és a hozzá hasonlóknak sincs nyoma. Előtérben a halál olyan szinonimái állnak, mint dust "por", clay "agyag", loam "agyag" stb., melyek jelentése nothing "semmi", nothingness "nem-létezés". A to die "meghalni" ige már nem azonos a to sleep "aludni"; to be returned into dust-ot, "porrá lenni"-t jelöl, hasonlóan a deadhez, ami a to be turned to clay-nek, "agyaggá válni" felel meg. A dust, clay használata ilyen jelentésben nem új a filozófiában: Shakespeare itt "ateista" értelemben használja őket, minthogy nemcsak az emberi test, hanem a lélek, az egész lét összeomlásáról van szó (vö. a quintessence of dust kifejezést a lélek mint halandó, átmene-ti jelenség jelölésére). E szimbólumok a "Hamlet"-ben meg vannak fosztva a lélek halhatatlanságáról és a valamilyen formában létező másvilágról alkotott elképzelésekkel kapcsolatos legkisebb asszociációtól is. A "temető-jelenetben" teljesen elfogadható Lukianosz hatása a tartalomra, amit a nagy lexikai és frazeológiai hasonlóság, valamint a gondolat közös irányvonala is tanúsít. Hasonlóságot találunk továbbá Marcus Aurelius és különösen Giordano Bruno műveivel: jellemző a silence "csend" mint death "halál" lexéma megfelelő relatív szinonimájának használata a második Quartóban (1604--1605) és az első Folióban (1628) is, Hamletnek halála előtti megnyilatkozásában: "The rest is silence", (A többi, néma csend; Ham. 5,2), aminek helyén az első vagy "rossz" Quartóban (1603) "Heaven receive my soul" (Lelkem fogadja be a menny) áll. A silence "csend" itt kivételesen mély filozófiai jelentőségre és hangzásra tesz szert, minthogy a halál végleges gondolatát és a túlvilági élet eszméjének tagadását foglalja magában, amihez Hamlet végül is eljut. Ebben Shakespeare közel áll Lucretius-hoz, az id. Plinius-hoz és Senecához, akik számára a mors "halál" ismeretesen nilt, nihilt, "semmit" jelentett.

Ily módon a shakespeare-i "halál" fogalom fejlődési útjának mérföldköveit a "Hamlet"-ben logikusan a következő szavak jelzik: eternity "örökké-

valóság" (Ham. 1,2) — sleep "álm", undiscovered country ("nem ismert tartomány" Ham. 3,1) — dust "por" (Ham. 5,1) — silence "csend" (Ham. 5,2). Ha Shakespeare a halálról vallott filozófiai nézeteiben a "Hamlet" 1-3 fölvonásokban Platónhoz és Montaigne-hez állt közel, akkor e nagy dráma ötödik fölvonásában, mint láttuk, Lucretius-hoz, Lukianoszhoz, Brunóhoz.

A shakespeare-i god, God, "isten, Isten" mint lexéma etimónja a proto-germ. guđ > óang. god (vö. még ófríz god; ószász god; ófeln. got; gót gub; ném. Gott). Ezt a lexémát a shakespeare-i művekben dominánsként lehet tekinteni a többi szinonimái közt, melyek az istent mint "természetfölötti, isteni erőt" jelölik. De a "Hamlet"-ben nem találunk olyan példákat, ahol a God teljes értékű filozófiai fogalomként lenne használatos. Rendszerint szokványos, hétköznapi jelentésben, a tartalom szempontjából jelentéktelen szövegösszefüggésekben, általános kifejezésekben és szókapcsolatokban jelenik meg (Ham. 1,1; 2,2; 1,2; 4,5). A God szó a "Hamlet"-ben filozófiailag nem terminologizált, viszonylag ritkán használatos — amit Shakespeare életművének sok kutatója sajnál. A teológiai szókincs passzív használatára a drámaíró műveiben főleg Otto Jespersen fordított figyelmet. Azon próbálkozások (Clark), melyek a God szó iránti különös tiszteletével, reverence igyekeztek magyarázni e tényt, nem meggyőzőek, amiről a szónak fogadkozásokban és káromkodásokban való megléte is tanúskodik (Ham. 2,2; 3,2 stb.). Ebben az értelemben Shakespeare jelentősen különbözik Bacontól, aki pl. a New Atlantis-ban nagyon gyakran használ ilyen szavakat, mint God, Christ, Lord of Heaven, Jesus. Ami a God, "Isten" szót a "Hamlet"-ben illeti, használata Hamlet egyes klasszikus színezetű megnyilatkozásaival magyarázható, és nincs a Baconéhoz hasonló különleges jelentése.

A God szinonimája a "Hamlet"-ben a szubsztantivált the Everlasting, "Örökkévaló" melléknév, the supreme being, "a legfőbb lény" jelentésben; vö.: "Or that the Everlasting had not fix'd / His canon 'gainst self-slaughter! O God..." (Vagy mért szegezte az Örökkévaló / Az öngyilkosság ellen kánonát? Ó, Isten...; Ham. 1,2). A meghatározás bizonyos abszolút használattá alakulása rámutat e szakkifejezés igen széles körű és meghatározhatatlan jelentésére. Az utópisták istenség-meghatározásában (a kereszténységgel való megismerkedésükig) pl. az everlasting csak az egyik a godlie powre, "isteni hatalom" sok meghatározásából; pl. "a certane godlie powre unknown, everlasting, incomprehensible, inexplicable ... disposed through out the worlde" (egy bizonyos isteni hatalom, amely ismeretlen, örökkévaló, megfoghatatlan, megmagyarázhatatlan... világszerte elrendezve; Morus: Utopia).

Az összehasonlítás rámutat, hogy a the everlasting Shakespeare-nél, mint a godlie powre Morus-nál, panteista értelemben magyarázandó. Ezt alátámasztják az első Quarto (1603) adatai, ahol az idézett rész helyett "That the universal globe of heaven / Would turne all to a chaos" (A menny egyetemes világa / Mind káosszá válna; Hamlet, The First Quarto 1603) áll.

A "Hamlet"-ben nem olyan világosan teologizáltak e szavak, mint Baconnél (the everlasting Father), Hookernél (everlasting God) stb. A "to be or not to be" monológból eltávolított an everlasting Judge, "az örökkévaló bíró", vagyis az első Quarto (1603) kifejezése is azt bizonyítja, hogy Shakespeare igyekezett megszabadítani a drámát a teológiai szókincstől.

A the Everlasting és a canon, "kánon" szavak megléte az adott szövegösszefüggés eszmei tartalmának figyelembevételével lehetőséget ad Montaigne "A tapasztalásról" c. munkájával való igen közeli párhuzam megvonására (11,3). És bár Montaigne a Dieu szót használja (canon helyett lois-t találunk), nála ez itt nem a keresztény Istent jelenti, hanem a klasszikus-antik értelemben vett istenséget. Itt példákat hozhatunk Cicerótól (Tusculanae Disputationes, Somnium Scipioni), valamint E. Spensertől stb. Egyébként az öngyilkosság elleni "isteni kánonról" nincs említés a Szentírásban. Következésképpen Shakespeare-nél the Everlasting olyan istenség fogalmát fejezi ki, ami közel áll a határtalan és örökké létező világ eszméjéhez, és nem teológiai, hanem panteista jelentésben használatos. Az everlasting melléknév abszolút használatát illetően Shakespeare eljárása sok filozófuséhoz hasonló (vö. the Indefinite, the unconditional stb. — "meghatározatlan", "föltétlen"). Később a Goddal összefüggésben vizsgálták a he névmást is: "Sure he, that made us with such large discourse" (Bizonynal, aki ... okos ésszel alkotott; Ham. 4,4) — a "Hamlet"-ban kisbetűvel írják.

A vizsgált lexikában tehát a God szót az avoni bárd nem használta teológiai vagy filozófiai jelentésben. Ezt a funkciót a the Everlasting "az örökkévaló", he "ő" teljesíti, ami az isten, helyesebben mondva valamilyen távoli, meghatározhatatlan és ismeretlen istenség, una divinita ignota (Croce) eszméjét adja. A "Hamlet"-ben vizsgált szavak teologizálásához nincs elegendő alapunk. Passzív használatuk a szerző vallási szkepticizmusát föltételezi. De, mint láttuk, Shakespeare nem tudott teljességgel megszabadulni a God és a hozzá hasonló szavak vallási jelentésárnyalataitól.

A "Hamlet"-ban más speciális sajátosságok közt, a filozófiai szókincs vezető helye és vele a mű kivételesen gazdag filozófiai tartalma a szerző mély filozófiai ismereteinek eredménye. Az elemzés lehetőséget nyújtott a "Hamlet" jelentőségét és filozófiai szókincse használatát illető rendszer és

törvényszerűség megállapítására, aminek formális megjelenése e lexikának szerves kölcsönkapcsolatban lévő csoportokra oszthatása. A filozófiai lexika és frazeológia e rendszerének sajátossága abban áll, hogy összetétele szorosan kapcsolódik a "Hamlet" világnézetéhez, ami bonyolult, ellentmondásos és átmeneti időszakban jött létre és fejlődött ki. De Shakespeare a "Hamlet"-ben pontos és következetes volt a filozófiai lexika és terminológia fölhasználásában. Ily módon a "Hamlet" filozófiai szókinccse nem mint valami statikus, elszigetelt és kaotikus, hanem mint egységes lexikai-szemantikai mikrorendszer áll előttünk.

RÖVIDÍTÉSEK

Caes. = Julius Caesar	OED = The Oxford English Dictionary (ed. by C. T. Onions), vol. I—XII with Supplement and Bibliography, Oxford 1933
Cor. = Coriolanus	ófeln. = ófelnémet
Cymb. = Cymbeline	ófr. = ófrancia
fr. = francia	ol. = olasz
gen. = genitívusz	óskand. = óskandináv
gör. = görög	protogerm. = protogermán
Ham. = Hamlet	protoind. = proto-indoeurópai
holl. = hollandi	prov. = provençal
középag. = középagol	Rich. = King Richard III. (III. Richard)
lat. = latin	sp. = spanyol
Lear = King Lear (Lear király)	szkrt. = szanszkrit
Macb. = Macbeth	Temp. = The Tempest (A vihar)
Meas. = Measure for Measure (Szeget szeggel)	Wint. = The Winter's Tale (Téli rege)
ném. = német (felnémet)	
OAM = Ország László: Angol—Magyar Szótár	
óang. = óangol	

SUMMARY

Sándor Rot: A Lexico-Semantic Analysis of Shakespeare's Philosophical Terms

Great is the role of Shakespeare's oeuvre in the critical analysis and reinterpretation of the essence of human history and understanding the nature of human life.

This is why in our disturbed age, "full of sounds and fury" but in fact "out of joint" there is in Hungary, as elsewhere in the world a serious attempt to find in Shakespeare's philosophy, and his approach to eternal questions of morality in particular, satisfactory answers to crucial problems contemporary mankind is facing.

Great are the successes modern Shakespearean studies have achieved. But in spite of this some controversies have come recently

to the surface, mainly concerning the philosophical views put forward by the Great Bard of Avon.

A stringent sifting of earlier ways in treating some aspects of Shakespeare's philosophy, combined with a thorough lexico-semantic and distributional analysis of the "derivative structure of monosemes", i.e. "the plane of content" (L. Hjelmslev) of the words nature, wit, mind, conscious, reason, death, God, etc. functioning in his immortal dramas and sonnets has helped us to take an insightful look into the process of turning them into philosophical terms (the process of terminologizing).

Applying the theory of reflection in lexical nomination which helped us to rule out "linear causality" and using the procedures of stylistics of decoding we made an attempt to deduce from the pragmatic, semantic, affective, sigmatic, and syntactic in-

formation Shakespeare's philosophical terms are radiating the essence of his views on human being, life, death, God and so on.

Shakespeare's philosophy was basically in accord with the lofty ideas of Renaissance, and in many aspects even developing them.

DOKUMENTUM

BEVEZETÉS

Elöljáróban: a misztikát az alábbiakban filozófiai módon törekszem értelmezni, s ezért figyelmen kívül hagyom a kifejezés olyan variánsait, amelyek valami irracionálisra, különleges élményekre, víziókra vagy okkult ismeretekre hivatkoznak — számomra ez tűnik adekvát megközelítésnek mind Eckhart mester, mind pedig Lukács György gondolatvilága esetében.¹ Az eckharti írásokkal Lukács föltehetőleg Németországban ismerkedett meg, ahol Balázs Bélával egyetemi tanulmányokat folytattak. Olvasmányélményeiről így ír Lukács: "Ha a később számomra korszakot jelentő könyveket tekintem, akkor elsősorban a Sebastian Franck Paradoxa című művét kell említenem, melyet egy szerencsés véletlen a legjobb pillanatban játszott kezembe. Ezen indult meg a misztikus filozófia olvasása is: Plotinosz és Meister Eckhart, mellettük Lao-ce, az Upanisádok, az Újtestamentum, San Francesco. Valentin Weigel stb."² Lukács szerint "a miszticizmus a legegységesebb: tudtuk már, a dolog lényegét illetőleg a Védák, Plotinosz, Eckhart és Böhme ugyanazt mondják, most Baalschemben és tanítványaiban találjuk meg ugyanezt a csodálatos megegyezést minden megelőző misztikussal".³ Eckhart azonban több a megegyező jellemjegyek egyik lehetséges illusztrációjánál, mivel "az első, az alapító a klasszikus, a 'mester', és utána dekadencia és barokk következik; Rabbi Nachmann viszonya Baalschemhez sok tekintetben hasonló ahhoz, ahogy Suso Eckharthoz viszonylik".⁴ Lukács és munkatársai számára föltehetőleg igen jelentős szerepet kapott Eckhart illetve műveinek közlése. A Szellem c. folyóirattal kapcsolatban írja Fülep Lajos, Lukácsshoz intézett leveleiben:

¹Lukács fiataalkori dialógusának egyik beszélgetőpartnere (akinek véleményével a Lukácsé azonosíthatónak látszik) mondja: "Ismeri ellenszememet a misztikus világnézet ellen — de ez az ellenszeme Eckhartnak is megvolt." "A lelki szegénységről", in: Ifjúkori művek, Magvető, Bp. 1977, 542. o.

²"Könyvek könyve", in: Ifjúkori művek, 767. o.

³"Zsidó miszticizmus", in: Ifjúkori művek, 556—557. o.

⁴Uo. 557. o.

"...elképzelem, hogy a Logos cikkekért nem mondanék le Eckhartról", illetőleg "nem tudtam elviselni a gondolatot, hogy azoknak Logos cikkek miatt el kelljen maradniuk, hogy teszem azt, kihagyjuk Eckhartot Simmel miatt, ha választani kell".⁵ A századunk elején újrafelfedezett Eckhart mesternek azonban történetileg nemcsak eltérő, hanem gyakran egymásnak ellentmondó értelmezései is voltak. Arra nézve, hogy a századelő szellemi életében jelenlévő Eckhart-képek közül melyik hathatott leginkább Lukácsra, fontos adalékot nyújt a Lukács által használt és élete végéig hivatkozott Eckhart-kiadás előszava. A fordító és kiadó H. Büttner, szándéka szerint, Eckhart prédikációinak és műveinek közzétételével az újraértékelést kívánta végrehajtani. A misztikus Eckhartról alkotott képet ő egyszerűen karikatúrának tartja, amely évszázados félreértelmességek és véletlenek eredményeként alakult ki. Elsősorban a híres egyháztörténész H. Denifle ellen polemizál, aki Eckhartot — szerinte — egy másodrangú skolasztikus nivójára akarta lesüllyeszteni. A kiadás ezzel szemben hangsúlyozza, hogy Eckhartot a filozófia és a német kultúra szempontjából is kellőképpen értékelni kellene.⁶ Ezt a nézetet a kortárs német filozófia vonatkozásában Lukács is osztja: "Igaz: a mai német filozófia igen nehéz helyzetben van. Olyan korral áll szemben...mely elvesztette minden kapcsolatát a német szellemi élet nagy korszakaival (Eckhart, Böhme és a Kant—Hegel korszakait értem persze)."⁷ Lukács A Szellem című folyóiratuk számára olyan munkatársakat keresett, akiknek szellemi irányultsága: "az új metafizika és az antipozitivizmus, nem eklektika".⁸ Föltevésem szerint a misztika is része, lényeges szerkezeti összetevője volt ennek az "új metafizikának", s elsősorban Lukács számára, de rajta keresztül munkatársaira is hatást gyakorolt. Lukács nem tradicionális értelemben vett vallásos gondolkodónak tekintette Eckhartot, és a misztikát is elhatárolta némiképp "a" vallástól: "Ami a legfeltűnőbb itt, hogy mennyire nincsen kötve — minden mély belső vallásosság ellenére — egy miszticizmus sem a valláshoz: Baalschem éppen oly szabadon interpretálja az Ótestamentumot, éppen úgy csak testnek használja fel új szimbólumai számára, mint Eckhart az Újtestamentumot."⁹ A kérdés másik oldala, hogy Lukács szerint a filozófiában is

⁵Fülep Lukács-hoz írott leveleinek idézett helyei a Lukács György levelezése (1902–1917) c. kötetben található, Magvető, Bp. 1981, 269 ill. 325. o.

⁶Meister Eckharts Schriften und Predigten, Diderichs, Jena 1909 ill. 1911, 2. kiad.: 1917; ford. és bev. H. Büttner.

⁷"Leopold Ziegler", in: Ifjúkori művek, 554. o.

⁸Fülep Lajoshoz írott levél, in: Lukács György levelezése..., 307. o.

⁹Lukács: Ifjúkori művek, 556. o.

megvan az a lehetőség, hogy miszticizmusba csúszik át: "...az igazi és nagy racionalista filozófia Plotinosznál, vagy Spinozánál, Schellingnél és Hegelnél szükségképp misztikába csap át..."¹⁰

Lukács Eckhart-értelmezéséhez fontos adalékul szolgálnak a Dosztojevszkijről tervezett könyvéhez készített jegyzetei. A könyvvel kapcsolatban írja egyik levelében: "Most végre hozzálatok új könyvemhez: Dosztojevszkijről (az esztétikát egyelőre félretettem). A könyv azonban Dosztojevszkijnél jóval többet tartalmaz majd: metafizikai-etikám és történetfilozófiám nagy részét stb."¹¹ A misztika lukácsi értelmezésének Dosztojevszkij lukácsi olvasatával való kapcsolatát bizonyítja a filozófus saját kijelentése is, miszerint a misztikával való komoly foglalkozás idejére esett életében "a Dosztojevszkij igazán termékeny olvasása is".¹² Dosztojevszkij jelentőségét Lukács nagyobbra becsülte, mint az "Oroszország misztikus-vallásos fordulatának teoretikusát"-ét, Szolovjovét. Lukács az említett teoretikus műveiről írott recenziójában így summázza véleményét: "Csak az volt itt a célunk, hogy a limine elejét vegyük minden reális vagy potenciális várakozásnak, amely Szolovjovban a német idealizmuson túllépő nagy gondolkodót, a költő Dosztojevszkij filozófus kiegészítőjét szeretné látni."¹³ Bár a tervezett nagy Dosztojevszkij-könyvnek csak az első fejezete készült el, a hozzá írott jegyzetek igen sok mindent elárulnak róla és izgalmas kérdéseket vetnek föl. Például a 42. lap aljára Lukács azt jegyezte föl, hogy az ateisták mindig Dosztojevszkij nézeteit hangoztatják.¹⁴ Ha az eddig elmondottakat újra végiggondoljuk, szükségképpen az a kérdés merül föl, lehetséges-e ateista miszticizmus. Lukács szerint igen. Balázs Béla verseivel kapcsolatban ezt írja: "A ma igazán vallásosainak, a modern ateistáknak miszticizmusa ez. Itt ... láthatókká válnak az utak, melyek a mai vallásosság hazájába, a Dosztojevszkij Oroszországába vezetnek ... az ateista az utolsó előtti lépcsőfokon áll az Isten felé nyúló létrán, közelebb hozzá bárkinél, csak a szenteket, a beavatottan megáldottakat kivéve ... az ateisták csak mélyebben szenvedő és mélyebbről kereső testvérei az új keresztényeknek: Miskin hercegnek és Aljosa Karamazovnak."¹⁵ Lukács szerint azonban nincs "európai" ateizmus, csak orosz ate-

¹⁰"Két út – és nincs szintézis", in: Ifjúkori művek, 529. o.

¹¹Paul Ernsthöz írott levél, in: Lukács György levelezése..., 586. o.

¹²"Könyvek könyve", i. k. 767. o.

¹³Ifjúkori művek, 622 ill. 670. o.

¹⁴Dostojewski. Notizen und Entwürfe, Akadémiai, Bp. 1985, 81. o.

¹⁵"Tristan hajóján", in: Ifjúkori művek, 651. o. (Az idézet kihagyásokkal.)

izmus létezik, és "nur der Atheismus trübt dies: die unmöglichen Verbrechen".¹⁶ Az ateista misztika egyfajta új, a modern kor emberére alkalmazható "vallás nélküli vallásossággént" jellemezhető. Ez tehát nem egyszerűen istentagadás Lukács értelmezésében. Jegyzeteiben írja: "Es gibt keine gottlosen" illetve "Der alte Dolgoruki: einem Gottlosen bin ich überhaupt noch nicht begegnet."¹⁷

Az ateizmus ontológiai bizonyítékeként Bakunyinra hivatkozik Lukács az egyik jegyzetben: "Wenn Gott existiert, so ist der Mensch Sklave; aber der Mensch kann, muss frei sein, also existiert Gott nicht."¹⁸ Ha az említetteket Eckhart bizonyos kijelentéseinek a fényében tekintjük, akkor a szokásos ateizmushoz kapcsolódó képzettársításokhoz képest más aspektusok mutatkoznak meg előttünk. Eckhart mester tanítása szerint a léleknek van egy olyan része (Fünkleinnak nevezi), amely örök, nem teremtet, isteni. Mi mindannyian Isten igaz fiaivá lehetünk. Krisztus követése a lélekben Istennek a megszületése, hiszen a születésben a szülő és a szülött egyek. Isten bennünk történő megszületésének föltétele pedig a lélek kiüresítése, egészen annak alapjáig. Ehhez hasonló Lukács gondolata: "a nem szorosan a lélek lényegéhez tartozó kapcsolatokat le lehet hámozni a lélekről, mégpedig oly módon, hogy az nemcsak nem veszíti el konkrét valóságát, hanem inkább egy új nívón igazi hazájába érkezik..."; és egy másik írásában idézi is az erre rímelő eckharti helyet: "Nos, egy ilyen 'szikrát' küldtünk az égbe a mi urunk Jézus Krisztus lelkéhez: ez azt bizonyítja nekünk, hogy minden lélek nyugvóhelye az égben van és sehol másutt."¹⁹ A lélek kiüresítése az Istenről való antropomorf képzetek elvetését is magában foglalja — Isten létéhez való közelebbkerülést jelent eszerint Isten meglétének a tagadása. Isten ily módon ismeretlennek, nem-létezőnek is látszhat. A problémával kapcsolatban Lukács följegyzései között szerepel Kierkegaard-nak az ontológiai istenérv elleni bizonyítéka.²⁰ A lélek lényegének megélését Lukács Dosztojevszkij regényalakjaiban fedezi föl: "Dosztojevszkij emberei distancia nélkül élik lelküknek lényegét. ... találkozásukban úgyis az időfeletti lényeg jut szóhoz ... igazán 'eleven élet', mert közvetlenül élt kapcsolata konkrét lelkeknek

¹⁶Dostojewski, 77 ill. 96. o. (csak az ateizmus zavarja meg ezt: a lehetetlen bűnök).

¹⁷Uo. 78 és 80. o. (Az öreg Dolgorukij: istentelennel még egyáltalán nem találkoztam.)

¹⁸Uo. 83. o. (Ha Isten létezik, az ember rabszolga, de az embernek lehet és kell is szabadnak lennie, tehát Isten nem létezik.)

¹⁹Ifjúkori művek, 686 ill. 867. o.

²⁰Dostojewski, 183. o.

az abszolúthoz. Ezt az attitűdöt Dosztojevszkij előtt csak a misztikusok ismerték..."²¹

A lét és lényeg, valamint élet egysége Lukács szerint nemcsak a költött regényalakok számára lehetséges, hanem a művésznek is: "Ezért nem jelent az igazán tragikus költő számára miszticizmusa elfordulást az élettől és annak formavilágától: az ő misztikus élménye a világ értelmének lelepleződése és az a tiszta jelenvalóság, az a 'Gegenwart', amelyben az élmény revelálódik, nem töri semmivé az időbeli valóság jelenségeit és formáit (mint minden valóságos miszticizmus), sőt örökkévalóvá teszi azoknak lényegét. Lét és értelem, lényegiség és élet, jelen és örökkévalóság eggyé válnak ebben a miszticizmusban."²² Ez a fajta aktivitás azonban csak egyfajta művésztipus számára lehetséges — valamint a filozófus mutathat rá példát saját életének megformálásával: "A művészetben élő emberek két legfontosabb típusa: az alkotó művész és a kritikus, vagy... a költő és a platonikus. ... a platonikus csak lelkek boncolója, nem emberalkotó... /Kierkegaard/ számára az élet volt az, ami a poétának a költészet..."²³ A passzivitás Lukács számára elfogadhatatlan álláspont, hiszen: "A szükségszerű magányosság csak anarchiához vezethet", és a 2. etikában "Von der Contemplation (als dauerndem Zustand) hält nicht nur die Erbsünde, sondern auch die Solidarität, die Pflicht der Liebe ab..."²⁴ Ez a "2. etika" magában foglalja az igazságosság transzcendálását, a predestináció elemeit; mint dialektika Isten és az (1.) etika inkognitóját, egyfajta tragikus hősiességet; az etika érdekében a bűn vállalását megköveteli (Judit és Ábrahám példája, Eckhart eretneksége). Ez a "luciferikus etika" Dosztojevszkijnél mint valóság, "élő élet" jelenik meg, egyes elemei mutatkoznak Kierkegaard stádium-elméletében, Eckhart esetében pedig a hívőtől megkívánja Isten nevében Isten elhagyását.²⁵ A keresztény misztikával azonban Lukács nem tud maradéktalanul azonosulni, több írásában is említi saját vallás iránti képtelenségét, amelyet kivetít a modern korra: "Kann es eine christliche Mystik geben? 'Mit Gott verwandt' -- nicht eins... Hängt mit Individuum als Substanz zusammen"; illetve: "Glaube ist, dass sich das

²¹Ifjúkori művek, 683—685. o. (Az idézet kihagyásokkal.)

²²Uo. 580—581. o.

²³Uo. 145, 150, 148. o.

²⁴I. k. 434. o., ill. Dosztojevski, 161. o. (A kontemplációtól /mint tartós állapottól/ gátolva van nemcsak az eredendő bűn, hanem a szolidaritás, a szeretet kötelme is.)

²⁵Az igazságosságról uo. 176. o., a tragikus hősről 77. o., Isten akarata és a predestináció 100 és 162. o., "2. etika" mint élet 64. o., Isten hallgatása és kegyelem 188. o.

Selbst, indem es selbst ist und sein will, durchsichtig auf Gott gründet. Ist dies möglich? (Wichtiger: ist dies heute möglich?)"²⁶

Lukács nem vallásos gondolkodóként, hanem filozófusként (metafizikusként) értékelte Eckhart mestert nagyra. "Eckhartnak már volt s kétségkívül még lesz jelentékeny szerepe a modern metafizikai spekuláció megtermékenyítésében. A minden miszticizmusban föllelhető igazságoknak azokkal a pregnáns formáival, melyek az ő sajátja, bátran mondhatjuk, hogy minden eljövendő metafizikának számot kell vetnie, amely nem akar a legfőbb filozófiai értékekért való küzdelemtől lemondani."²⁷ Lukács metafizikai szinten Eckhartnak a kiüresített lélekbe Isten bevitelére vonatkozó gondolatát szerette volna összekapcsolni Istennek a földön való jelenlétével és a messiás-tanokkal, továbbá Isten átváltozásával, végül Isten aktivitásával, azaz a kegyelemnek a lélekben illetve a történelemben való megjelenésével.²⁸ Ez azonban csak terv maradt. Az ember egész lelkét betöltő vallásos erejű formák közül mindegyik egyedül akar uralkodni az ember lelkén. Lukács esetében ez a metafizika egyértelmű háttérbe szorulásával (a hagyományos vallást már korábban elutasította), az esztétika időleges félretevésével, a "szocializmus erejének" korábbi álláspontjához képest följebb-értékelésével és a "2. etika" alkalmazásával járt.

A következőkben olvasható négy Eckhart-prédikáció magyarul, Balázs Béla fordításában, A Szellem c. folyóirat 2. számában, 1911 decemberében jelent meg. Újraközlésüket a folyóirat gyakorlatilag megszerezhetetlen volta és az indokolja, hogy az újabb Eckhart-kiadásban (Helikon, Bp. 1986) szintén nem szerepelnek.

Balázs Béla archaizáló szövege általában jól illik a középkori szöveghez. A javítások részben néhány filozófiai terminus technicus pontosítását célozták, részben pedig abból adódtak, hogy a középfelnémet szöveg egy modernebb, J. Quint-féle fordítását is fölhasználtam. Az előbbire néhány példa: a lélek Grundját Balázs Béla "fenék"-nek fordította, én helyesebbnek találtam az alap ill. mély(ség) szavakat; a Seint és a Wesent Balázs egyaránt "lény"-nek fordította, számomra megfelelőbbnek látszott a lét ill. lényeg

²⁶Uo. 101 és 175. o. (Lehetséges-e keresztény misztika? "Istenhez hasonlatos — nem egy vele. Az individuummal mint szubsztanciával összefügg — A hit az, hogy önmagunkat, amennyiben önmaga is az akar lenni, átláthatóan Istenre alapozzuk. Lehetséges ez? /Ami fontosabb: lehetséges ez ma?/)

²⁷A Szellem I. évfolyam 22. sz. Budapest 1911, 254. o. (Új Suso-kiadás)

²⁸Dostojewski, 179. o.

kifejezés. A Kreatur tekintetében Balázs, egyfajta fordítói hagyományra hivatkozva a "teremtett állat" terminust használta, erre vonatkozóan én a teremtmény szót részesítettem előnyben. A bibliai idézetek esetében Balázs valószínűleg úgy találta, hogy e helyek eckharti értelmezése szempontjából célravezető a Károlyi-féle fordítástól való eltérés, ami az esetek többségében alkalmasint indokolt is volt. A szöveget mai helyesírással adjuk, a saját hibákat és néhány modorosságot kiigazítottunk, valamint megadtuk a hivatkozott bibliai helyeket.

AZ ÖRÖK SZÜLETÉSÉRŐL

(Négy prédikáció)

Eckhart mester

Dum medium silentium tenerent omnia et nox
in suo cursu medium iter haberet etc.

(Sap. 18, 14)

I.

Ünnepét üljük e mulandóságban az örök születésnek, melyet az Atyaisten hajtott végre és az örökkévalóságban szüntelenül foganatosít úgy, hogy ezen születés mármost az időben, az emberi természetben történt meg. Mindig-történő ez a születés, úgymond Szt. Ágoston. De ha bennem meg nem történik, mi csoda hasznomra leszen az? Bizony, hogy bennem történjék, azon múlik minden. Eme születésről szóljunk tehát, hogy miképpen valósodik bennünk avagy inkább a jó lélekben; mindig, amikor csak az Atyaisten örök ígését mondja a tökéletes lélekben. Mert minden, amit mondandó vagyok, csak a tökéletes embert illeti, aki Istennek útjait járta és járja mindenkor, nem illeti pedig a természetes és gyakorlatlan embert, mert annak számára e születés felette távol eső és ismeretlen.

Ekképpen szólt egyszer a bölcs: "Mikor minden dolgok mély némaságban feküdtek volna, akkor a magasságból, a királyi székről egy rejtett szó szállott belém." (Bölcs. 18, 14) Emez ígéről szól ez a prédikáció.

Háromfélet kell itt megjegyezni. Elsősorban: Melyik zugában a léleknek mondja szavát az Atyaisten és hol fogékony a lélek e tett számára? Annak bizony ama legtisztábban, legnemesebben és szeretettel leginkább teljesben kell lennie, amit a lélek csak nyújtani tud. Valóban, ha az Atyaisten az ő mindenhatóságában a léleknek még valami természetére nézve nemesebbet adhatna és a lélek tőle még valami nemesebbet átvehetne, akkor az Atyaistennek a születéssel meg kellene várnia ezt a nemesebbet. Ezért is a lélek, melyben a születés megtörténjék, nagy tisztán tartogassa magát és előkelően éljen: egészen egységgel és egészen belül; és ki ne induljon az őt érzéken keresz-

tül a teremtmények sokszerűségébe, hanem egységesként és bensőségesen megmaradjon abban, ami legtisztább benne, mert az a születésnek helye és minden hitványabbal ellenkezik. Második része a prédikációnak szól pedig arról, miképpen tartsa magát az ember Isten eme cselekedetéhez avagy látogatásához, e megszületéshez: vajon segítségére volna-e, ha maga is ebben cselekednék; mi által éri el és érdemli ki, hogy eme születés benne megtörténjék és valósuljon? Talán azért, hogy az ember önmagában, értelmében és gondolataiban egy képzetet alkotna, s abban gyakorolná magát, benne megfontolná, hogy Isten bölcs, mindenható, örök, és amit Istenről ily módon csak kigondolhatna: vajon ez hasznosabb és előbbremozdító volna-e az Atya eme megszületése számára; avagy az, hogy inkább lemondjunk minden gondolatokról, szavakról és cselekedetokről, s megismerésünknek minden képétől megváljunk és azt levetkőzzük, és maradjunk teljes istent-elszenvedő állapotban, olyképpen, hogy magunk tétlenül álljunk és Istent hagyjuk cselekedni? Vajon mely magatartásával szolgálná leginkább az ember eme megszületést? A harmadik pedig az, hogy mily nagy a nyereség, mely e születésből adódik.

Halljátok hát, amit elsősorban mondok. Iermészetes bizonyítékokkal akarom számotokra ezt a fejtegetést megerősíteni, azért, hogy magatok is képesek legyetek megérteni, hogy az úgy van; ámbátor inkább hiszek az Írásnak, mint jómagamnak; de inkább könnyebben megértitek, ha bizonyítva adom elétek.

Legelőbb is vesszük a szót: "A hallgatásnak közepében szólalt bennem egy rejtett szó." Hol van ama hallgatás, és hol vagyon helye annak, ahol szólalt az a szó? Mondottam már: a legtisztábban, amit a lélek nyújthat, a legnemesebben, a mélyében, nos hát a lélek létében azaz a lélek legrejtettebbjében; ott nyugszik a "képesség", mivel oda be nem jutott soha semmilyen teremtettség, semmilyen kép; ott a lélek semmilyen cselekvésről vagy megismerésről nem tud, semmilyen képről, vonatkozzon bár saját magára vagy akár mely teremtményre.

Minden cselekvését a lélek erők közbenjárásával cselekszi: amit megismer, azt az értelemmel ismeri meg; ha gondol valamire, az emlékezettel teszi azt; ha szeretni akar, azt az akarattal szerzi. Az erőkkel cselekszik tehát, nem lényegével. Összes kifelé-irányuló cselekvése valamely közbenjáróhoz van kötve: a látás csak a szemnek segítségével indul meg, más helyen látáshoz hasonlatosat művelni nem tud. És így van ez minden érzékkel: minden kihatásánál közbenjáróra szorul.

A lényegben azonban semminemű cselekvés sincsen. Mert az erők, melyek által hat, a lélek mélyéről fakadnak ugyan, de ama mélyen csak a mélységes hallgatás van: csakis itt van hely és nyugalom számára ama megszületésnek,

hogy az Atyaisten igéjét mondja benne. Mert a léleknek eme helye természetétől fogva semminek számára nem fogékony, hanem csak az isteni lény számára egyedül, minden közbenjárás nélkül. Itt belép Isten a lélekbe az ő teljességével, nem pedig csak egy részével: a lélek mélyére lép így be. Senki más a léleknek mélyét nem érintheti, hanem csak az Isten egyedül. Ott ugyan megpillantja a lélek a teremtmény képét, melynek közbenjárásával az fölvetett és szállást kapott.

Mert mikor a léleknek erői érintkeznek a teremtménnyel, róla képet merítenek és hasonlatosságot vesznek és alkotnak, hogy azt magukba vonják. Ezáltal ismerik meg a teremtményt. Beljebb a lélekbe teremtmény nem hatolhat, valamint a lélek sem közlekedik semminémű teremtménnyel, melyről előbb képet föl nem vett volna magába. Csak a megjelenített képnek közbenjárásával közlekednek a lelki erők a teremtményekkel — mert a kép olyan valami, amit a lélek az erőivel hoz létre a dolgokról. Legyen az bár kő, rózsza, ember vagy bármi, amit megismerni akar, mindenkor előbb képet vesz elő, melyet annak előtte magába fölvelt. Csupán ezen a módon tud egyesülni a megismerés tárgyával.

Ha pedig valamely ember ily módon képet vesz magába, az szükségképpen csak kívülről, csak az érzékeken keresztül léphet be. Azért a lélek számára mi sem ismeretlenebb, mint önnönmaga! A lélek, úgymond egy mester, magáról képet nem írhat avagy tükrözhet. Ezért semmije néki nincsen, amivel magát megismerhetné. Mivelhogy valamely kép mindig az érzékeken által lép be, ezért önnönmagáról nem szerezhethet képet. Ezért mindeneket ismer, csak önmagát nem ismeri: semminémű teremtményről oly keveset nem tud, mint önnönmagáról: éppen a szükséges közvetítő miatt.

Mert megtudjad: belsőjében szabad a lélek és független minden közbenjáróktól és minden képektől, s ebben van annak oka, hogy Isten véle simán egyesülhet: kép nélkül és jel nélkül. Azt te el nem kerülheted, hogy minden tehetséget, melyet egy mesternek tulajdonítasz, végtelen nagyságában Istennek is ne tulajdonítsad azt. Mennél bölcsebb és hatalmasabb valamely mester, annál közvetlenebbül valósul műve, s annál egyszerűbb léssen. Az ember sok eszközt szűkséggel az ő külső munkáiban. Valamíg úgy napvilágra hozza műveit, amiképpen azokat bensejében előfestette, ahhoz sok készület szűkségeltetik. A Nap azonban dolgát, hogy világítson, igen gyorsan véghezviszi: amint sugarait kiárasztja, abban a szempillantásban fénnel lesz teljes a világ mindenütt. Még följebb áll ennél az angyal, mert még kevesebb közbenvetést szűkséggel műveinél, s a képeket kevésbé használja.

A legfőbb való, Seraphim, már csak egyetlen képet hord magában: amit csak sokszerűségben fognak föl mindenek, akik alatta vannak, mindazt ő egységben fogja föl. Isten pedig, mindenek fölött, semmi képet nem szükségel, sem pedig olyat magában nem hord. A lélekben hat ő mint közbenjáró, kép avagy példa nélkül, a mélyben hat ő, melyre kép sohasem juthatott, hanem csak ő egyedül a legsajátabb valójával. Semmilyen teremtmény nem teheti ezt!

Mert vajon miképpen szüli az Atyaisten az ő fiát a lélekben? Úgy-é, mint a teremtmény: képben vagy példában? Lelkemre, nem! Hanem éppenséggel úgy, amint az örökkévalóságban szüli, és nem másképpen. Hagyján! De ottan miképpen szüli őt? Íme, lássátok! Az Atyaúristennel sajátos a tökéletes belátás önnönmagába, feneketlen általismerése önnönmagának — csak saját magának közbenvetésével, nem pedig valamely képével. Ez a fiúnak megszületése, aki-nek ebben teljes egyesülés lesz része az isteni természettel. És ugyanezenképpen, nem máshogyan szüli meg Isten az ő fiát, a léleknek mélyén és lényegében, s ekképpen egyesül vele. Ha volna pedig ott még egy kép, ez az egyesülés meg nem történhetnék, holott ezen múlik a léleknek az üdvössége.

Szólhatnátok ekképpen: "Mégis, a lélekben vannak képek természettől fogva." Nem! Mert ha ez így volna, soha lélek boldog nem lehetne. Mert olyan teremtményt, melytől tökéletes boldogságot nyerhetnél, Isten sem teremthet, hiszen akkor nem ő volna a legfelsőbb boldogság és a legvégsőbb cél. Holott természete és akarata néki, hogy kezdete és vége legyen minden teremtménynek. Semmilyen teremtmény nem lehet a te boldogságod, ezért nem lehet az a te tökéletességed sem, mivel ennek az életnek a tökéletessége — az összes erények együtt — ama más élet tökéletességéhez igazodik. Tovább ezért kell lenned szükségképp az alapon, a létben, s ott tartózkodnod: ott kell téged Istennek az ő egyszerű létével érintenie, bármiféle kép közvetítése nélkül.

A kép nem önmagát jelenti és kínálja, hanem mindig arra utal, amelynek ő képe. Márpedig, mert csak arról hordhatunk képet, ami kívül van és az érzékeken által vétetett föl, vagyis a teremtményekről, s mert ez mindig is arra utal, amelynek ő képe, ezért nem volna lehetséges, hogy bár valaha is valamely kép által boldoggá legyél. Továbbá azért kell ott csöndnek és mozdulatlatlanságnak uralkodnia; az Atyának ott kell szólnia és fiát megszülnie, valamint művét végbevinnie bármiféle kép nélkül.

Másodsorban szólnunk arról, hogy mit kellessék az embernek cselekednie, amellyel kívánná és megérdemelné, hogy eme születés benne megtörténjék. Vajon hasznára lészen-e, ha maga is hozzájárul, Istent talán gondolatba idézőn és reája gondolván — avagy inkább hasznára volna csendességben megmaradni, nyugalomban és hallgatásban, hogy akkor Isten szóljon és cselekedjék

benne, ő pedig csak várakoznék Isten művére? Ismétlem, ezt mondván: Istennek emez igéje és cselekedete csak jó és tökéletes emberekkel történik meg, azokkal, akik minden erényt a magukévá és lényegükké tettek, hogy egész valójukból, hozzájárulásuk nélkül kisugárzik az; s mindenek előtt a mi urunknak, Jézus Krisztusnak szent élete és nemes tanítása kell hogy éljen bennük! Azok íme hallják: a legjobb és legnemesebb, amihez ez életben érkezhettek az, hogy te hallgatással légy, s Istent cselekedni és szólni engedd. Mikor az erők mind visszavonattak minden cselekvényeiktől és tárgyaiktól, akkor szóval meg ama szó. Azért mondja ő: "A hallgatásnak közepében szólt hozzám a titkos szó." Mennél inkább tudod magadba vonni minden erődöt és megfeledezni minden dolgokról és képeikről, melyeket valaha magadba vettél, mennél inkább eltávolodsz a teremtményektől és képeiktől, annál közelebb vagy ama szóhoz és annál fogékonyabb. Bárcsak egyszerre semmitudóvá válnál mindenben, bárcsak semmivé válna tudásod önnön testedről! Úgy, miként Szent Pállal történt, midőn mondá: "Hogy testemben valék-e, avagy nem, azt én nem tudom, bizonyára az Isten tudja." (2 Kor. 12, 2) Akkor a szellem minden lelki erőt annyira visszavont magába, hogy elfelejtette a testet. Sem az emlékezet nem munkált akkor, sem az értelem, sem az érzékek, sem pedig azok az erők, melyeknek dolga, hogy a testet vezessék és ékesítsék. Az élettűz és a testmeleg visszatartatott, ezért a test meg nem fogyatkozott, holott ama három napon nem evett és nem ivott. Éppen így jára Mózes, mikoron negyven napig a hegyen böjtölt vala (2 Móz. 24, 18; 34, 28), és mégis attól gyöngébb nem lett, hanem az utolsó napon szakasztott olyan erős volt, mint az elsőn. Ezért hát hagyja el az ember az érzékeit; erőit bensejébe fordítsa és merüljön minden dolgoknak és önmagának feledésébe. Ezért szólítja egy mester a lelket ekképpen: "Vonjad ki magad külső sürgetések nyugtalanságából!" — és még így: "Menekülj tovább és rejtőzz el a belső gondolatok izgatott beszédétől, mert ezek békétlenséget szítanak!"

Hogy tehát Isten a lélekben mondja igéjét, nyugalomra és békére jutott légyen az; akkor mondja ő szavát és önnönmagát a lélekben — nem valamely képet, hanem önnönmagát. Dionysius így mondja: Istennek nincsen önmagáról képe avagy példája, mert ő maga lényegénél fogva a teljes jó, igaz és lényegi. Isten minden művét, önnönmagában és önnönmagán kívül, egy pillanat idejében cselekszi. Ne gondold, hogy Isten, mikoron az eget és földet és minden dolgokat csinálta vala, hogy egyiket ma csinálta, a másikat pedig holnap. Az bizony igaz, hogy Mózes akként mondja; és ő bizonyára jobban tudta. De ezt csak az emberek kedvéért tette, akik azt másképpen érteni és fölfogni nem tudták volna. Isten avégből csak egyet cselekedett: ő akarta, kimondta,

és a teremtmények meglettek! Isten közbenjáró és kép nélkül hat. Mennél men-
tebb vagy pedig te képektől, annál fogékonyabb vagy te az ő hatására, s men-
nél inkább magadbafordult és magadbafeledkezett léssel, annál közelebb lé-
szel őhozája. Erre oktatta vala Dionysius az ő tanítványát, Timotheust,
mondván: kedves atyámfia, Timotheus, gondtalan lélekkel lendülj önmagad és
minden erőd fölé, túl megismerőképessegeden és értelmeden, a cselekvés, a mód
és lét fölé, a rejtett, nyugodt sötétségbe, hogy elérkezzél megismeréséhez
az ismeretlen isten fölött való Istennek! Szükséges pedig ehhez a minden
dolgoktól való eltávozás. Mert ellenkező volna Istennel, hogy mindenfajta
képek között hasson.

Mármost azt kérdezhetnéd: milyen hatást gyakorol Isten képmás nélkül a
lélek alapján és a létben? Ezt tudnom nekem nem adatott, mert a lelki erők
csak képek által tudnak valamit észrevenni, s minden dolgot külön képben
kell látniok és megismerniök. Nem ismerhetnek meg ők egy lovat egy ember ké-
pe által, mivel minden kép kívülről jön be, ezáltal az, amit Isten a lélek
mélyén kép nélkül cselekszik, megismeretlen marad. És éppen ez számára a
legüdvözítőbb: a nem-tudás csalogatja őket feléje, mint valamely csoda felé,
hogy űzőbe vegyék. Mert érzi a lélek, hogy vagyon, de nem tudja, hogy mint
vagyon s hogy micsoda. Valamikor csak a dolgok mibenlétét megismeri az em-
ber, mindjárt beléjük fárad, s hamarosan újak után tekint széjjel. Mindig
arra vágyik, hogy megismerje a dolgokat, és mellettük mégis meg nem marad-
hat. Csak ama nem-ismerő megismerés fogja a lelket megmaradásra, és mégis
unszolja, hogy űzőbe vegye.

Ezért mondotta a bölcs: "Az éjszakának közepében, mikor minden dolgok
mély csendben hallgattak volna, akkor szólt vala hozzám egy rejtett szó.
Tolvajnak módjára jött az, lopva." (Bölcs. 18, 14.15) — Hogyan nevezhette ő
ezt szónak, ha rejtve volt? Hiszen a szónak természete, hogy megnyilvánítsa
azt, ami rejtve vagyon? — Megnyílt bennem és csillámlott előttem, hogy
valamit nekem megnyilvánítani akar, és hírt adott nekem Istenről: ezért ne-
veztetik szónak. De rejtve maradt előttem, hogy mi volt az; ezért vagyon
mondva: "Valamely zúgásban volt titkos jövetele a csendbe és a nyugalomba,
hogy magát kinyilvánítsa!" Lássátok! Éppen amiért rejtve vagyon, kelletik a
sarkában lenni, úzván. Mert megjelent és mégis rejtve volt: kívánja, hogy
vágyódjunk és sóhajtozzunk érte! Úgymond Szent Pál: "Ezt kellene űzőbe ven-
nünk, valamíg nyomára nem akadunk és hamarabb ezzel fel ne hagyjunk, valamíg
meg nem ragadtuk!" Mikoron a harmadik mennybe ragadtatott ő, ahol néki Isten
megnyilatkozott, ahol minden dolgokat látott és annak utána visszatért, akkor
mindabból semmi nem volt elfelejtve benne, csakhogy számára oly mélyen bé-

vül volt, a mélyen, hogy az ő értelme odáig el nem érhetett: el volt takarva számára. Ezért kellett azt űznie és nyomoznia — önnönmagában, nem pedig magán kívül. Egészen és csupán bent van az, nem pedig kívül. Ebben pedig ő bizonyos vala, amiért így mondotta: "Bizonyos vagyok abban, hogy sem a halál, sem semmi sanyarúságok engem attól el nem választanak, amit magamban találok." (Róm. 8, 38.39)

Szépen szólott erről egy pogány bölcs hajdan egy másik bölcshez: "Valamit magamban észreveszek, az megcsillámlik értelmemben, érzem ugyan, hogy az valami, de hogy mi volna, azt fölfogni nem tudom; csak annyit gondolok, ha felfoghatnám, tudnék minden igazságot!" Felelte pedig erre a másik bölcs: "Hagyján! Akkor rajta légy! Mert hogy ha te azt felfoghatnád, minden jósnak összességét tudnád és örök élet volna részed." Ilyen értelemben nyilatkozott Szent Ágoston is: "Valamit észreveszek magamban, ami játszik, lelkem előtt ragyogván; mert ha az teljességgé és megállapodottá lenne bennem, az bizonyára az örök élet volna!" Elrejtőzik az, és mégis mutatkozik. De tolva módjára jön, és szándéka, hogy a lélektől mindent elvegyen és raboljon. De hogy mégis egy kevésbé mutatkozik és megnyilvánul, azzal a lelket akarja csalogatni és magához vonni, hogy tőle ő saját valóját elvegye és elrabolja. Erre mondja a próféta: "Uram, vedd el tőlük az ő lelküket és adjad nekik helyette a te lelkedet." (Zsolt. 103, 29.30) Ezt gondolta a szerelmes lélek is, mondván: "Az én lelkem elolvadt és elfolyt, mikor a szerelmes szavát mondotta: midőn ő belépett, nekem meg kellett fogatkoznom." (Énekek éneke 5, 6) Ezt gondolta vala Krisztus is, mondván: "Aki pedig valamit elhagy az én kedvemért, az százszorosan azt visszakapja; ki pedig engem tulajdonul akar, az önnönmagától megváljék és minden dolgoktól, aki pedig engem szolgálni kíván, az engem kövessen; nem szabad járnia annak többé hozzájáratozóival." (Márk 10, 29; Mt 16,24; 19,29; Ján. 12,26)

De talán bizony azt fogod most mondani nékem: Oh, kedves jó uram, meg akarod te fordítani a lélek természetes folyását!" A léleknek ő természete, hogy az érzékeken által és képekben vegye magába a dolgokat, mért akarod megforgatni eme rendet? — Nem! Mit tudod te, Isten milyen nemességet helyezett a természetbe, amely még nincs teljesen föltárva, hanem rejtve van? Mert akik a lélek nemességéről írtak, azok nem jutottak tovább annál, ameddig természetes eszük vezette őket; sohasem hatoltak az alapig: ezért nekik sok minden szükségképpen rejtve és ismeretlen maradt. Ezért mondotta a próféta: "Ülni akarok és hallgatni és hallgatózni, hogy miként szól bennem Isten." (Zsolt. 84,9) És mert ekképpen rejtett az a szó, azért jött éjjeli sötétben.

Szent János mondja: "És világol a fényesség a sötétségben; önnön valójába hatolt, és mindenek, akik magukba vették, hatalomban hasonlatosakká válnak Isten fiaihoz. — Hatalom adatott nékik, hogy Isten fiai legyenek. Lászatok meg ezen, mely előbbremenetel, mely drága gyümölcs fakad ama titkos szóból és ama sötétségből. A mennyei Atyának ő fia ama sötétségben, mely tulajdona néki, nem egyedül születik. Te is megszületsz ott ama mennyei Atya gyermekeként és nem másképpen, és néked is adatik a hatalom." (Ján. 1,5.11.12) Ímhol lássátok, mely gyönyörű előbbrejutás: minden igazságok, melyeket valamennyi bölcsék saját eszükből tanítottak avagy valaha tanítani fognak az ítéletnapig — azok a legcsekélyebbet is meg nem értettek ebből a tudásból, ennek alapjáról! Nevezzed bár ezt nem-tudásnak és nem-ismerésnek, mégis többet hordoz magában minden tudásnál és megismerésnél, mely kívülre vagyon. Mert ez a nem-tudás elcsalogat és vonszol téged, magadtól, minden tudottaktól és magad valójától. Így gondolá ezt Krisztus: mondván: "Aki magát meg nem tagadja és el nem hagyja, ő apját és anyját, és mindezek kívülre nem áll, nem méltó az énhozzám." (Mt. 10,37) Mintha azt mondogta volna: Aki a teremtmények minden külsőségét el nem hagyja, az emez isteni születésben sem meg nem fogantatik, sem meg nem születik. Az, hogy inkább tenmagadat magadtól, és mindattól, ami külsődleges, megfosztod, az valóban részesít abban az isteni születésben. És teljes igazsággal azt hiszem, és benne bizonyos vagyok, hogy az ember, aki ebben jól cselekszik, Istentől soha többé és semmiképpen el nem választható. Bizony mondom, hogy tehetetlen ő valamely halálos vétket megtenni. Inkább elszenvedné a legnyomorultabb halált, semhogy bármely módon a halálos bűnt elkövetné; mint ahogy a szentek is ekképpen cselekedtek. Inkább még bocsánatos bűnbe sem eshetnek, sem tudtukkal azt magukon vagy máson el nem szenvedhetik, ha ellene tehetnek. Annyira amahhoz csalogatottak és vonzottak és megszokottak, hogy soha más útra fordulni ők nem akarnak, teljes értelmük, minden érzékük és erejük csak amaz egy felé fordult.

Eme megszületésre segítsen bennünket az Isten, aki a mai napon mint ember újjászületett, hogy mi gyöngé emberek őbenne isteni módon megszülethesünk. Ebben segítsen bennünket mindörökké! Amen.

II.

"Hol vagyon a zsidóknak királya, aki született?"

(Máté 2,2)

Megjegyezzétek magatoknak legelőbb: hogy a születés hol történik? De én azt mondom, miképpen gyakorta mondtam már, hogy eme örök születés a lélekben épp azon módon valósul, mint az örökkévalóságban és nem másképpen, mert egyugyanazon születés. Valószínű pedig az a léleknek létében és mélyén.

Több kérdések vetődnek itt fel; Isten szellemi értelemben a létezés és ekképpen van minden dolgokban mint igaz természetük, belsőbb valójukként önmaguknál. Ahol pedig Isten vagyon, ott hatnia, magát megismernie — szavát hallatnia is kell. Mely tulajdonságai vannak vajon a léleknek más érző teremtmények felett, hogy Isten ekképpen cselekedhessék, holott más teremtményekben is Isten vagyon? Íme halljátok, miben múlja felül őket a lélek, különbözvén tőlük.

Minden más teremtményben Isten mint lényeg, mint cselekvés, mint hatalom vagyon, de csak a lélekben szüli önmagát. Minden teremtmények Isten lábnymai, de a lélek, az ő természetében, Isten képmása: eme képmás a megszületéssel ékesíttessék és tökéletesítésre jusson. Eme hatásnak és születésnek számára nem fogékony egy teremtmény sem, hanem csak a lélek. Bármely tökéletesség is szálljon a lélekbe, bár isteni megvilágosodás, bár kegyelem, bár üdv, mind eme születés által léphet a lélekbe csupán: nincsen arra más mód. Erre a megszületésre várakozzál, hogy valósuljon benned, akkor tiéd leszen minden jószág, minden vigasztalás és vigasság, minden lényegiség és minden igazság. Mert ha ez egyed elmulasztanád, mindent elmulasztottál volna. Minden jót és minden üdvösséget. Amit ezzel nyersz, az tisztaság és állhatatosság; amit pedig keresnél vagy szeretsz ezen kívül, az romlandó, bármiképpen tegyed. Bizony csak ez ad létet neked, és mulandó minden egyéb. E születéssel azonban Isten hatásának leszel részese, és minden adományainak. Ennek számára a teremtett lények nem fogékonyak; bennük Isten képe nincsen. A lélek ősképeinek tulajdona ez az örök születés, és ezért a lélek ékessége. Az Atya valósítja e születést a léleknek mélyén, az ő legbelsőjében, ahová soha kép nem színtelt és soha a lélekerők közül be nem hatolt egy sem.

A második kérdés pedig ez: "Mivel pedig e születés a léleknek lényegében és mélyén valósul, bizonyára a bűnösben éppen úgy valósul, mint a jó emberben; mely kegyelmet vagy előbbre mentelt érek tehát vele? Természetüknek gyö-

kere ugyanegyforma mind a kettőben; bizony még a pokolban is a természet nemessége örökké megmarad." Felelek most emez ellenvetésre, mondván:

"Sajátossága eme születésnek, hogy mindenkor új megvilágosodás-képpen valósul, mindenkor hatalmas fényt vet a lélekbe. Mert a jóságnak ő természete, hogy mindenkor kiáradjon, bárhol lett légyen is. E születésben Isten a fényességnek olyan bőségével árad be a lélekbe, hogy azzal a lélek lényegében és mélyén annyira eltelik, hogy kiszakad s átömlik a lélekerőkebe és a külső emberbe is." Így járt vala Szent Pál is, mikor útján őt megérinté Isten az ő fényességével és hozzája szólott. E fényességnek valamely tükrözése kívülről is látható vala rajta — hogy társai azt is láthatták, és őt körülfogták vala —, mint az üdvözülteké. A fényességnek túláradása, mely a lélek mélyén vagyon, átömlik a testbe, mely általa világossággal lesz teljes. A bűnös pedig tehetetlen, hogy e fényességet magába felvegye és azt meg sem is érdemli, mert bűnnel és gonoszossággal vagyon telve, melynek neve: "Sötétség". Írva vagyon ezért: A sötétség nem fogja át a világosságot és nem foglalja magában. Ennek oka az, hogy amaz utak, melyeken a fényesség belépne, be vannak omolva és el vannak zárva csalfasággal és sötétséggel. Mert világosság és sötétség egymást nem állják, valamint nem állják egymást Isten és a teremtmény. Ahol Isten belép, ott múljék és távozzék minden teremtmény. E fényességben részesül az ember, ha Isten felé fordul: mindjárt megvillámlik és ragyog benne a fényesség, s megismerteti véle, hogy mit légyen és mit ne légyen teendő. És sok más jó intelemen lesz része, melyekről annak előtte nem tudott és semmit meg sem értett. — De miről ismered azt meg vajon? Ímhol lássad! Szíved néhanapján magát szokatlanul megérintve érzi és a világtól elfordulva: mi más oka lehetne ennek, mint csak a fényesség besugárzása? Oly gyenge és gyönyörűséges az, hogy minden elkedvetlenít téged, ami nem Isten avagy Istené. Csalogat téged az Istenhez, és sok jó intelem világlik benned, és mégis nem tudod merről jött légyen. E belső hajlandóság nem a teremtményektől származik, sem pedig valamely hatásoktól, mert amire a teremtmény képes, az mindenkor kívülről jön hozzád. De az alapot egyedül ama hatás illeti. Mennél magányosabban őrzöd meg magad, annál több világosság, igazság és belátás leszen részed. Ekképpen soha embert még valamely dolgok el nem buktattak, hanem csak az, hogy eltávolodott ettől és a külsődlegességhez túlságosan igazodott. Szent Ágoston mondja: Sokak vannak űk, akik világosságot és igazságot kerestének, de kint keresték, hol nem találhatók. Ekképpen oly messzire távoznak otthonukból, hogy többet vissza, haza sem találnak bensőjükbe. És az igazságot vele mégis meg nem találták, mert az bévűl vagyon, bévűl a mélyen, nem pedig odakint. Aki pedig megvilágosodást kíván és

belátást minden igazságokba, az várjon és figyelmezzon a megszületésre az ő bensejében, a mélyen: akkor minden erői is meg lesznek világosítva, és a külső ember is. Mert amikor Isten a mélyet igazságával illeti, akkor a világosság az erőbe is kiárad, és azon pillanatban az ember többet tud, mint amennyire bárki őt taníthatta volna. Ekképpen szól a próféta: "Gyűjtöttem bölcsességet mindazok felett, akik jók voltak énelöttem." (Préd. 1,16) -- Íme lássátok, mert e fényesség a bűnösben nem süthet és világíthat. Azért lehetetlen, hogy eme születés benne valósuljon; mert meg nem állhat együtt a bűn sötéttségével, holott nem az erőben, hanem a léleknek létében és alapjában megy végbe. Elébünk vetődik most a következő kérdés: "Ha Isten egyedül a lélek lényegében és mélyén szül, mit tartozik az az erőkre? Mi haszna van ott az ő szolgálatuknak, hogy tétlenek legyenek előtte és ünnepeljenek. Mi-végre szükséges ez, miután az erőben semmi nem történik?" Ez a kérdés jogos kérdés; íme a felelet:

Minden teremtmény valami végből cselekszik, amely célja. Ama cél mindig az első az ő gondolatképei között, és az utolsó az ő művében. Ekképpen Isten is minden műveiben nagy boldogságos célra igyekszik: önmönmagára és arra, hogy a lelket minden erőivel egyetemben e célra juttassa: önmagához. Evégből cselekszi Isten minden művét, evégből szüli az Atya az ő Fiát a lélekben, hogy a léleknek minden erői ama célba jussanak. Sarkában van ő min-dennek, ami a lélekben van, és vendégül hív mindeneket eme lakomára és ün-nepre. Íme azonban a lélek erőiben szétterült kifelé és szerteszóródott mindegyik a maga művébe: a látásnak ereje a szembe, a hallásnak ereje a fül-be és az ízlésnek ereje a nyelvbe. Hasonló mértékben meggyöngülnek ők, hogy bévül valósítsák művüket. Mert minden szétoszlott erő tökéletlen. Hanem ha bévül erős cselekvést akar valósítani, hazahívja minden erőit szerteszórt dolgokból, hogy összegyűjtse belső cselekedetre. Szent Ágoston mondja: "... Inkább vagyon ott a lélek, ahol szeret, mint ott, ahol a testnek életet ad." Ímhol a példa! Élt vala egy pogány mester, aki egy mesterségben vala szor-gos, a számvetés mesterségében. A hamu előtt ült vala és írt beléje számo-kat és mesterségében igen igyekezett. Akkor jött egy valaki mezítelen kard-dal és nem tudta, hogy ez a mester, és ekképpen szólt: "Hamar megmondjad a te nevedet avagy megöllek." Hanem a mester oly nagyon magába vonult vala, hogy az ellenséget sem nem látta, sem nem hallotta, és meg sem értette volna, hogy az tőle mit kívánt. Minekutána pedig többször rája kiáltott volna az ellenség és a mester még sem felelt volna, az ő fejét ott levágta. Történt pedig ez, hogy egy természetes mesterséget megtanuljon: mennyivel inkább meg-kelletnék válnunk minden dolgoktól, összefogván minden erőnket, mikor az

egységes, mérhetetlen, teremtetlen, örökkévaló igazság megpillantásáról és megismeréséről vagyon szó. Evégre fogjad össze minden erődöt és teljes emlékezetedet, és fordítsad azt a mélyre, ahol ama kincs elrejtve vagyon. Mert bizony, hogy ez megtörténjék, le kell hullnod minden másról. Ezt megtudjad! Elérkezzél a nem-tudásba, ha kívánod, hogy azt megtaláljad.

Fölvetődik itt egy kérdés: "Nem volna-e magasabb rendű, ha minden tehetőségek megtartanák ő külön művüket, és sem egymást, sem pedig Istent a cselekvésben meg nem akadályoznák? Nem adhat-é ez nekem valamilyen természetes tudást, amely nem korlátozott, mint ahogyan Isten korlátlanul ismer minden dolgot, miként a megboldogultak is." Ímhol a felelet:

A boldogok, Istent látván, csak egy képet látnak és abban megismernek minden dolgokat; Isten is még ekképpen tekint magába és megismer magában mindeneket: nem kell néki egytől a máshoz fordulnia, mint minékünk. Teszem, volna mindnyájunknak egy tükörünk szemünk előtt, amelyben egy szempillantásban minden dolgot meglátnánk, és egy képben ismernénk meg, akkor sem a cselekvés, sem a tudás nem volna számunkra akadály. De mert úgy van most, hogy el kell fordulnunk az egytől, ha indulunk a máshoz, azért az az egy miénk nem lehet, hogy a másnak útjában ne állna. Mert oly szorosan van kötve a lélek az ő erőihez, hogy velük elfolyik, amerre ők folynak. Mert mindenben, amit ők bírnak, ott kell lennie a léleknek, mégpedig odaadással, mert anélkül hatván, semmit végbe nem vihetnének. Ha most már a lélek az ő ájtatosságával szertefolyik külső cselekvésbe, el nem kerülhető akkor, hogy bévül annyival gyöngébb ne legyen belső cselekvésre. Mert e születéshez Istennek magányos, gondtalan, szabad lélekre van szüksége, melyben semmi nincsen, hanem csak ő egyedül, mely senkire nem tekint, hanem csak öreá egyedül. Ezt jelenti Krisztus szava, mondván: "Aki valami mást szeret, mint csak engem, aki csügg atyján és anyján és sok más dolgokon, az engemet meg nem érdemel. Én nem azért jöttem, hogy békét hozzak a földre, hanem hogy kardot, mert én elválasztalak minden dolgoktól, mert elválasztalak téged testvéredtől, fiadtól, anyádtól és barátodtól, valójában ők a te ellenségeid. Mert amihez bizalmas vagy, az valójában a te ellenséged!" (Mt 10, 34.36) Ha szemed minden dolgokat látni kíván és füled hallani mindeneket, és szíved kívánja, hogy előtte legyenek: bizony mondom, e sok dolgokban szét kell hogy szakadjon a te lelked! Ezért mondja egy mester: Ha az ember azon van, hogy valamely belső munkát végbevigyen, minden erőt össze kell vonnia, szinte egy sarkába az ő lelkének, és el kell rejtőznie ott minden képektől és alakoktól, és akkor ott képes hatni! Valamely feledésbe és nem-tudásba kell úgy érkeznie! Csendesség és hallgatás legyen, hogy hallható legyen ama szó: nem lehet inkább

eljutni hozzá, mint csendességgel és hallgatással. Akkor hallják, akkor jól megértik: abban a nem-tudásban! Mikoron már semmit nem tudunk, akkor jelenti magát és megnyilatkozik.

Talán azt mondjátok most: "Jó uram, minden üdvösségünket egy nem-tudásba helyezed. Ez hiánynak látszik: Isten tudásra teremtette az embert; miképpen azt a próféta is mondja: Uram, tedd őket tudókká! — Ahol nem-tudás van, ott fogyatkozás vagy és üresség. Az olyan ember állati ember, holmi majom és ostoba; mindaddig így van ez, amíg nem-tudásában megmarad." — De hát a tudásnak egy magasabb alakjához kell felszállnunk, és ama nem-tudás ne másik nem-tudásból származzék, hanem tudás legyen az, melyből ama nem-tudáshoz elérkezünk! Ott váljunk tudókká az isteni tudás által. A természet feletti tudás léssen ott ékessége és nemessége a mi tudatlanságunknak. És ottan, ahol az elszenvedésnek állapotában vagyunk, nagyobb a mi tökéletességünk, mint ha cselekednénk. Ezért mondotta egy mester, hogy magasabb rendű volna a hallás, mintsem a látás, mert több bölcsességet tanulunk hallásunk útján, mint a látásnak általa. Azt mondják egy pogány mesterről, hogy mikor halálán lett volna, tanítványai valamely magas művészetről beszéltek volna előtte, s akkor már haldokolva ő felemelte fejét és figyelt, és mondá: "Oh, tanítsatok még meg e művészetre, hogy örömöm legyen benne az örökkévalóságban!" A hallás inkább bensőkbe hoz sokat, a látás bensőnkől inkább kivezet — már a nézés cselekedete magában is. Ezért az örök életben sokkal inkább a hallás által leszünk boldogok, mintsem a látás által. Mert az örök szó hallásának cselekedete bennem van, hanem a látás cselekedete tőlem kifelé fordul: a hallásban elszenvedő vagyok, míg a nézésben cselekszem. De a mi üdvösségünk nem abban vagy, hogy cselekedjünk, hanem abban, hogy Istent magunkban elszenvedjük! Mert amennyivel nemesebb Isten a teremtménynél, annyival nemesebb Isten cselekvése az én cselekvésemnél. Mondom néktek: mérhetetlen szeretetből tette Isten a mi üdvösségünket az elszenvedésbe: mert mi többet elszenvedünk, mintsem hatunk, hasonlíthatatlanul többet veszünk, mintsem érte adni tudunk. Minden adomány fogékonnyá tesz bennünket, és egy nagyobb adomány számára Istennek minden ajándéka tágítja felfogó erőnket és kívánságunkat, a magasabbnak elfogadása után. Ebben, úgy mondják némely mesterek, a lélek Istenhez hasonlatos. Mert valamint Isten határtalan az adásban, úgy a lélek határtalan az elvevésben avagy befogadásban, amennyire mindenható Isten a cselekvésben, oly feneketlen a lélek az elszenvedésben. Így léssen a lélek Istennek általa és Istenben átalakítva. Isten hasson és a lélek szenvedjen: ő ismerje meg benne és szeresse önnönmagát, a lélek pedig az ő megismerésével ismerjen meg és szeressen az ő szerelmével. Azért sokkalta in-

kább boldog a lélek Isten által, mintsem önmaga által — valamint az ő üdvössége inkább Isten cselekvésében vagyon, mintsem saját cselekvésében. Szent Dionysius tanítványai kérdezik vala tőle egyszer, hogy mért múlja mindnyájunkat felül tökéletességben Timotheus? Dionysius pedig akkor felelte nekik: Timotheus Istent-elszenvedő ember; aki ebben sokra viszi, bizony felülmúl minden embereket. — Így tehát a nem-tudás nem hiányod néked, hanem legfelsőbb tökéletességed, és a te elszenvedésed a legfőbb cselekvés!

Ilyen módon minden foglalkozásaidat hátravessed és minden erőidet hallgatásra rendeld, ha igazán kívánod, hogy lelkedben valósuljon ama születés. Ha megtalálni kívánod a királyt, aki újjászületett, akkor elmenjél minden másnak melléte és azt hátra vessed.

Azért ahogy mindent elhagyjunk és mindenről lemondjunk, amiben ennek a születő királynak kedve nem telik, abban segítsen minket az, aki emberfia lett, hogy mi Isten fiai lehessünk! Amen!

III.

"Azokban kell nékem lennem, melyek az én Atyámnak dolgai!"

(Lukács 2, 49)

Kapóra jön nekünk ez a szó a beszédhez, melyet mondandók vagyunk az örök születésről, amely az időn belül is valósult és valósul mindenik napon, a léleknek legbelsejében; az ő mélyén, távol mindentől, ami kívülről jött belé. Aki eme születést érezni akarja magában, az mindenekeelőtt "abban kell hogy legyen, ami az ő atyjáé"!

Mi a sajátja az Atyának? A két másik személy felett a hatalmat mondják róla. Ekképpen bizonyára meg nem eshetik emberrel ama születés, sem hozzá nem közeledhetik, hacsak nem nagy hatalom által. Mert az ember e születéshez nem érkezhetik, hacsak minden érzékével el nem vonult a dolgoktól; ahhoz pedig nagy hatalom szükségeltetik, hogy a lélek minden erői visszahajtassanak és minden cselekvéstől megszabadíttassanak. Mindez csak erőszakkal lehet, másképp végbe nem vihető. Ezért mondotta Krisztus: A mennyek országa az erőszakot tűri és a hatalmasok magukhoz ragadják.

Itt felvetődik egy kérdés, ama születést illetően: vajon szűnés nélkül valósul-e, avagy csak néha, amikor is az ember rászánja magát, és minden erőivel rajta van, hogy elfelejtsen minden dolgokat, hogy magát csak abban tudja? Ezt felelem néktek:

Az embernek vagyon egy cselekvő esze, egy szenvedő és egy gondolkodásra-
képes esze. Az első mindig kész, hogy cselekedjék, akár Istenben, akár te-
remtésben Isten dicséretére; ez az ő birodalma, melynek neve cselekvő. Ahol
azonban Isten veszi át a cselekvést, ott a szellemnek az elszenvedés ál'a-
potában kell megőriznie magát. Harmadsorban van az észtehetség, mely mind-
kettő felé fordul: hogy Istennek hatása és a szellemnek szenvedése lehető-
legyen. Az egyiknél cselekvésbe áll a szellem: amikor ő maga végzi művét;
a másiknál szenvedésbe: amikor Isten veszi kezébe a művet; mert akkor csend-
ben kell hallgatnia a szellemnek, és hagynia, hogy Isten hasson. De minek-
előtte a szellem beléje kezd, hogy Isten bevégezze, már meglátja azt a szel-
lem és megismeri, hogy lehetséges, hogy valósulni fog. — Ezt teszi pedig az
észtehetség. Habár gyakran ezt elmulasztja, és az meg nem érik. Ha azonban
szorgalmas a szellem az igaz hűségben, akkor megsegíti Isten őt és az ő mű-
vét, és akkor a szellem meglátja és elszenvedi Istent.

Mivel azonban Isten látását és elszenvedését a szellem sokáig el nem
viselheti, kivált ebben a testben, ezért Isten eltávozik a szellemtől oly-
kor. Ezt gondolá ő, szólván: "Egy ideig láttok ti engem, azután pedig egy
ideig nem láttok engem." Mikor a mi Urunk három tanítványát magával vitte
volna a hegyre, és velük testének felmagasztalását láttatta, melyben része-
sült az istenséggel való egység által, és amelyet a test feltámadása után
mi is átélünk — mikoron azt Szent Péter meglátta, akkor szívesebben mindig
ott maradt volna. Bizony, ahol az ember a jóra rátalál, attól, amennyiben
jó, el nem szakadhatik. Ahol a megismerés azt megtalálja, ott a szeretet
követni kénytelen és az emlékezet is, és az egész lélek általában. És mert
a mi Urunk ezt tudja, azért kell néki néha elrejtőzködnie. Mert a lélek egy-
séges alakja a testnek: ahová ő fordul, oda egészben fordul. Ha ekként azt a
jót, amely Isten, magától teljesen elszakítatlanul és akadálytalanul élné
meg, akkor attól újra semmiképpen el nem fordulna, és felhagyna azzal, hogy
magát a testnek rendelje. Hiszen hasonlóképpen történt Szent Pállal: ha
száz esztendeig is ott maradhatott volna, ahol az örök jóban részesedett, ő
azalatt testébe vissza nem tért volna és egészen elfelejtette volna azt. Mi-
vel pedig ez a mi földi életünkkel össze nem fér, sem rája nem tartozik,
ezért eltakarja azt a hűséges Isten, mikor úgy akarja, és megmutatja ismét
akarata szerint, és bizony tudja ő, hogy s mint legjobb és legkedvezőbb neked
— mint egy hív orvos! Emez eltávozás nem rád tartozik, hanem órá, akié a mű
is: hogy mutassa-e néked ama kincset avagy rejtse, ha kártékonynak véli —
az az ő kezében vagyon. Mert Isten nem rombolója a természetnek, hanem tel-

jesedésbe viszi azt. És annál inkább ezt cselekszi, mennél inkább magadat kezére bízod.

Azt mondhatnátok ti most énnekem: "oh, jó uram, ha ehhez minden kép és cselekvés nélkül szűkölködő lélekre vagyon szükség — holott azok a lelki-erőkben találtatnak mégis, természetből fogva —, mi sora legyen akkor a külső cselekedeteknek, melyeket néha mégis végbe kell vinni a szent munkáknak, melyek mind külsőben valósulnak, mint a tanítás és vigasztalás; hát ezekből kirekesztessék az ember? Hiszen a mi Urunk tanítványai is gyakorta elhagyták belső nyugodalmukat, hiszen Pálnak annyi gondja és törődése volt az emberek miatt, mintha mindnyájuknak atyjuk lett volna. És megfosztassunk ama nagy jótól, amelyen az ember jócselekedeteivel munkálkodik?

Ezt felelem néktek: Az egyik igen magasságos, a másik igen áldásos. Ha Máriának jutott a dicséret, hogy a legjobbat választotta volna, akkor Márta élete is megáldatott, mert szolgálta ő Krisztust és tanítványait. Szent Tamás azt mondja: íme a cselekvő élet jobb, mintsem a szemlélő, mert abba kiönthetjük cselekedettel és szeretettel, amit a szemlélés behordott nekünk. Csak egyetlen valami vagyon itten: hiszen egyugyanabba az alapba nyúlunk le, ahol a szemlélés is vagyon, és termővé tesszük annak tartalmát és gyümölcsözővé a tettekben. Így érjük csak el a szemlélés igazi célját. Ha van is abban változás egyből a másba, mégsem több az, hanem csak egy: egy végiről indul, Istentől, és ugyanarra a végire ér vissza. Mintha csak e házban egyik végiből a másikba menne, az bizony változás volna, de mégis ugyanegyben maradnék. Ekképpen Istenben a cselekvés állapotában is csak a szemlélés állapotában vagyunk. Így egyik a másikban találja nyugalma és tökéletességét; a szemlélet egységes állapota támaszkodik a tettekben való gyümölcsözővé-válásra. A szemlélésben csak magadon segítesz, a cselekvésben pedig segítesz sokaknak. Erre int bennünket Krisztus egész életével és szenteinek életével, akiket kiküldött, hogy a sokaságot tanítsanak. Szent Pál ekképpen szólt Timotheushoz: "Kedves atyámfia, hirdessed az igét." (2 Tim., 4,2) Vajon ama külső igét gondolta, mely a levegőt rezegteti? Nem, bizonyára nem! A bévül született és mégis rejtett igét gondolta ő, mely elrejtve fekszik a lélekben. Erről mondotta, hogy azt hirdetné, hogy hírül adassék a lélekerőknek és nekik táplálékuk legyen, és hogy az ember magát felajánlja emez egész külső életnek. Ahol a te embertársadnak reád szüksége vagyon, hogy mindenkor legjobb tehetséged szerint ott próbádat megálljad. Benned legyen az, a te gondolatodban, eszedben és akaratodban — és kisugározzék a te cselekedeteidbe. "Világoljon világotok az emberek előtt" — mondotta Krisztus. Azoknak szól ő e szóval, akik csak azon vannak, hogy szemlélődjenek, és erkölcsös cseleke-

detekben nem igyekeznek, és akik azt mondják, hogy arra nem szorultak, mert azt már hátrahagyták. Nem őket vélte Krisztus, mondván: "Jó termőföldre hullott pedig a mag, és százszoros termést hozott." De bizony őket vélte, amikor mondotta: "A fát pedig, mely gyümölcsöt nem terem, ki kell vágni!"

Most továbbá azt fogod mondani: "Oh jó uram, mi légyen már az a hallgatás, melyről annyit beszéltél nekünk? Hiszen semmiképpen nem lehetséges az belső képek nélkül; minden cselekedet az ő külön képe szerint hajtatik végbe, belső vagy külső cselekedet egyaránt, akárha tanítom ezt, vagy amazt szolgálom, akárha egyet s mást elrendezek; micsoda csendességem lehet nekem ebben? Mert ha az ész valamit megismer és képzel, az akarát pedig akarja és az emlékezet azt megőrzi: vajon nem mind képek-e ezek?"

Ímhol a felelet: Kétféle észről szólottunk az elébb, egy cselekvő és egy szenvedő észről. A cselekvő ész szinte lehasítja a képeket a dolgokról, és minden anyaguktól megfosztva és mindentől, ami esetleges, úgy viszi a szenvedő észbe: beléje szüli az átszellemült képeket. Miután a szenvedő ész teherbe esett volna a cselekvő észről, megismeri és ápolja magában a dolgokat. De tudatosan jelenvalóságban őrizni csak akkor tudja a dolgokat, ha a cselekvő ész megint beléje sugározza. Íme lássátok! Mindazt, amit a cselekvő ész mivel a természetes emberben, mindazt, de még sokkalta többet mivel Isten a kiválasztott emberben: kikapcsolja belőle a cselekvő ész, és helyébe helyezi saját magát, és maga teszi mindazt, ami annak hatása volna. Bizony mondom, ha az ember magát tétlenül tartja, s a ható ész magában elhallgatja, akkor Istennek kell munkába állnia, neki kell tevékenynek lennie, és önmagát kell hogy a szenvedő észbe belészülje. Magatok megfontoljátok, hogy nem ekképpen van-e. A ható ész nem adhat olyat, amije nincsen, sem pedig két képe egyszerre nem lehet, hanem egy a más után. Levegő és napfény sokféle képet és színt játszanak egyszerre bár: látni csak egyiket a másik után tudod. Ekképpen jár a ható ész is, mely ebben a szemhez hasonlatos. Ha azonban Isten hat az ő helyében, akkor a szenvedő észbe a képek sokaságát szüli egyszerre, egy szempillantásban. Mert amikor Isten valamely jócselekedetre hajt, mindjárt minden lelkiérid magukat felajánlják minden jócselekedetre: lelked mindjárt minden jó felé hajlik. Ami jót csak tehetnél, az megjelenik öntudatodban, mégpedig minden egyszerre: egy látomásban — és egy szempillantásban. Hát nem bizonyosága-e ez annak, hogy nem az ész műve volt, mert hiszen ez adománnyal és gazdagsággal nem bővelkedik; inkább annak műve és szülötte ez, aki minden képeket egyetemükben magában hordja. "Minden dolgot végbevihetek abban, aki engem erőssé teszen; benne osztatlanul vagyok" — mondja Szent Pál. — Megjegyezzed itt magadnak, hogy mind e művek számára

való képek nem a tiéid, természeted alkotójáé azok, aki a művet és a hozzá való képet is beléje ereszti. Magadénak azt ne mondd, mert övé az, nem a tiéd. Mert ha benned időbelien fogantatik is, az mégis Istentől az idő felett születik, és neked adatik, az örökkévalóságban túl minden képeken.

Most azt kérdezhetsz tőlem: "Ha pedig az én eszem megfosztatott természetes hatásától, és sem saját képe, sem saját hatása többé nincs; miben nyeri akkor támasztát? Végtére is valahol mégiscsak kell alappal rendelkeznie. A lelkierők: akár az ész, akár az emlékezet, akár az akarat valamiben fogózkodni akarnak, hogy abban hassanak." Ímhol a nehézség megoldása:

Az ész tárgya, fogózója nem esetleges, hanem maga a puszta valódi lét. Csak mikor valóságos lényt ismer meg az ész, akkor ereszkedik rája, akkor nyugszik meg és mond ítéletet a tárgyról, mellyel foglalkozott. Addig az igazi létet valójában nem találja, igazi alapját fel nem fogja, hogy mondhatná: "Ez itt a dolog, így vagyon és nem másképpen"; mindaddig csupa keresés a lélek, keresés és várás; és meg nem állapodik, sem meg nem nyugszik: mindig dolgozik még és elvándorol, ekképpen várva és keresve. Így talán egy évig is, vagy még tovább vagyon munkában és keresésben valamely természetes igazságot keresvén: hogy milyen is az? Ugyanolyan sokáig kell pedig dolgoznia, hogy kihámozza, hogy mi nem. Ezen egész időben magát semmihez sem tartja és a dolgokon nem is ítél, valamíg azoknak okát és igazságát meg nem találta igazi megismeréssel. Ezért az ész soha nem pihenhet ebben az életben. Isten ebben az életben soha magát annyira egészen ki nem nyilatkoztatja, hogy ahhoz hasonlítva, ami ő valójában, ez ne csak semmi volna. Mert ha az igazság ott vagyon is a mélyen, az ész elől mégis el van rejtve és takarva. Továbbá addig az ész semmilyen biztos alapot nem talál, amelyen, mint változatlan tárgyon nyugalmat lelne: nem, meg nem nyugszik, még várakozik és készül valamire, ami még megismerendő, de most rejtve vagyon. Ekképpen az ember egyáltalában meg nem tudhatja, hogy Isten micsoda légyen. Valamit ugyan tud: azt, hogy mi nem Isten — akkor az eszes ember azt mind lehámozza. És addig az ész meg nem állapodhatik valamely lényeges dologban: még vár, mint ahogy az anyag a formára vár. Miképpen az anyag meg nem nyughatik, valamíg minden formákkal meg nem töltetik, akképpen az ész sem nyughatik meg, hanem csak a lényegi igazságban, mely minden dolgokat magába zár. Csupán a lényegben békül meg. Azt pedig Isten lépésről lépésre visszahúzza előtte, hogy buzgalmát ébren tartsa és unszolja a továbbhaladásra, hogy törekedjen az igazi, végtelen jóra, és azt magáévá tegye. Hogy meg ne nyugodjék valamely dologban, hanem egyre mélyebb vágyódást érezzen a legfelsőbb és legvégsőbb jó után!

Most bizonyára azt fogod mondani: "Oh, jó uram oly sokat szóltál róla, hogy hallgassanak minden örök, és íme most minden csendességnek vége, vágyódás és kívánság legyen! Az nagy kiáltás és sietés volna valami után, amink nincsen nekünk; megszüntetné a nyugalmat és csendet. Kívánság volna az, avagy szándék, avagy dicséret és hála vagy ezekhez hasonló, a képzetek szerint, melyek azonkívül fellépnek, de nem volna tisztult nyugalom és teljes csendesség." Ezt felelem nektek:

Ha te elhagytad magadat és minden dolgokat és minden sajátodat mindenféleképpen, és magadat teljes bizalommal és egész szeretettel Istennek felkínáltad, magad nékiadtad, vele egyesültél, ami akkor benned születik avagy hozzád közeledik, akár külső, akár belső legyen az, szeretet avagy szenvedés, keserű avagy édes, az nem a tiéd többé, hanem egészen a te Istenedé, akinek magadat kezére adtad. Mondjad nekem, kié az ige, mely mondatik? Azé, aki mondja, vagy azé, aki hallja? Ha ahhoz származik is, aki hallja, mégis tulajdonképpen annak tulajdona, aki mondja! Íme a példa: A Nap az ő fényét a levegőbe szórja, a levegő pedig elveszi a világosságot és a földnek adja, és adja nekünk ezzel, hogy a színek különbözőségét láthassuk. Ha mármost a fény mint jelenség a levegőben van is, mint lényeg csupán a Napban vagyon: valójában a Napból ered a fény, benne fakad, nem pedig a levegőben. A levegő csak elveszi és továbbszármaztatja mindeneknek, akik fogékonyak a fény számára. Szakasztott így van ez a lélekben is: Isten valósítja a lélekben az ő születését, szüli benne az ő igéjét; a lélek pedig csak elveszi és továbbadja az erőnek sokféle módra, hol vágy képében, hogy jószándékképpen, hol a szeretet cselekedete gyanánt, hol hálaérzés képében, vagy bármely alakban is jelentkezik benned. Minden az övé és éppenséggel nem a tied, amit Isten ekképpen hat, és úgy fogadjad, mint az övét. Miként írva vagyon: "A Szentlélek heves számtalan sóhajtasokkal vágyakozik. Ő imádkozik bennünk, nem mi." Senki — úgymond Szent Pál — másképpen nem mondhatja, hogy "Uram Jézus, hanem csak a Szentlélekben". Mindenekelőtt semmit te magadra ne végy! Hagyjad magadat egészen, és engedd, hogy Isten cselekedjék helyetted és benned akarat szerint: övé a mű, övé az igen, övé a születés, és hozzá minden, ami te vagy egészedben. Mert elengedted magadat és kiléptél lélekerőidből és azoknak hatásából és lényednek birtoklásából. Ezért Istennek teljességgel be kell lépnie lényedbe és erőidbe, mert megfosztottad magadat minden sajátodból és magadat elpusztítottad — amint írva vagyon: "Kiált a szó a pusztában." Hadd kiáltson emez örök szó benned kedve szerint, és légy te magadnak és minden dolgoknak pusztasága!

Most azt fogod mondani: "Oh jó uram, miképpen viselkedjék az ember, hogy önnönmaga nélkül és minden dolgok nélkül pusztá és üres legyen? Minduntalan a várás állapotában legyen, Isten hatására várván, és maga semmit sem cselekedjék? Avagy közben maga is hasson valamit, teszem imádkozzék vagy olvasson, avagy más hasznossal foglalkozzék, talán prédikációt hallgatván, avagy foglalkozzék a Szentírással? Mert tulajdonképpen semmit sem szabad neki kívülről, hanem inkább mindent bévülről vennie, az ő Istenéből. Ha tehát elhanyagolja ama cselekedeteket, vajon nem veszít-e véle valamit? Ezt felelem nektek:

Minden külső cselekedetek azért vannak megszabva és elrendelve, hogy a külső ember általok Isten felé forduljon és szellemi életre és jócselekedetekre indíttassék, hogy el ne keveredjék, önmagától távol, valamely nem illő foglalkozásba, hogy ezáltal zabola tétessék rá, mely őt abban megakadályozza, hogy önmagától megfusson idegen dolgokba. Más szóval mondva: Ha Isten az ő művét valósítani akarja, ne kellessék néki az embert elébb hazahívnia idegen és durva dolgok közül, hanem őt mindenkor készen találja. Mert minél nagyobb a külső dolgoknak megkívánása, annál nehezebb tőlük elfordulni: mennél nagyobb a szerelem, annál terhesebb a fájdalom, ha búcsúvételre kerül a sor. Ezért rendeltettek tehát minden ájtatos gyakorlatok, akár imádság, akár olvasás, éneklés, virrasztás, böjtölés, vezeklések és ami még vagy, hogy az ember általuk megtámasztassék és elfordíttassék minden idegen és nem isteni dolgoktól. Ha tehát az ember azt érzi, hogy Isten szelleme benne nem hat, hanem az ő belső embervolta Istentől elhagyatott, akkor bizony nagyon is szükséges, hogy a külső ember ájtatos gyakorlatokkal foglalatoskodjék, kivált azokban, melyek számára leghathatósabbak és leghasznosabbak. De nem azért, hogy abban magának öröme teljék, hanem az igazság tiszteletére: hogy a kézzelfoghatóságok őt el ne vonják és meg ne tévesszék, hanem hogy oly szorosan tartsa magát Istenhez, hogy az őt közelben lelje, ha visszatérni akar, hogy munkáját végezze a lélekben és ne kellessék Istennek őt még mesze keresnie. Ha azonban az ember magát igazi bensőségére alkalmasnak ítéli, akkor vessen félre bizvást minden külsőséget, még ha oly gyakorlatok is, melyekre esküvel fogadkoztál, melyek alól sem püspök, sem pápa téged fel sem menthetnek. Mert az esküktől, melyeket valaki Istennek fogad, azoktól őt senki fel nem mentheti, mert Istennek van velük kötelezve. Bármennyit fogadott volna is egy ember, bár imádságot, böjtöt, zarándoklást, ha valamely szerzetbe lép, minden fogadalmától felmentetett, mert akkor minden üdvöshöz és Istenhez magához kötve vagy. Egészen ekképpen mondom itt is: bármily erősen kötötte volna is magát valamely ember sok dolgokra, ha a valóságos

belső életbe belép, akkor mindegyik alól fel vagyon mentve! Valamíg a belső átélés tart, bár egy hétig, vagy egy hónapig, sőt egy évig tartson, addig valamely barát avagy apáca egy vigiliát sem mulaszt el: Isten, akinek foglyai ők, helytáll értük. Ha aztán az ember önmagához visszatér, akkor végbeviszi, amire fogadkozott, abban az időben, melyben vagyon, de az elmúlt időért, és amit abban mulasztottnak vélsz, azért ne legyen gondod, hogy azt miképpen viszed végbe: Isten végbeviszi arra az időre, melyben téged használt. Még csak ne is kívánjad, hogy más teremtmények cselekvése által vitesen végbe, mert a legcsekélyebb is, amit Isten teszen, jobb, mint minden teremtmények művei!

"Ez leginkább a tudós és okos embereknek szól, akik Isten és az Írás által útbaigazítottak. Mi legyen mármost valamely szegény tanulatlannal, aki csak a külső szokásokat ismeri és érti, és valamely esküt fogadott és vállalt, teszem imádságot vagy más hasonlót?" Azt mondom: ha úgy látja, hogy az őt megakasztja, hogy közelebb férne Istenhez, ha attól ment volna, akkor bízvást felmentsd magad, mert mindenkor azt tenned, ami Istenhez legközelebb viszen, bizony az a legjobb! Ezt gondolá Szent Pál, mondván: "Mikor eljövend a teljesség, akkor elmúlik, ami töredék." — Nagyon különbözők egymástól azok a fogadalmak, melyeket egy pap kezébe teszünk, mint a házasság fogadalma — és ama más fogadalmak, melyek azt jelentik, hogy Istennek magának fogadkozunk, rá vonatkozván. Dicséretes szándék, hogy Istennek kívánjuk magunkat kötelezni, és végtére is az ember ideiglenesen abban birtokolja a legjobbat. De ha megtörténik, hogy valami jobbat ismer meg — melynek láttán valóban tudja és érzi, hogy az a legjobb volna —, akkor az elsőt teljesítettnek és bevégezettnek tekintse. Ezt könnyű bebizonyítani. Mert mindig inkább a termést nézzük és belső igazságot, mintsem a külső művet. Így mondja Pál is: "A betű (vagyis minden külső gyakorlat) öl, hanem a szellem (vagyis az igazságnak belső átélése) elevenné teszen." Ennekutána leselkedjél fortéllyal igyekezhvén, és azt kövessed mindenekeelőtt, ami legközelebb viszen. Emelkedett lelked legyen néked, nem pedig csüggeteg; égő érzésed legyen — melyben mégis zavartalan hallgató csend uralkodik. Hiszen nem kell Istennek megmondanod elébb, hogy mire vagyon szükséged és mit kívánsz. Mindent eleve tud ő. "Ha pedig imádkoztok — mondá Jézus az ő tanítványainak —, ne szaporítsátok a szót imádságotokban, mint a farizeusok, akik azt hiszik, hogy meghallgattatnak, ha nagyon sokat beszélnek."

Hogy e földön eme nyugalomnak, eme belső hallgatásnak úgy nyomában járjunk, hogy az örök ige bennünk mondassék és meghallgattassék, és véle mi

egyesüljünk, arra segítsen bennünket az Atya és amaz ige és kettőjüknek közös szelleme! Amen.

IV.

Et cum factus esset Jesus annorum duodecim
etc.

(Lukács 2, 42)

Azt olvassuk az evangéliumban: mikor a mi Urunk tizenkét éves vala, Máriával és Józseffel a templomba ment vala Jeruzsálemben és mikor azok elmentek volna, Jézus a templomban maradt, és azt ők nem tudták. Amint pedig ha-zaértek volna, és őt nem lelték, keresték őt ismerősök és ismeretlenek között, a rokonoknál és a tömegben, de sehol őt nem találhatták: a tömegben őt teljesen elveszítették. Így mit volt mit tenniük, meg kellett fordulniok arra, amerről jöttek vala, és amint elérkeztek volna indulóhelyükhöz, a templomhoz, ottan őt megtalálták.

Bizony mondom, ekképpen te is, ha meg akarod magadban találni ama nemes származást, el kell hogy hagyjad a sokaságot és vissza kell térned az eredethez és alaphoz, ahonnan jöttél. A léleknek minden tehetségei az ő hatásukkal, az a sokaság: emlékezet, ész és akarat, ezek mind elsokasítanak téged; ezért el kell őket hagynod, el az érzékek cselekvését, el a képzelést és mindent, amiben magadat érzed és szemmel tartod. Akkor talán megtalálod az eredetet, de másképpen nem, bizony nem! Soha meg nem találattott ő "barátaidnál", soha a "rokonok és ismerősök" között — inkább ott egészen elveszítjük őt.

Ezért erről a következő kérdés vetődik fel számunkra: vajon az ember ezt az eredetet inkább megtalálhatja bizonyos dolgok által, melyek ugyan isteniek, de mégis kívülről, az érzékek közvetítésével jönnek létre, mint bizonyos képzetek Istenről, hogy Isten jó, bölcs, könyörületes, vagy hogy az önmagában-vett ész teremtető és éppannyira igaz isteni lehet — talán ezekkel találhatná meg az ember az eredetét?

Bármennyire jó legyen is, és vonatkozzék bár Istenre: nem! Mert ez mind kívülről, az érzékeken által hozatott be, holott mindennek bévülről, Istentől kell felfakadnia, hogy ama születés tulajdon tiszta módján tündököljön. Minden hatásod parlagon heverjen, minden tehetségeid az ő céljait szolgálják, ne a tiédet. Hogy tökéletes legyen a mű, Istennek egyedül kell hatnia, és neked egyedül elszenvedned. Ha te egészen eltávozol a te akaratodból és a te tudásodból, akkor Isten szívesen belép az ő tudásával egészen és világlik

benned. Ahol Isten magát ekképpen tudni akarja, ott a te tudásod nem tud helytállni, sem hasznossá lenni. Ne higgyed, hogy a te eszed felnővekedhetnék, hogy vele Istent megismerhessed; mert hogy Isten istenien ragyogjon benned, abban nem segít téged semmi földi fényesség: előbb tiszta semmivé kell válnia s teljesen megszűnnie, akkor belédragyoghat Isten az ő fényességével. Magával hoz ő mindent, amit te elhagytál vala és még ezerszerre többet, és hozzá még egy új formát, mely mindeneket magábanfoglalva tart.

Példázatunk van erre az evangéliumban (Ján. 4,8) Mikor a mi Urunk a kút-nál oly barátságosan beszélgetett volna a pogány nővel, akkor otthagyta az ő korsóját amaz és a városba szaladt, és hirdette a népnek, hogy eljött az igaz messiás. A nép nem hitt neki és kimentek vele a kúthoz, és látták őt magát. Akkor így szóltak a nőhöz: "Szavaid által nem lettünk hívők, most azonban hiszünk, mert mi őt magát láttuk." (Ján. 4,42) Bizony hasonlóképp sem az összes teremtmény tudása, sem saját bölcsességed, sem összes tudásod nem képes téged Istennek isteni módon való ismeretére eljuttatni: avégből a te tudásos átváltozzék tiszta tudatlansággá, magadnak és minden teremtménynek feledésévé.

Most azt mondhatnád: "Hát mondjad meg, jó uram, mihez fogjon az én eszem, ha teljességgel magányosan kell állnia, minden cselekvés nélkül? Az-é a mód, ha lelkeket nem-tudó tudásba emelem, habár az semmit nem adhat? Amennyiben valamit megismerek, úgy az semmilyen nem-tudás, sem pedig egyedülvaló, pusztá lét nem lenne: teljes sötétségben maradjak tehát?" Úgy bizony! Jobb helyt nem is maradhatnál, mint ha csak egészen sötétségbe és tudatlanságba merülsz. — "Oh, jó uram, hát minden elmúlik és nincsen visszatérés?" — Nem, valóban! Tulajdonképpen visszatérés sincsen. — "De hát mi-féle is az a sötétség, hogy hívják, micsoda az ő neve?" — Csak ekképpen lehetne nevezni: valamely lehetőség és fogékonyság, mely azonban a valóságnak nincs híjával és nem nélkülözi a létet, melynek tartalma csak annyi: hogy te tökéletesülj. Ezért is nincsen belőle visszatérés. Ha pedig mégis megeshet, hogy belőle visszatérnél, úgy annak semmiféle igazság nem lehetne az oka, hanem annak oka az érzékek, a világ, vagy az ördög volnának. Ha pedig engedsz e visszafordulásnak, akkor óhatatlanul bűnbe esel és könnyen annyira eltávolzol, hogy az örök kárhozatot veszed magadra. Azért is nincsen abban visszatérés, hanem csak mindig előbbremenés, a képességed elérése és beteljesítése. Ez a lehetőség nem nyugszik addig, míg a teljes lét nem tölti el: valamint az anyag sem nyugszik, hanem csak akkor, ha minden formák megtöltötték, melyek számára lehetségesek. Akképpen az ész sem nyughatik, hanem csak akkor, ha megtöltötte minden, ami számára lehetséges.-

Erről szól egy pogány mester, mondván: semmi sincsen a természetben, ami gyorsabb volna az égnél, mert az felülmúl mozgásban minden dolgokat. De bizony van! Az ember lelke őt is túlszárnyalja: feltéve, ha teljes hatóerejét megőrzi és megtartózkodnék változatlanul és osztatlanul az alacsonyyságtól és kézzelfoghatóságtól. Akkor az ember felülmúlná a legmagasabb egeket is, és addig gyönyörűséget nem ízele, míg fel nem ért volna a legmagasabb magasságig, ahol is lakatnék és tápláltatnék a legjobb jóval, Istennel magával!

Tudni akarod, mennyire hasznos e képességet valóssá tenni, magányosan és meztelen tartanod magad, és csak ama sötétség és tudatlanság után járnod, utána kívánczod és keresned azt visszatérés nélkül? Ez által lehet megnyerned azt, aki minden dolog egyetemben! És mennél inkább leszel magad puszta és üres, és minden dolgokat illetően tudatlan, annál közelebb érsz hozzája. E pusztaságról vagyon írva Hoseásban: "Barátnőmet a pusztaságba akarom vezetni és ott szólni hozzája — az ő szívébe!" (Hós. 2,14) Az örökévalóság igazi ígéje csak az egyedülállótban mondatik ki nekünk: ahol az ember önnönmagának és minden sokszerűségnek számára puszta és idegen. Eme sivatag magától-idegenülés után vágyódott a próféta, mondván: "Oh, ki ad nekem szárnyakat, mint a galambadártnak, hogy oda szálljak, ahol nyugalomra lelek." (Zsolt. 54,7) Hol lel az ember nyugalmat és pihenést? Valójában csak a számkivetettségben, a magányosságban, a minden teremtményektől való elidegenülésben! Ezért mondja Dávid: "Inkább legyek számkivetett és megalázott Istenem házában, mint tisztelt és gazdag a bűnösök gyülekezetében." (Zsolt. 83,11)

Most azt fogod mondani: "Oh, jó uram, ha már másképpen nem is lehetséges az, minthogy idegensége és pusztasága legyünk minden dolgoknak; ha minden belső és külső tehetségünk, minden cselekvésével el kell hogy távozzék, bizony nehéz állapot ez, ha Isten az embert, ilyen módon hagyva, nem támogatja, ha Isten az ember sivatagját meghosszabbítja, nem világolván neki, nem szólván hozzá, nem hatván benne" (Zsolt. 111,5) — úgy amint tanítod és megismerteted. Ha ekképpen az ember a puszta semmiben áll, nem jobb-e akkor ha teszen valamit, hogy elhajtsa a sötétséget és ürességet, talán ha imádkoznék, olvasna, prédikációt hallgatna, avagy más hasznos gyakorlatokat kezdene, amik éppenséggel erények, hogy azzal segítsen magán? — Nem! Elhiggyed nekem: egészen csendben lenni, és oly soká, amíg lehetséges, ez a legjobb tenéked! Nem fordulhatsz el ez állapottól valamely más felé, hogy meg ne károsodnál. Te bizony szívesen készülnél el egyrészben magad által, másrészben őáltala, hanem az nem lehet. Oly hamar az elkészülésre te nem is gondolkatsz, vagy azt nem is kívánhatod, hogy Isten már hamarabb ott ne volna,

ahol téged ösztönöz. Föltéve azonban, hogy ez megszabott: a hajlandóság a tiéd és a befolyás az övé — ami szintén lehetetlen —, akkor is minden esetben így vagyon: Istennek hatnia kell és kegyelmét rajtad előtenie kell, amint téged készültlen talál. Ne gondold, hogy Istennel úgy vagy, mint valamely ácsmesterrel, aki munkába áll avagy sem, amint ő akarja, mert az tettszése szerint van, amint kedve tartja, hogy megtegye, avagy sem. Istennel ez nem így vagyon. Hanem ha téged elkészülve talál, akkor kénytelen cselekvésbe állni és magát beléd öntenie, hasonlóképpen a Naphoz, mely, ha a levegő kitisztult, kénytelen kiáradni és attól magát meg nem tartóztathatja. Bizony mondom, nagy tökéletlensége volna az Istennek, ha csodás műveket benned nem hatna, ha pompás kincseket beléd nem öntene, téged oly magányosan és mezetenül látván! Hiszen ezt írják a mesterek is: abban a szempillantásban, melyben a gyermek anyaga az anyaméhben elkészült, abban a szempillantásban Isten eleven szellemet önt a testbe, a lelket, mely a testnek formája; egy pillantás az, az elkészülés és a beömlés! Mihelyt a természet elérte az ő tökéletességét, Isten a kegyelmét osztja: abban a szempillantásban, melyben a szellem elkészült, Isten beléje száll habozás és mulasztás nélkül. A titkok könyvében írva vagyon, amint a mi Urunk a néphez szól: "Az ajtó előtt állok és kopogok, és várok, ki léssen az, aki engem beereszt; annál lészek vendégül vacsorára." Nem kell néked őt keresned itt vagy amott, nincsen ő messzebb, csak a szív ajtója előtt ott áll, és vár, hogy kit találna készen, hogy az ajtót nyitna neki és őt bebocsássa. Nem kell néked őt messziről hívnod: türelmetlenebbül várja ő, mint te, hogy néki ajtót nyissál; ezerszerre nagyobb az ő kívánsága utánad, mint a tiéd öutána. Csak egy vagyon itt: az ajtónyitás és a belépés, nem több, mint egy pillanat.

Most azt mondhatnád nékem: "Miképpen lehetséges az, hogy őt sehogy sem érzem?" — Ez a megérzés nem a te hatalmadban vagyon, hanem az övében! Ha kedve tartja, hát megmutatja magát; és így el is rejtőzik, akarata szerint. Ezt gondolá Krisztus, Nikodémushoz szólván. "A szellem hat, mikor úgy akarja, hallod az ő hangját, de nem tudod, hogy merről jön és merre távozik." (Ján. 3,8) Azt mondja — bár ez ellentmondásnak tetszik: Hallasz és mégsem tudsz. Hiszen hallás által leszünk tudókká! Ezt gondolá Krisztus: hallás által fogadjuk és vonjuk őt magunkba. Mintha csak azt mondaná: "Magadba fogadod a szellemet és nem tudsz róla." Íme lássátok! Isten nem hagyhat semmit üresen és megtöltetlenül. Hogy valami megtöltetlenül üres maradjon, azt sem Isten, sem a természet nem tűri. Ezért ha úgy rémlik is néked, mintha őt nem éreznéd és te egészen nélküle üres volnál, mégsem úgy van az! Mert ha volna valahol valamely üresség az ég alatt, bármi lett légyen, kicsi avagy nagy:

az ég azt vagy magához vonná fel, vagy le kellene néki hajolnia és magával megtöltenie. Isten a természet mestere: azt semmiképpen nem tűrheti, hogy valami üres legyen. Ezért állj meg nyugodtan és ne tántorodj el ettől az üres léttől: ha te most csak egy pillanatra akarsz elfordulni Istentől, soha többé hozzája nem jutsz.

Most azt felelhetnéd nekem: "Jól van, jó uram, mindig felteszed, hogy az megtörténik, hogy ama születés bennem valósul, hogy a fiú bennem megszületik. hagyján, de van-e vajon jele annak, melyről megismerhetném, hogy már megvalósult?" Bizony van, csálhatatlan jele vagy, három is! Csak egyet akarok közülük most mondani. Gyakran kérdezik tőlem, hogy az ember elérkezik-e oda, hogy többé meg ne akassza sem az idő, sem a sokaság, sem az anyag. Igen, bizony elérkezhetik. Ha ez a születés valósul, akkor semmilyen teremtmények meg nem akaszthatnak többé téged: mind Isten felé küldenek ők és e megszületés felé. Hasonlóképpen látjuk ezt a villámnál: akit az megtalál, mikor beüt, akár fát, vagy állatot, vagy embert, azt az ütés által maga felé fordítja. Ha valamely ember éppen hátat fordított volna néki, azt mindjárt arccal maga felé csavarja. Ha valamely fának ezer levele lett volna is, mind megfordulnak azok színükkel a csapás felé. Íme lássad! Hasonlóképpen történik mindenekkel, akiket ama születés megérint: rögvest e születés felé fordíttatnak, és pedig abban, ami számukra jelenlévő, bármennyire földi legyen is az. Sőt ami eddig számodra akadály volt, az most egyszeriben téged támogat. Annyira e születés felé fordul arcod, hogy bármit látnál avagy hallanál is, mindenből csak ama születést foghatod, minden dolgok csupa Istenné válnak szemed előtt, mert minden dolgokban csupán Istent látod már. Éppen úgy, mint az az ember, aki sokáig a Napba tekintett: bármit nézne meg azután, mindenből a Nap ragyog feléje. Ha pedig a nélkül szűkölködsz, hogy mindenben Istent keresnéd és látnád, akkor e megszületés nélkül szűkölködsz.

Most azt kérdezhetnéd tőlem: "Aki pedig elérkezett volna ezen állapotba, vezekelj-e még? Elmulaszt-e valamit, ha azt nem cselekszi?" Minden vezeklésnek egy különös célja vagy. Böjtölés, virrasztás, imádság és térdeplés, magasanyargatás és szőringeknek viselése és keményen fekvés és ami még csak vagy, mindez azért gondoltatott ki, mert a test és a hús a léleknek mindenkor ellene állnak: gyakorta túlságosan erős neki a test. Valóságos háború van köztük, örökös viszály. A test itten bátor és erős, mert itten hon vagy, a világ néki segít, a Föld az ő hazája, itt segítségére vannak minden rokonai: étel, ital és kényelem — ezek mind a szellem ellen vannak. A szellem itten idegenben vagy, a mennyben vannak az ő rokonai és egész nemzetsége: ott vannak az ő jó barátai, oda irányul és ott honosítja meg magát.

Hogy mármost a szellemnek e szorultságában segítségére siessünk, hogy a húst meggyöngítsük kissé eme küzdelemben, hogy a szellemen ő ne győzedelmeskedjék, ezért zabolázzuk meg vezeklő gyakorlatok által, lenyomván őt, hogy a szellem ellene védekezhessék.

Azért történik ez, hogy béklyóba verjük őt, de ha ezerszerre jobban akarod megbéklyózni, akkor kössed meg a szeretet fékjével. A szeretettel győződ őt le legteljesebben, a szeretettel rakod rá a legnehezebb terhet. Ezért Isten semmivel úgy ránk nem leselkedik, mint a szeretettel. Mert a szeretet szakasztott olyan, mint a halász horga. A halász csak úgy kerítheti hatalmába a halat, ha horgára fogta: ha ráharapott, akkor a halászé, akárhogy forgolódik és csapkod is, biztosan fogja őt a halász. Éppen így mondom a szeretetről: aki benne megfogatott, az legjobban meg vagyon fogva — és mégis édes a fogság. Aki ez édes fogságot magára vette, az benne továbbra halad és közelebbre ér, mint minden gyakorlatokkal és magát-sanyargatásokkal, melyeket az összes ember csak magára vállalhat. Örömmel el tud mindent viselni, és szenvedni, ami éri és amit Isten rája rendel, és szívesen is tudja megbocsátani mindazt a rosszat, amit tettek vele. Semmi úgy Istent sajátoddá, semmi téged Isten sajátjává úgy nem teszen, mint ez az édes kötelék. Aki ezt az utat megtalálta, az másikat ne keressen! Aki erre a horogra akadt, az olyan egészen meg vagyon fogva, hogy keze, lába, szeme, szája és a szíve és mindene, ami emberen vagyon, az mind Isten sajátja kell legyen. Azért azt az ellenséget jobban le sem is győzheted, hogy neked ne ártson, mintsem a szeretettel. Ezért vagyon írva: "Erős a szerelem, mint a halál, és biztos, mint a pokol!" (Énekek éneke 8,6) A halál elválasztja a lelket a testtől, de a szeretet minden dolgokat elválaszt a lélektől. Ami nem Isten, avagy Istené, azt semmi áron nem tűrheti. Aki ebben a hálóban fogva vagyon, aki ezt az utat járja, bármit cselekedjen is, a szeretet cselekszi azt, annak műve lesz az egyedül; akár teszen mármost valamit, vagy akár nem — azon nem múlik! Az ilyen ember legcsekélyebb műve vagy foglalkozása a számára, valamint minden más ember számára hasznosabb és termékenyebb és Istennek tetszőbb, mint minden emberek tevése-vevése, akik főbűnök nélkül valók ugyan, de szeretetben mögöttük elmaradnak. Az ő pihenése hasznosabb, mint egy másnak munkája.

Ezért csakis e horogra váraкоzzál, akkor boldogul megfogatol és mennél inkább fogoly leszel, annál szabadabb.

Hogy ekképpen megfogassunk és megszabadíttassunk — arra segítsen meg bennünket az, aki maga a szeretet! Amen.

(Fordította: **Balázs Béla**)

T Á J É K O Z Ó D Á S

A HALANDÓK MÉRTÉKE ÉS MÉRTÉKTELENSÉGE*

Walter Biemel

Az itt következő gondolatok Werner Marx "Van-e mérték a Földön?" című izgalmas művének olvasása során keletkeztek. Nem tesznek kísérletet Marx gondolatainak visszaadására vagy kritizálására, de az általa fölmutatott témák körül keringenek — egy efféle keringés talán nem fölösleges. Számomra természetesen világos, hogy egy ilyen, Werner Marx által sarkallt keringésnek igen eltérő lehetőségei vannak. Nem támasztok igényt rá, hogy ez itt döntő kísérlet volna — talán csupán az én helyzetemre, az én nehézségeimre fog fényt vetni.

Ami a tagolását illeti: az első részben megkísérlem megmutatni, hogyan határozhatjuk meg korunkat, ha vele szemben a mérték iránti kérdést támasztjuk. A második részben azt kívánom megmutatni, miért nem írt Heidegger etikát. Végezetül rákérdezek Heidegger kijelentésére — Hölderlin-idézetére: "Ahol veszély van, növekszik / a megmentő is."

I.

Mit látunk, ha korunkat abban a tekintetben vizsgáljuk, ami mértékként és mértéktelenségként mutatkozik benne? Nem bonyolult filozófiai elméletekből és teoreémákból akarok kiindulni, hanem a dolgok nyilvánvaló állását szeretném lehetőleg józanul szemlélni. Ez teljességgel megfelel a "láttatás" fenomenológiai követelményének — tudniillik az, ami eléink tárul, s nem az, amit szívesen látnék vagy amit fontosnak vélek, s aminek lennie kellene. Ez a láttatás oly egyszerű, hogy az ember visszariad attól, hogy egy filozófiai közönség előtt adjon elő. A tényállás megragadásához nem szükséges a gondolkodás semmilyen erő kifejtése, semmilyen bonyolult elemzés. Ennek ellenére tanulsággal szolgálhat, ha a halandók mértékére és mértéktelenségére írá-

*Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung. Ein Kolloquium für Werner Marx, Verlag die blaue Eule, Essen 1988, 22–37. o.: "Mass und Masslosigkeit der Sterblichen".

nyuló kérdést próbáljuk megválaszolni. Ennek során nem a halandókról fogunk beszélni általában, hanem korunk halandóiról. Meg akarjuk mutatni, illetve vizsgálni, mennyiben látható a halandók magatartásában ész vagy esztelenség.

Az első tényállás világméretű jelenség, melyről oly sokat beszéltek és írtak már, hogy az ember nehezen veszi a bátorságot, hogy akár csak említse, mivel egyenesen tönkre-beszélték és -beszélik. Ám egy tényállás mit sem veszít jelentőségéből vagy veszélyeiből, ha ésszerűt és ésszerűtlent szólnak és írnak róla. Lehet persze úgy vélni, hogy egy efféle beszéddel ártalmatlanná tehetik vagy úrrá lehetnek rajta, mintegy mágikusan a hatalmukba kerítik, de hát nem ez a helyzet. Miről van szó? A fegyverkezés jelenségéről. Nos, mindjárt ellene is lehet vetni, hogy e jelenség semmiképp sem tipikusan jellemzi a jelenkort, ismerjük már az antikvitásból is, a flottaépítés és az Athén erősítése körüli vitákból, sőt már a bibliai tudósításokból is. Ez a probléma már mindig is nyilvánvalóan létezett. Ez nem vitatható. Fölvetendő viszont a kérdés, nem illeti-e meg e tényállást a mi időnkben különleges jelentőség. S vitathatatlanul ez a helyzet — a tudomány és a technika haladása következtében az ember fenyegetettsége a technicizált, modern megsemmisítő fegyverek részéről szinte elképzelhetetlen mértékben megnőtt. Olyan elképzelhetetlen mértékben, hogy egyszerűen nem látjuk be: elegendő fegyver létezik már a Föld lakhatatlanná tételéhez egy atom- és hidrogénbombákkal végbemenő háborús viszály esetén, melyeket a modern rakéták a földgolyó bármely pontján bevethetnek, a vegyi fegyverekről nem is szólva. E tényt nem is tartják titokban, valamennyi részvevő számára ismeretes. Mi a részvevők reakciója? Még inkább fegyverkeznek. Ennek során a nagyhatalmak abból indulnak ki, hogy a további fegyverkezéssel elrettenthető az ellenfél. Az elrettentési effektus azonban azzal a következménnyel jár, hogy az ellenfél most fegyverkezik csak igazán, hogy a maga részéről ő is elrettentse lehetséges ellenségét. Nem belátható, hol a kiút a megrémülés és elrettentés spiráljából. Gyakran emlékeztetnek a nyugati hatalmak Hitlerrel szembeni magatartására. Akkor úgy vélték, alacsony fegyverkezési szinttel Hitler eltántorítható a fegyverkezéstől. Az ellenkezője következett be. A lehető leggyorsabb és legerősebb fegyverkezésre törekedett, s a lehető leggyorsabban törekedett a háborút elkezdni.

A fegyverkezési verseny mai állása a következő: az ellenfél, ahelyett hogy elrettenne, arra kap ösztönzést, hogy még gyorsabban továbbfegyverkezék. Hogy egy ilyen fegyverkezés mit követel a gazdaságtól, hogy e föladatak mekkora részét terhelik meg az államháztartásnak, hogy e föladatak révén az államok milyen mértékben adósodnak el, az nagymértékben ismert, még ha egyes

országokban alkalmaznak is álcázási technikákat. Döbbenetes annak fölmérése, hogy még a harmadik világ szerény országai is állami kiadásaiak zömét a fegyverkezési kiadásokba ölik. Ezzel a szomszédos szegény országokat szintén fegyverkezésre készítetik. Ugyanakkor ezekben az országokban a rendszer megdöntését többnyire a katonai kaszt képviselői hajtják végre. Ez vezet e régiók állandóan növekvő militarizálódásához.

Egy első tanulság: a fegyverkezési magatartáson korunknak egy olyan vonása válik láthatóvá, melyet lejobban a mértéktelenség terminusával ragadhunk meg. Hogy mára immár egy új fázist jelentenek be, sőt ezt egyenesen beharangozzák, az Űrben folytatott háború fázisát, csupán egyik jele ennek a mértéktelenségnek, még ha világűrön csak egy bolygónk körüli igen szűk térséget értenek is. De hát ez a térség bolygónk szempontjából fontos, s végtére is mi a Föld nevű bolygón élünk, s nem több ezer fényévnnyire lévő csillagokon. Ez a mértéktelenség az esztelenség egy jele. Kísérreljünk meg további tényeket emlékezetbe idézni.

Korunkban a városok olyan nagyvárosokká növekednek, melyeknek terjedelme egyszerűen gigantikus. Olyan városok, mint New York, Tokió, Mexikó, Los Angeles immár alig kormányozhatók. Roppant méretű emberkoncentrációkká lettek, alacsony életminőséggel, fokozódó bűnözéssel, a neurózisok szaporodásával, növekvő elmagányosodással.

Ellene lehet-e ennek hatni? Aligha. A dél-amerikai kontinensen ehhez járul még a nagyvárosok köré települt slum-övezet, mert a szegény népesség az ország belsejéből a nagyvárosok övezetébe áramlik, annak reményében, hogy ott munkát talál. Gyakran csak hiú remény. Ez a gigászi növekedés a ráksejtek föltartóztathatatlanul halálos növekedéséhez hasonló. Akartuk mi ezt? Ha nem akartuk volna — kétségkívül anélkül, hogy tudtuk volna, hová vezet —, nem jött volna létre. Miért törekedtünk erre a növekedésre? — amit aztán utólag sajnálunk. Azért, mert uralkodó volt a fölfogás: minél nagyobb, annál hatalmasabb; minél hatalmasabb, annál gazdagabb; minél gazdagabb, annál boldogabb — ez korunk gigantomániás vonása. Valóban mánia.

A hasonlóság nem hat. Korunknak egy olyan alapvonását mutatja, melyet Nietzsche gondolt a legvilágosabban, kétségkívül egy olyan formula segítségével, ami a létező egészét vélte jellemezni: a lét nem más, mint a hatalom akarása. S a hatalom akarása — amint Heidegger kimutatta — nem más, mint olyan akarat, amelynek önmagát kell szüntelen fölülmúlania, mert hatalom-karakterét egyedül ezzel a fölülmúlással tanúsíthatja. Alapjában véve Nietzsche az első gondolkodó, aki korunkat a mértéktelenség koraként jellemzi.

Ő maga persze azon a fölfogáson volt, hogy e meghatározásnak alá kell vetni magunkat, hiszen ő ezt ontológiai meghatározásként prezentálta.

Ez a vonzódás a hatalomhoz, a nagysághoz, a szakadatlan növekedéshez megmutatkozik a gazdaság területén is. Minden figyelem arra irányul, hogy a hozam növekedjék, a beruházások gyümölcsözzenek, az üzem szakadatlanul terjeszkedjék, mert csak így képzelhető el a konkurenciával szembeni helytállás. Hogy hogyan járnak az üzemekben munkájukat végzők, az többnyire figyelmen kívül marad. Erre nem lehet tekintettel lenni, a konkurenciaharc könnyörtelen. A kis üzemek tönkremennek — a nagy üzemek olyan nemzetközi hatalmi konszernné válnak, melyekkel szemben gyakran a kormányok is tehetetlennek bizonyulnak, ahogy ezt Galbraith világosan kimutatta. A gazdasági racionalitás egyben a mértéktelenség racionalitása. Egyes államokban azért kellett trösztellenes törvényeket hozni, mert ezeknek a koncentrációknak a veszélye érezhetővé vált a piacot uraló hatalmon keresztül.

Hogyan juthattunk idáig? Ehhez szükséges röviden fontolóra vennünk ennek a változásnak a föltételét, vagyis fontolóra vennünk a technika mibenlétét. A legkövetkezetesebben ezt Heidegger gondolkodásában találjuk kibontva. E keretek közt gondolatmenetét ismertnek föltételezhetjük, ezért értelmezésével kapcsolatban csupán néhány tételre szorítkozom. Míg Heidegger a szélesebb közönség számára a technika bárdolatlan ellenségének látszik, az "A metafizika meghaladása" című előadásban (in: Vorträge und Aufsätze, 80. o.) a következő mondatot találjuk: "A 'technikát' mint nevet itt olyan lényegi értelemben értjük, hogy jelentése fedésben áll a címmel: a kiteljesedett metafizika." Technika és metafizika tehát nem gondolhatók ellentétekként, sokkal inkább összetartoznak. A technikában történik meg a szubjektum szubjektivitásának végsőig fokozódása, abszolút akarattá való fokozódása. Ezért mondhatja Heidegger, "Minek a költő?" című Rilke-interpretációjában: "Ami az embert már régóta a halállal, mégpedig mibenlétének halálával fenyegeti, nem más, mint a merő akarat föltétlensége a szándékos, önmagát mindenén át való érvényesítés értelmében." (In: Holzwege, 271. o.)

A technika-előadásban Heidegger az ember létezőre-vonatkozásának változásait vizsgálja — az antikvitástól a középkoron és az újkoron át a jelenig. A jelenben létező rendelkezésre-állíthatósággá (zum Bestellbaren) válik. "Minden mindenütt úgy áll (ist bestellt), hogy készenlétben álljon (auf der Stelle zu stehen), és pedig azért, hogy a maga valójában rendelkezésre álljon (bestellbar zu sein) egy további rendelkezésre-állítás érdekében (für ein weiteres Bestellen)." ("Die Frage nach der Technik", in: Vorträge und Aufsätze, 24. o.) A létező készletállománnyá (Bestand) válik. Heidegger ezt

a történelmi szituációt a rakat (Gestell) kulcsszóval jellemzi. "Ama kihívó igényt, ami az embert arra készteti, hogy a magát-fölfedőt (das Sichentbergende) készletállományként állítsa a maga rendelkezésére, most rakatnak nevezzük." (Uo. 27. o.) A fölfedődést (das Entbergen) a technika korában a "rakat" terminus ragadja meg. A rakat kifejezést mindig a "szándékos, önmagát mindenén-át-való érvényesítés" mozzanatával együtt kell gondolnunk — tehát az akarat vonásával együtt. E beállítottságnak csupán egyetlen mozzanatát idézem, mely a kiadatlan szövegben még világosabban van kidomborítva. A technika mint a távolságok leigázása éppen a döntő mozzanatot — a közelséget — szünteti meg. "A távolságok leigázása nem hoz közelséget. A közellel a távol is elenyészik. Mindent a távtalanság tesz egyenlővé." (Kézirat, 17. o.) Ez az egyenlővé-tétel /Einebung/ változtatja a létezőt egyenlően közömbössé. (Kézirat, 18. o.) Ezt hívja azután Heidegger a dolog dologként való elárvulásának. (Kézirat: "A veszély", 39. o.) Ezáltal maga az alétheia szenved változást. "Az alétheia feledéssé válik, az elfedettségből hullottá." (Kézirat, 42. o.)

Amibe Heidegger részleteiben nem bocsátkozik, az elvet azonban nagyon is megnevezi, az az, hogyan lesz az ember a technika-diktálta munkaföltételek közt rabszolgává, mert a pillantás csakis és kizárólag a gazdasági rentabilitásra irányul, s figyelmen kívül hagyja, hogyan jár eközben az ember s mi nek érzi magát. Ez a figyelmen-kívül-hagyás akkor válik mindenki számára láthatóvá, ha a munkát az ember helyett robot szolgáltatja. Ezt hívják racionizálásnak. A filozófiai szemlélők részéről régóta megjósolt munkanélküliség a technika veszett haladása révén mára átláthatatlanná lett. Íme, egy idézet a Gelassenheit-kötetből, amely erről a veszélyről mondja a technikai mentalitás haladásával összefüggésben, hogy "a technikának egy az atomkorban dübörögve közelgő forradalma képes az embert oly módon bilincsbe verni, megbabonázni, elvakítani és megvakítani, hogy egy napon egyedül a számítógondolkodás marad érvényben és használatban". (27. o.)

Lássuk, hogyan járnak a véges életű lények ebben a szituációban. Azt hiszik, buzgó sürgős-forgásukkal és az előre-tartó tombolással végességüket meghaladhatják, ám valójában nem tesznek egyebet, mint hogy elfojtják, elfeledni próbálják. Az élet nyughatatlansága az elmélyedés hiányának egyik jele. Azokat az elmélyedési kísérleteket, melyek a filozófiában történnek, nyomban leértékelik, mint értelmetlen, haszontalan tevékenységeket, amikről nyugodtan lemondhatunk, hiszen a termelékenységet nem fokozzák, sőt egyenesen gátolják. Nem szabad, hogy az élet e formái kérdéssé tétessenek.

De az elfojtásra tett kísérlet kudarcot vall. Az életmód fölötti elégedetlenség neurózisok formájában tör fel. Neurózisokként, melyeket a munkavégzés formája okoz, a kényszerű kiképzés formája, ami kevés választást enged; az emberközi viszonyok csődje és végül az, ha egyáltalán semmilyen munka ill. tevékenykedés nem található.

A tiltakozás egyik előre nem látott formája a növekvő erőszak. Az ember föltételezné, hogy egy ország gazdasági sikerességével együtt nő a boldogság és elégedettség is, ezzel szemben különös módon azok a cselekvésváltozatok szaporodnak, amelyek értelmetlenek — az erőszakos tettek, az értelmetlen pusztításvágy. A kábítószer-fogyasztás szintén növekszik. A kábítószereknek kellene azt az elégedettséget nyújtaniuk, amit az élet megtagad. A kábítószerek iránti szükséglet olyan hatalmassá válik, hogy a gyártás és forgalmazás leküzdése kilátástalan.

Manapság nagyon sokat beszélnek a racionalitásról. De föl kell tennünk a kérdést, mit is értenek racionalitáson. Megvan a maga racionalitása a természetnek, a forgalmazásnak, a fogyasztásnak. A meghatározott cél elérése az a mérték, amivel mérnek. Ha azonban belátjuk, hogy a kítűzött célok az emberi existenciát egyenesen redukálják, akkor e korlátozott racionalitást nem azonosíthatjuk az ésszerűség értelmében vett racionalitással. Időszerű volna a technikai racionalitást a maga korlátozottságában megragadni és leleplezni. Benne és általa mutatkozik meg éppen az a mértéktelenség, ami életünket növekvő értékben meghatározza — megmutatkozik az a "racionalitás", amely (alapjában véve) esztelen.

A történelmi existálásnak ahhoz a módjához, ahogyan azt az embertől elvárjuk, hozzá tartozik az emlékezet. Az elmúlt nem egyszerűen valami eltaszítandó, hanem mint egykor megvoltnak kell továbbra is meglennie /es soll als Gewesenes gerade noch weiter wesen/. Az elmúlthoz mint egykor megvolthoz való vonatkozás — amint Heidegger megmutatta — nyitja meg az eljövendő dimenzióját. Ehhez azonban éppen az kell, hogy a jelent ne az állandóan eltűnőben-lévőként tapasztaljuk, hanem akként, aminél elidőzünk, s ebben az elidőzésben találjunk el önmagunkhoz. Ha azonban az előre-való tombolás mértéktelensége eluralkodik, akkor az elidőzés minden formája lehetetlen, egyenesen elmaradottságként kerül megítélésre. Az el-nem-időzés válik az új életmóddá. Ez következetesen vezet el az önelvesztéshez. Ha manapság az identitás keresése ennyire az előtérbe került, ez nem véletlen. Ebben az el-nem-időzésben nincs többé semmi magát megtartani tudó. Az identitás az önmagával való egyetértést, az önmagával való barátságot jelenti, ahogyan Platon fogalmazta meg, s nem a megszakítatlan változás talajtalanságát. Az em-

lékezet elvesztése ahhoz is vezet, hogy az elkövetett hibát nem kerülük el, hanem mindig újból elkövetik, ahogyan azt Hegel az "érzéki bizonyosság" ábrázolása során oly behatóan ábrázolta.

Mi következik mindebből témánkra nézve? A halandók mértékére és mértéktelenségére vonatkozó kérdésre azt kell válaszolnunk, hogy korunk a mértéktelenség kora. Ennek megfelelően korunknak nincs igénye etikára mint a helyes magatartás tudására, a mértékteljes magatartás értelmében. Werner Marx egy ilyen etika szükségszerűségét és lehetőségét akarja fölmutatni, amikor, Heideggerből kiindulva, azokat a hézagokat kísérli meg kipótolni, amelyeket Heideggernél állapít meg.

II.

Az alapkülönbség Werner Marx és Heidegger közt abban áll, hogy fejtegetései során Marx mindig akörül köröz, hogyan lehetne az emberi tevékenység számára valamilyen mértéket találni. A mérték fogalmával akarja a tradicionális meghatározásokat helyettesíteni: törvény, norma, szabály — egyáltalán a kötelmeket. Ám e mérték keresése során lényegileg mindvégig az emberi egzisztencia területén maradunk, még akkor is, ha az embert többé nem gondolhatjuk szubjektumnak. Heidegger ezzel szemben — a fordulat után — arra tesz kísérletet, hogy ne az emberből (ittlét) kiindulva gondolkodjék és azután jusson el a léthez, hanem a létből kiindulva. E változás legszembeötlőbb jele a "Levél a 'humanizmus'-ról". Itt újból megtaláljuk az egzisztenciáanalízis alapfogalmait, de immár nem egzisztenciális meghatározásokként, hanem a lét felől elgondolva. Exisztenciálni annyi, mint kiállni a lét fénylő ritkásába (Lichtung). "Az ember úgy van jelen (west so), hogy ő maga az 'itt', vagyis a lét fénylő ritkása. Az ittnak ez a 'léte' az, és egyedül az, aminek megvan az egzisztencia alapvonása, vagyis a lét igazságában való eksztatikus benneállás alapvonása." ("Brief über den 'Humanismus'", in: Wegmarken, 157.) És tovább: "Az egzisztálóként állja ki az ember az itt-létet, midőn az ittet a lét fénylő ritkásaként veszi 'gondba'. Az itt-lét maga azonban 'belevetettként' van jelen. A létnek mint sorsba sorsvetőnek a vetetésében van jelen (es west im Wurf des Seins als des schickend Geschicklichen)." (Uo. 158. o.) Az ember a lét pásztora lesz, aki a létet óvó védelmébe veszi. Itt most nem tárgyaljuk, hogyan változott magának a létnek a fölfogása: szembeáll /Gegnet/ — közelség /Nähe/ — fénylő ritkás /Lichtung/ — történés — /Ereignis/ — alétheia. (A metafizika kritikája abban áll, hogy ez az alétheiát, amiben benne áll, nem képes megragadni; ezt hívja Heidegger

azután "létfeladottságnak".) A lét mint alétheia felől kell a lényegi emberi meghatározásoknak megközelíthetőkkel válniuk, pl. a nyelvnek. Amikor Heidegger azt mondja, "a nyelv beszél", nem a nyelvet akarja tárgyiasítani, hanem azt akarja megmutatni, hogy a nyelv maga is csak a lét megvilágító értelmezése felől gondolható.

Ez érvényes a művészetre is. Az "A műalkotás eredete" című tanulmány a fordulat idején keletkezett. Középpontjában az igazság fogalma áll — igazság az alétheia értelmében, mint a létet jelölő szó. A Világ és Föld viszállya az igazságtörténésnek, vagyis a létnek egy más megfogalmazása. Nem a művész és hangulatai — alkalmasint akár az elborzadás megrendítő hangulata, ami annyira központi jelentőségű Werner Marxnál —; nem ez áll a vizsgálódás fókuszában.

S most vissza Werner Marxhoz. Az ő központi kérdése: Hogyan található mérték az emberi cselekvés számára? — jelentős kérdés, éppen korunknak az az elemzési kísérlete mutatja ezt, amely a mértéktelenséget derítette ki alapvonás gyanánt. (I. fejj.) Fönnmarad azonban a kérdés, hogy a marxi kérdés-föltevés vajon nem az egzisztenciálanalízis szintjén reked-e meg, amikor is a heideggeri szorongásanalízis helyébe, ami a haláltapasztalásnál tipikus, az elborzadás analízise lép, mint annak a megrendülésnek az elemzése, amelyen át az ember önmagához talál, s egyben új vonatkozást nyer embertársához. (Már a Lét és idő sem pusztá meglévőnek tekintette az embertársat — ez inkább áll Husserlra és az ő interszubjektivitás-tematikájára. Számomra kérdéses marad, mennyiben jut túl Heideggeren annak az elborzadásnak az elemzése, aminek az embert részvét, szeretet és tisztelet érzésére kellene indítania. Akadtak — csak mellékesen jegyzem meg — KZ-örök, KZ-gyilkosok, akik nagyon is szerették a kutyájukat, mégis háborítatlanul öldökölték embertársait.)

S most térjünk rá arra a kérdésre, ami mindig újból fölmerül: miért nem írt Heidegger etikát? Ez a kérdés egy anekdotára is utal, amelyről a Heidegger körüli viták idején Löwith számolt be a második világháború után — egy a Temps Modernes számára készült írásban. A Lét és idő megjelenése után a következő bonmot keringett Freiburgban: "Eltökéltek vagyunk, csak nem tudjuk, mire." E kritika értelmetlensége abban rejlik, hogy azt, amit Heidegger mint az ittlét alapstruktúráját s egyszersmind mint az igazság formáját akart fölmutatni (fölfedettséggel — megnyíltsággal — eltökéltséggel), nem ebben a jelentésében értik, hanem az eltökéltségnek mint akarati aktusnak a mindennapi jelentésében, ahol azután az akarat nem tudja, mit akar. Míg Heidegger számára az eltökéltség az önlét föltétele, azé az önlété, amit az ittlétnek

magának kell megelélnie, itt azt az elvárást támasztják vele szemben, hogy a filozófus mondja meg embertársainak, mit kell tenniük. És mivel ezt nem teszi, nevetségessé válik. Ám ha megtenné, éppen ahhoz válna hűtlenné, amit eltökéltségen ért, ahhoz a tervhez (Entwurf), ami a szabadságból fakad, s amit mindig az egyes egyénnek magának kell megtalálnia és véghezvinnie.

A "Levél a 'humanizmus'-ról" című írásban Heidegger maga válaszolt az etikát illető kérdésre. Fölveszi Beaufret megjegyzésének fonalát: "Amire immár hosszú ideje törekszem, az az ontológia és egy lehetséges etika közti viszony tisztázása." (Az eredetiben franciául, Wegmarken, 183.) Figyelmét először is az etika eredetére fordítja, mint az egyik diszciplínára Platón iskolájában — episztémé logiké, physziké és éthiké, mint a tudás három módja. Utána kifejti, hogy vissza akar menni a tudás e metafizika-általi megörögzítése elé. Ezért utal Hérakleitoszra, az ethosz anthropó daimón szövegű 119. töredékre, s magyarázza az ethosz fogalmát tartózkodási helynek, "lakhely"-nek. (Uo. 185. o.) A passzus így hangzik: "A szó azt a nyitott körzetet nevezi meg, amelyben az ember lakozik. Tartózkodásának nyitvaléte megjelenéshez juttatja azt, ami az ember lényegi lényére vonatkozik, s így vonatkozva-vonulva közeleg, s közelében tartózkodik. Az ember tartózkodása magában tartja és őrzi annak közelgését, akihez az ember lényével tartozik. Ez, Hérakleitosz szavával, daimón, az istenség. A szólás azt mondja: az ember, amennyiben ember, isten közelében lakozik." (Uo. 185. o.)

Az etika témája Heidegger számára a helyes lakozás /Wohnen/, a helyes tartózkodás iránti kérdés. Ez egyszersmind az ember léthez-való — mértéknek megfelelő — vonatkozásának is a kérdése. Minthogy a metafizikában nem leli, ezért beszél létfeledettségről. A lakozást kifejezetten olyan szavakkal fogalmazza meg, melyek ugyanakkor a létet magát is meghatározzák: a nyitott, a közelség, a fénylő ritkás. Ezért mondhatja Heidegger: "... az a gondolkodás, ami a lét igazságát az embernek mint exisztálónak a kezdetbeli elemeként gondolja, már önmagában az eredeti etika". (Uo. 187. o.)

Ennek ellene lehet vetni, hogy itt hiányzik minden meghatározás, ami a jóra és rosszra, a törvényre, a szabályra, a fölszólításra és tilalomra vonatkozna, következésképp nem beszélhetünk etikáról. Az ellenkérdés úgy szól: van-e az ethosznak bármilyen köze az ember tartózkodásához, avagy szabad-e ezt a jelentést olyannyira redukálnunk, hogy cselekvésére korlátozzuk, pontosabban, az embertársához való vonatkozásra? Hiszen nem beszélünk etikai magatartásról, amikor a természethez való viszonyról esik szó. Heidegger számára vitathatatlan, hogy az ethoszt elvi jelentésében kell értenünk — az ember tartózkodása a létező közepette; s mindeközben arra is ügyelnünk kell, hogy

az ember milyen viszonyokat bontakoztat ki a különböző létezőkkel, egyáltalán nem csupán embertársaival, hanem a természettel és az istenivel. (Vö. "Bauen Wohnen Denken".)

Maradjunk a lakozás taglalásánál a "Levél a 'humanizmus'-ról" című írásban. Ezt mondja itt Heidegger a sorsról (Geschick): "Ez a sors mint a lét fénylő ritkása megy végbe, mint az, ami. A fénylő ritkás nyújtja a közelséget a léthez. Ebben a közelségben, az 'itt' fénylő ritkásában lakozik az ember mint exisztáló, anélkül hogy már ma képes volna ezt a lakozást a legszájtábban megtapasztalni és magára vállalni." (Wegmarken, 168. o.) Ez a hely azért tűnik számomra fontosnak, mert világossá válik belőle, mire koncentrált Heidegger gondolkodása, ti.: az ember tartózkodását gondolni, mégpedig úgy gondolni, mint a léthez való közelséget, ami egyszersmind azt is jelenti, hogy a létet mint közelséget fogja föl. Mit jelent ez? Azt, hogy a megtapasztalt fénylő ritkás módja által határozza meg az ember valamennyi vonatkozását, azt, amivel meghitt, és ahogyan meghitt, — ezt jelenti a közelség. A lakozást gondolni annyit tesz, mint azt gondolni, hogyan megy végbe az ember lakozása a Földön, milyen meghittség lehetséges a számára (mint meghittség az embertárssal, a természettel, az istenivel és önmagával szemben. Ez egyike a leglényegesebb érintkezési pontoknak, ill. közös pontoknak Hölderlinnel. Amikor Hölderlin a hont énekli meg (pl. a "Hazatérés" c. elégiában), akkor Heidegger szerint ez a tartózkodás lényegének megköltése. Ide tartozik — s ez megint egy párhuzam — az idegenbe való elvándorlás és az idegenből való megtérés szükségszerűsége. Mindkettejük számára visszamenést jelent ez az eredethez, a forráshoz — a görögökhöz.

A haza értelmében vett meghittség gondolásának hiánya a metafizika ismertetőjele. Ezért mondhatja a "Levél a 'humanizmus'-ról" c. írásban: "A hon mibenlétét ugyanakkor azzal a szándékkal neveztük meg, hogy az újkori ember hontalanságát a lét történetének lényegéből gondoljuk." (Wegmarken, 168. o.) Mivel Hölderlin a honban a léthez való közelséget tapasztalta és költötte, ezért ő Heidegger számára a lényegi költő. Ebben az összefüggésben kell utalnunk a hely /Ort/ fogalmára, ami a "Bauen Wohnen Denken" című írásban a lakozás felől lett gondolva. A hely fogalma eredetibb a tér fogalmánál. "Az ember vonatkozása helyekhez, és helyeken át terekhez, a lakozásban alapszik. Ember és tér viszonya nem más, mint a lényegileg gondolt lakozás." (Vorträge und Aufsätze, 158. o.) Az építésben dolgokat hoznak létre mint helyeket. Az építést tovább fejtegetve: "Az építés a négyzetből veszi át a terek minden végigmérésének és fölmérésének a mértékeit. ... Az építmények őrzik a négyzetet. Dolgok ezek, amik a maguk módján óvják a négyzetet. A négyzet óvása,

a Föld mentése, az ég befogadása, az isteni lények várása, a halandók oltalmazó kísérése, ez a négyrétű óvás a lakozás egyszerű lényege." (159. o.)

Ebből a helyből világossá lesz a lakozás centrális jelentősége. A lakozás az ethosz jelentésének felel meg. A lakozás magyarázása során Heidegger azt adja meg, ami megfelel egy gondolkodói etikának. Az etikának hangsúlyozottan nem az emberből mint cselekvő szubjektumból kell kiindulnia, hanem az emberi létet hordozó vonatkozásból a fénylő ritkáshoz, az alétheiához. Ha ezt elismerjük, megértjük, miért nem írt Heidegger etikát, amint azt pl. Sartre még megtette, s előtte Scheler, akinek gondolatait Nicolai Hartmann átvette. Ilyen etika megírása Heidegger számára visszaesés volna a metafizikába, vagy legalábbis a metafizikához közeli egzisztenciálanalízisbe a Lét és időben.

Kétségkívül fölmerülhet az az ellenvetés, hogy Heidegger meghatározásai a lakozást, az ember tartózkodását illetően — ebben az összefüggésben kiváltképp rá kell mutatnunk az óvás és lenni-hagyás (Sein-lassen) meghatározásaira — túl kevésbé vannak egy voltaképpeni etikára szabva. Ezen lehet vitatkozni, de az ember döntő viszonyulása a létezőhöz a lét fénylő ritkásában való állás, másként fogalmazva a közelség tapasztalásában való állás. E témán Heidegger évtizedeket gondolkodott, ez volt számára az alapvető; míg bármilyen etika csak valami ebből fakadó lehet, valami, ami ebből az alapbeállítottságból következik. Bármily jelentős legyen is a szeretet, részvét, elismerés, hatalmi pozícióban is el tudjuk őket képzelni, s olyanokként is, amiket a hatalmi pozíció vezet és határoz meg. Másként fogalmazva — ha az ember az alétheiához való vonatkozás révén meghittséget nyer a létezőhöz, megszűnik a létezővel szembeni erőszakoskodás veszélye, s egy etika immár fölöslegessé válik. Erre gondol Heidegger, amikor "óvást" és "lenni-hagyást" mond. A létezőhöz való vonatkozást ekkor az alapvonatkozásnak való megfelelés hordozza. Werner Marx röviden erre is utalt. Etika helyett ekkor útmutatást kapunk a meghallgatáshoz (Anleitung auf das Hören), ahogy Heidegger Hérakleitosz-interpretációjában mutatta meg. 50. töredék: ouk emou alla tou logou akouszantasz homologein szophon esztin hen panta einai. "Ha nem csupán énrám hallgattatok, hanem a logoszra hallgattatok (őrá hallgatva engedelmeskedtetek), akkor a tudás (abban áll, hogy) a logosszal egyet mondani mondván: 'Egy minden'." (Heidegger: Gesamtausgabe, 55. köt. "Heraklit", 243. o.) Ez az odahallgatás megfelel a fénylő ritkást illető nyitvalét heideggeri alaptapasztalatának. Ezt itt nem szükséges tovább részleteznünk. Ami engem érdekelt, nem egyéb, mint hogy Heidegger számára a keresés, az ember tartózkodásának átgondolása, a léttel való meghittsége azonos az ethoszra irányuló

kérdéssel, s hogy a lényegi tartózkodással a létezőhöz való lényegi viszony együtt adatott ill. ajándékozott, s hogy mindaddig, míg ezt a tartózkodást nem találtuk meg, addig alapjában véve hontalanok maradunk.

III.

E fejtegetések kezdete konkrétan elénk kellett hogy tárja a hontalanságot, annak a mértéktelenségnek a fölmutatása révén, ami jelenkori történetünket meghatározza. A "Bepillantás abba, ami van" című előadás-sorozatban Heidegger korunknak mint a technika korának vizsgálatára vállalkozott. Ebbe bocsátkoztam bele röviden — a dolog mint dolog elárulásába. A kérdés mármost az, hogyan lehet ezt az elárulást meghaladni, hogyan érhető el valamely változás? Werner Marx rámutat a nehézségre — ha a technika (a rakat uralma) az a forma, ahogyan a lét jelen van (west), és ha az ember a létnek meg-felelően kell hogy viszonyuljon, akkor ez szükségszerűen vezet a radikális ön-alávetésre. Heidegger itt arra gondolt, hogy egy másik gondolkodás a nyitottság, a fénylő ritkás egy más lehetőségét készíti elő, mert a technika egy olyan mód, amelyben a lét éppen mint megvonás (Entzug) jelenvaló. Éppen e megvonás gondolása kell hogy a változást előkészítse. Nem kívánok itt belebocsátkozni Heidegger sorsba-küldés (Schickung) gondolatába, ami nekem metafizikainak tűnik föl, az isteni kinyilatkoztatás egy új formájának, de befejezésül rá szeretnék kérdezni Heidegger azon tézisére, amit egy Hölderlin-idézetben mondott ki: "Ahol veszély van, növekszik / a megmentő is."

Ez a kijelentés vigaszt ígér. De nem rendelkezhet egy teológiai-metafizikai ígéret funkciójával. Hogyan igazolható? A Hölderlinre való hivatkozás elégtelen. A "Frage nach der Technik" című előadásban Heidegger azt mondja: "A technika lényegjelene /das Wesende/ fenyegeti a fölfedődést /das Entbergen/, azzal a lehetőséggel fenyeget, hogy minden fölfedődés beléenyészik a rendelkezésre-állításba, s hogy minden csakis a készletállomány /Bestand/ rejtetlenségében jelenik meg." (Die Technik und die Kehre, 34. o.) Fontos kijelentés, mert itt mutatkozik meg, hogy ugyan Heidegger a technikát egy olyan módként ragadja meg, ahogyan a lét jelen van /west/, nem pedig egyszerűen emberi machinációként, egyszersmind egy olyan módként, amelyben a fölfedődés mint fölfedődés fenyegetett, s amelyben az elrejtetlenség /alétheia/ mint elrejtetlenség pervertálódott — készletállománnyá lett. A szöveg folytatása így hangzik: "Emberi cselekvés közvetlenül nem szállhat szembe ezzel a veszéllyel. Egyedül emberi teljesítmény nem száműzheti a veszélyt. Ám emberi eszmélés ráeszmélhet, hogy minden megmentőnek magasabbnak,

ugyanakkor mégis rokonságnak kell lennie a veszélyeztetettnél." (34. o.) Ez vezeti rá Heideggert, hogy egy "kezdetbeli fölfedődést" vegyen igénybe, amelynek révén a megmentő megjelenhet. Arra a fölfedődésre utal, ami a görögöknél a művészetben történt (poiészis mint a techné módja). Lehet, hogy a művészetben készül elő a fordulat. Mindenesetre ez a művészet ma még hiányzik. Ennek egy olyan művészetnek kellene lennie, amely "az igazság konstellációja elől nem zárja el magát". (35. o.)

Az idézetet, "Ahol veszély van, növekszik / a megmentő is", nem szabad egy túlvilágra irányuló teológiai reménybizonykodás módján úgy félreértenünk, hogy ez az evilági lét nyomorúsága felől vigasztaljon bennünket. Ez annyit jelent, hogy ki kell tennünk magunkat annak a lehetőségnek, hogy az új művészet nem következik be, hogy a más gondolkodás nem következik be — mindez összetartozik. Ahogyan az egyes egyén halála fölötti megborzadást nem szabad elnyomnunk, amint Werner Marx rámutatott, ugyanúgy nem szabad elnyomnunk az emberiség pusztulása értelmében vett halál fölötti elborzadást sem. Míg az egyes egyén halála elkerülhetetlen, a mindenek pusztulását illetően részfelelősséget hordozunk azáltal, hogy nem vagyunk képesek a világot észszerűen lakni, hanem valamennyi viszonyt a hatalmi perspektíva fényében látjuk, s vakok vagyunk arra a tehetetlenségre, aminek ezzel szolgáltatjuk ki magunkat. A korlátozott céltételezések látszatracionálisán kell átlátnunk, s a belőlünk hiányzó ésszerűség szükségszerűségét kell megragadnunk. Hogy ez csak egy új etika által lehetséges-e, vagy az új etikát is csak az új ésszerűség teszi lehetségessé, az itt már nem tárgyalható.

(Fordította: **Tatár György**)

SZEMLE

ÉLET ÉS HALÁL KONTINUITÁSA*

Ujszigeti Dezső

Rudolf Steindl Az élet kontinuitása című könyvének alcíme: "Az élet és a halál viszonya az ókortól napjainkig".

A szerző (a Csehszlovák Tudományos Akadémia Filozófiai és Szociológiai Intézetének tudományos munkatársa Prágában) precíz történeti áttekintést nyújt a filozofikus gondolkodás és a különböző természeti s világvallások halálhoz való viszonyáról.

Schopenhauer mondja A halálról című írásában: "Aligha is filozofálna az ember, ha a halál nem volna." Ebből kiindulva, könnyű lenne hát a szerzőnek valódi filozófiai művet írnia, mind a tárgyát, mind a megírás módját tekintve. De csak félig-meddig sikerül ez Steindlnek. Ugyanis az olvasó egy darabig úgy érzi, hogy csakugyan kiváló filozófiai művet tart a kezében. Végigolvassa a vallásokról és a filozófia történetének nagy gondolkodóiról szóló fejezeteket, Thalészról kezdve, Epikuroszon, Montaigne-en, Kanton át egészen Max Schelerig, miközben kap egy idologikus érintéstől mentes képet a halál vallási és filozófiai fogalmáról. Ekkor azonban elérkezik a XX. századi modern polgári társadalom két kiemelkedő filozófiai irányzatához: az egzisztencializmushoz és a vallásos filozófiához, a "kapitalista társadalom" filozófiáihoz, amelyeket a szerző már nem képes a filozófus nyugalomával ismertetni. Illetve Jaspers-t és Sartre-ot még igen, de Heideggert és Moodyt már nem. Heideggert azért illeti kritikával, mert filozófiáját nem határolta el élesen a náciizmus ideológiájától, nevezetesen a "halál felé való lét" gondolatát nem helyezte filozofikus kontradikcióba a náci "tisztá fajú árja" fogalmával szemben. Moody filozófiájával kapcsolatban az a kifogása, hogy az Élet az élet után című művében úgymond hemzsegek a vallási dogmákat bizonyítandó tézisek.

Legyen bár igaza Steindlnek Heidegger és Moody megkritizálásában, de még akkor sem érti az olvasó: Kant és Schopenhauer is "kapitalista" társadalom-

*Rudolf Steindl: Kontinuita života, Mladá fronta, Praha 1987, 160 oldal.

ban élt például, s őket mégsem éri kritika. Csakhogy már nem élő filozófiák ezek, míg az egzisztencializmus és a vallásfilozófia igen. S a marxizmus—leninizmus is. A szerző "szocialista" társadalomban él: ha ezt nem tudnánk előre, a VI. fejezetben minden bizonnyal rájönnénk. Ugyanis mi más az, ha nem ideológia (de filozófia semmiképpen sem), amikor Steindl még a halállal kapcsolatos vizsgálódásokban is a marxizmus—leninizmust emeli ki. S ezt annak ellenére teszi, hogy Marx, Engels és Lenin szinte nem is foglalkozott a halál filozófiai problémájával. Számukra a filozófia tárgyát a valóságos élet alkotta a maga totalitásában. Itt jegyzem meg, hogy a könyv alcíme megtévesztő, mert a szerző vizsgálódásának tárgya valójában nem az élet és a halál viszonya, hanem az élő ember gondolkodásának a halálhoz való viszonya.

Minthogy a marxizmus—leninizmus klasszikusai nem foglalkoztak különösebben a halállal filozófiai síkon, ezért Steindl át is tér napjainknak a halállal kapcsolatos bio-etikájára. Fontos, hogy tárgyalja például az eutanázia, az újraélesztés és a transzplantáció problémáját, sajnos csak ismeretterjesztő szinten.

A könyv — első százegynéhány oldalát tekintve — a filozófia szintjén is kiváló mű lenne, ha a további néhány tíz oldal nem ütné agyon az egészet. Ugyanis az említett ideologikus értékítéletek és ismeretterjesztő passzusok nem alkotják valódi filozófiai szemlélet és vizsgálódás szempontját.

ÍZELÍTŐ A KANADAI SKOLASZTIKATÖRTÉNETI KUTATÁSOKBÓL*

Bognár László

Javarészt kanadai filozófiatörténészek írásaiból állította össze Ernest Joós A skolasztika: bizonyosság és kutatás című kötetet, amely tisztelgés a hazánkban kevésbé ismert, jelentős neoskolasztikus gondolkodó, Louis-Marie Régis előtt.

A kötet legtanulságosabb írása Étienne Gilson reflexiója, amely bepillantást nyújt Régis-el folytatott konfrontációjába. Régis kritikai megjegyzései Gilson ama megállapítását veszik célba, mely szerint az existentia nem ismerhető meg fogalmak által. Régis, Aquinói Tamásnak Arisztotelész "Peri hermeneiasz"-ához fűzött megjegyzéseit értelmezve viszont arra a kö-

*Scolastique, certitude et recherche, ed. Ernest Joós, Les Éditions Bellarmin, Montréal 1980, 211 oldal.

vetkeztetésre jut, miszerint az existentiáról való tudásunk fogalmak által és fogalmakban valósul meg — jelezve persze, hogy a fogalmakról alkotott tamási elképzelés abszurd lenne Kantnál, kinek fogalmakról adott tanítását Gilson a kritika tárgyává tett meggondolásaiban alapul vette. Válaszát — mely logikai értelemben igazat ad Régis-nek, metafizikai értelemben véve azonban a maga igazát erősíti meg — Gilson a létezés állíthatóságáról adott meggondolásokra építi, rámutatva, hogy Aquinói Tamás, miként Arisztotelész, nem tett különbséget a predicare és a dicere között. Fölfigyelve mármost Gilson ama kijelentésére, miszerint "Az 'állítani' szó modern jelentésével kapcsolatban természetesen mindaddig semmi oka sincs aggodalomra egy tomistának, amíg Aquinói Tamás tanítását nem a maga saját kortársainak a számára kívánja világossá tenni" (23. o.), valamint arra, hogy "Fr. Régis megjegyzései nyomatékos fölhívást jelentenek számunkra arra nézve, hogy — saját formuláinkon túl — maga Aquinói Tamás formuláinak a történeti igazságát helyreállítsuk" (16. o.), élesen tudatosíthatjuk magunkban a tomista filozófiatörténeti gondolkodás apóriáját: ahhoz, hogy maga élő lehessen, éppen saját mesterét kell eltávolítania, az elmúltba helyezni. A kötet szerkesztését dicséri, hogy ezt a tanulmányt állította a gyűjtemény élére, idézve és megidézve benne Régis szavait.

A kötet több ókori és középkori filozófiatörténeti írást tartalmaz, így D. Dubarlel írását egy arisztotelészi ill. egy sztoikus logikáról és epistemológiáról, L.-B. Geiger értekezését a létező többféle értelméről, mely Arisztotelészből kiindulva világítja meg Aquinói Tamás, Heidegger és Hartmann tanítását a létezőről. J. Owens a "diversificata in diversis" kifejezés értelmét taglalja Aquinói Tamás korai gondolkodói korszakában. Kiemelhetjük V. Cauchy írását az arisztotelianizmusnak a platonizmusra való visszavezetethetlenségéről lét és megismerés viszonya tekintetében. Ch. Murin a nietzschei "isten-halott"-gondolat demisztifikációját tűzte ki itt olvasható írása főadatául. A kötetben találkozhatunk továbbá a szerkesztő E. Joós saját írásával Merleau-Pontyról, közelebbről a fenomenológiának metafizikaként történő kiépítéséről, valamint egy másik, Régis munkásságát bemutató vázlatával. A kötet szerkesztésének figyelmességéről vall végül a tanulmányokat lezáró biográfiai és bibliográfiai jegyzet, mely Régis munkásságát az érdeklődők számára földeríthetővé és megközelíthetővé teszi.

Végezetül nem hallgatjuk el, hogy Ernest Joósban vagy inkább Joós Ernőben egy Kanadában élő és dolgozó magyar filozófust köszönhetünk, akivel kapcsolatban a határon túli magyar filozófia jelenkori történetét tárgyaló

munkák hiányára kell ismételten föl hívnunk a figyelmet. Nemcsak a Joós munkásságával való érdemi konfrontáció, de már ezen életmű pusztán tematikai föltérképezése is — melyre e folyóirat már tett kísérleteket — még elvégzendő föladatunk.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Bányai Ferenc: Eötvös Tudományegyetem Jogi Kar, Filozófia Tanszék, 1053 Budapest, Egyetem tér 1—3;

Rot Sándor: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Angol Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1;

Újszigeti Dezső: Állatorvostudományi Egyetem, Társadalomtudományi Tanszék, 1078 Budapest, Landler J. u. 2;

Bognár László: 1088 Budapest, Krúdy Gy. u. 14.

Norbert Winkler: Zentralinstitut für Philosophie, D/O-1080 Berlin, Otto-Nuschke-Strasse 10/11;

Walter Biemel: D/W-5100 Aachen, Am Hangeweiher 3, Németország

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte
Felelős vezető: Zöld Ferenc igazgató
Budapest, 1991. — Nyomdai táskaszám: 20228
Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc
Műszaki szerkesztő: Sándor István
Megjelent: 11,2 (A/5) ív terjedelemben
HU ISSN 0025—0090

CONTENTS

NORBERT WINKLER: Nicolaus Cusanus' Coincidence-Principle — a Critique and Synthesis of the Platonism and Aristotelianism of the Middle Ages	1
FÉRENC BÁNYAI: Erasmus' Humanism and the „devotio moderna”	26
SÁNDOR ROT: A Lexico-Semantic Analysis of Shakespeare's Philosophical Terms	58

DOCUMENT

MEISTER ECKHART: On Eternal Birth (Four Sermons) (Introduction: Ferenc Bányai)	77
--	----

REFLECTION

WALTER BIEMEL: Mortal's Measure and Immoderateness.	111
---	-----

REVIEW

DEZSŐ ÚJSZIGETI: Continuity of Life and Death	124
LÁSZLÓ BOGNÁR: Extracts from Canadian Researches on the History of Scholasticism.	125

СОДЕРЖАНИЕ

НОРБЕРТ ВИНКЛЕР: Принцип коинциденции Николая Кузанского — критика и попытка синтеза средневекового платонизма и аристотелизма	1
ФЕРЕНЦ БАНЬЯИ: Гуманизм Эразма и „devotio moderna”	26
ШАНДОР РОТ: Лексико-семантический анализ философских терминов Шекспира	58

ДОКУМЕНТ

МЕЙСТЕР ЭКХАРТ: О вечной рождении. Четыре беседы (Введение: Ференц Баньяи)	77
--	----

ОБЗОР

ВАЛТЕР БИМЕЛ: Мера и непомерность смертных	111
--	-----

РЕЦЕНЗИЯ

ДЕЖЁ УЙСИГЕТИ: Непрерывность жизни и смерти	124
ЛАСЛО БОГНАР: Отрывки из исследований по истории схоластики в Канаде	125

Ara: 75,— Ft

Előfizetés egy évre: 450,— Ft

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbőlítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1., tel.: 1382-440) könyvesboltjaiban.

Az 1991. évtől: az előfizetési díj egy évre: 450,— Ft

Egy szám ára: 75,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat
(H-1389 Budapest, Pf. 149).

© 1220 T.

HARMINCÖTÖDIK ÉVFOLYAM

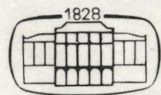
1991/2

14



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA
Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA
(technikai szerk.)
KENDEFFY GÁBOR
LENDVAI L. FERENC
(felelős szerk.)

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök),
JUDI ISTVÁN, KOCSONDI ANDRÁS,
KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT, RUZSA IMRE,
SZIGETI GYÖRGYNÉ, SZIKLAI LÁSZLÓ,
TŐKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1991/2

TARTALOM

PETHŐ BERTALAN: A fotó és a film ontológiai genezise 129

DOKUMENTUM

HEGEL: Aforizmák a jénai és a berlini korszakból (Redl Károly jegyzeteivel) 176

TÁJÉKOZÓDÁS

HERBERT SCHNÄDELBACH: Német filozófia 1945 óta 224
RATHMANNÉ TÚRY MÁRIA: Szemelvények a német politikai filozófia műhelyéből 237

SZEMLE

MEZEI GYÖRGY IVÁN: Egy évszázad a német filozófia történetében (Herbert Schnädelbach:
Philosophie in Deutschland 1831—1933) 258

A szerkesztőség címe:
1014 Budapest, Űri u. 53. Telefon: 1759-011/269-es mellék
Szerkesztőségi órák: péntek 10–12
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1117 Budapest, Prielle Kornélia utca 19–35.

A FOTÓ ÉS A FILM ONTOLÓGIAI GENEZISE*

Pethő Bertalan

Mi sem látszik magától értetődőbbnek, mint hogy a tárgyi világ fogódzóinak elvesztése és vonatkozási pontjainak megingása után a művészet válságának megoldásához századunk első felében a tudatban kerestek támpontot és az élményben biztos alapot. S úgy tűnt, hogy a fenomenológiai filozófia keretében sikerül ilyen megoldást találni. Nemcsak a művészet számára, hanem egyáltalán az ember létkérdéseire. A művészet számára ezek a remények különösen megnyugtatóak lehettek, hiszen a művészet így nem csupán sajátos mivoltában várhatta, hogy szilárd alapra helyezkedik, hanem egy újonnan igazolt, hitelesített egész részeként.

Ezek a remények azonban nem váltak be. A fenomenológiai filozófia sem a létkérdésekre nem adott kielégítő választ — amennyiben egyáltalán figyelembe vette ill. kidolgozta ezeket a kérdéseket —, sem a művészet válságának megoldásához nem segített hozzá. A siker azonban nem azért maradt el, mert azok, akik ebben az irányban tájékozódtak, nem tettek eléggé komoly erőfeszítéseket, vagy nem vizsgáloztak eléggé részletesen. Ellenkezőleg. A fenomenológiai filozófia a végső kérdésekig hatoló filozófiai hagyományokhoz csatlakozva kereste a megoldást, programszerűen igyekezett számba venni azokat a nagyobb területeket — pl. a művészet mellett a lélektan, a mindennapi élet világa, a tudományok megalapozása stb. —, melyeken a válság jelei különösen kiütköztek. A vállalkozás nagy volt, s az út, amelyet nyitottak vagy inkább vágtak maguknak, új és szerteágazó. A fenomenológiai filozófia (és művészetelmélet) nem úgy vallott kudarcot, hogy — tudatos célkitűzését, a tudatba való visszavonulást beteljesítve — kívül rekedt a világon, mely századunkra válságossá vált, vagy hogy nem tudott fölőlni ennek problémáihoz, hanem úgy, hogy maga ez a kudarc is hozzátartozik ahhoz a válsághoz, amelynek megoldására hiába törekedett. A fenomenológiai filozófia (és ennek sokféle speciális leágazása) olyan gyógymódhoz hasonlít, amely beavatkozásá-

*Részlet egy a XX. századi esztétikáról készülő könyvből.

val belebonyolódik a betegségbe és csak növeli a tünetek számát, mivel nincs rálátása, külső támpontja és független tudása a bajról. Miközben föléje akar kerekedni a tüneteknek, csak beleártja magát ezekbe — s így önmaga kortünet a hatványon. Tanulsága ezért kettős. Egyrészt tanulságos követni kitűzött, elért és/vagy elérni vélt céljaik szerint az útjaikat (még akkor is, ha ezek útvesztők), másrészt tanulságos követni emez útjaikat (mennél inkább útvesztők, annál inkább) azért is, hogy a válsághelyzetet a megoldás kudarcával együtt térképezzük fel.

Mielőtt a tulajdonképpeni esztétikai kérdésekre térnénk, előbb tekintsük át röviden a fenomenológiai filozófia problematikáját — mellőzve persze ki-fejlődésének, belső ellentmondásainak, értelmezési változatainak stb. kérdéseit —, csak azokat a mozzanatokat emelve ki, amelyek az esztétikai kérdések tárgyalásához mellőzhetetlenek.

I. A FENOMENOLÓGIAI TUDAT MEGHASONLOTTSÁGA

Husserl, a fenomenológiai filozófia megalapozója, Kanthoz nyúlt vissza, s tudatosan kapcsolódott hozzá. Módszeresen arra törekedett, hogy utána járjon azoknak az előföltételeknek, amelyeket Kant magától értetődőnek vett, anélkül hogy figyelmet fordított volna rájuk. Ezen a nyomon jutott el a mindennapi élethez, mint létezésünk létbeli előföltételéhez¹ és a testiességhez, ami az érzékelésben — pl. a valamit-meglátásban látószervünk adottságaként, a valamit-meghallásban hallószervünk adottságaként stb. — érzékileg benne van.² A testiességnek azonban — ami Kierkegaard óta egyre nagyobb nyomatókot kap az ember öntudatában és (mint más helyütt részletesen tárgyaljuk) századunk esztétikájának egyik központi problémája — Husserl filozofálásában az a szerepe, hogy az átélés szükségszerű (létszükségszerűségű)

¹Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hg. v. W. Biemel = Husserliana Bd. 6, 2. Auflage, Nijhoff, Haag 1962 (a továbbiakban: Krisis), 106–107. o.: "alltägliche Lebensumwelt als seiende vorausgesetzt".

²Krisis, 109. o.; Husserl különbséget tesz "Leib" és "Körper" között — "testiességgel" az előbbinek az értelmét fejezzük ki, "test"-tel az utóbbiét. — Ami az észrileti, Husserl ennek kettős működéséről beszél Kantról szólva (Krisis 97. o.). Egyik működésmódja a rendszeres önkifejtése, ön-kinyilvánítása a tiszta és szabad matematizálásban. Ez a működésmód az érzékiséghez tartozó "tiszta szemlélet"-et előföltételezi. A másik működésmód: az érzéki adatok racionalizálása és a már racionalizált adatok birtoklása, folyamatosan rejtve marad. Pedig ennek a működésmódnak az eredménye az érzéki-szemléletes tárgyi világ, ami minden természettudományos gondolkodásnak tapasztalati előföltétele. A mindennapi életvilág föltárása ez utóbbi előföltétele kinyomozását jelenti.

és abszolút mivoltát bizonyítsa.³ Miután ezt a szerepét betölti, a mindennapi életvilággal együtt (mellyel késői korszakában Husserl sokat foglalkozott) arra a sorsra jut, amire a világ többi dolga: a tudat ejti őket, megtartóztatja magát tőlük, hogy önmaga abszolút próbáljon lenni.⁴

Husserl másik kapcsolódása Kanthoz sokkal mélyebb értelmű, egyszersmind azonban annyira magától értetődő, hogy nem is tudatosul nála: az ész ideáinak és a transzcendenciának a megmentése. A címszószerűen is sokat emlegetett fenomenológiai zárójelbe-tétel, vagyis a tudatnak a világ dolgaitól való tartózkodása, az "epoché" ennek a műveletnek az első lépése, noha az "epoché" a fenomenológiai filozófia tudata számára előzmény nélküli, eredeti lépésnek látszik. Mindaz, ami a természetes életbeállítódásban (az ún "generáltézis" által) adott — vagyis a tudatunktól függetlenül létező valóság — nem vész el, hanem letétbe, hatályon kívül kerül.⁵ Nem a természetes "generáltézis" antitéziséről, nem tagadásról, nem szkepszisről,⁶ sem nem valamilyen másféle tételezésről van szó, hanem egyáltalán a tudatonkívüli világ dolgaira irányuló bármiféle tételezésnek a fölfüggesztéséről. Ismeretelméleti szempontból hol materialista,⁷ hol idealista módon⁸ értelmezi Husserl ezt a műveletet. Bizonytalansága azonban nem sokat számít, mert az epoché értelme ontológiai,⁹ és az ismeretelméleti következmények is sokkal inkább az ontológiai fejleményekből adódnak. Számára az a fontos, hogy a zárójelbe-tétellel semmit sem veszítettünk el, viszont "elnyertük a teljes abszolút létet".¹⁰ A teljesség és az abszolútum már mutatja, hogy a tudat, amely az epoché által ehhez a léthez jut, azoknak az eszméknek a jelenvalósága, mely eszméket Kant nem tudott igazolni a tiszta ész ítélőszéke előtt, de amelyeket gyakorlati szempontból mégis szabályozó érvényűnek nyilvánított. Mint ismeretes, Kant a szabadság bennünk élő és gyakorlatilag hatékony eszméjét tartotta szem előtt, amikor a tiszta ész számára már hitelüket vesztett esz-

³Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, hg. v. W. Biemel = Husserliana Bd. 3, Nijhoff, Haag 1950 (a továbbiakban: Ideen I), 69, 132. o. — Vö. Zweites Buch, hg. v. M. Biemel = Husserliana Bd. 4, Nijhoff, Haag 1952 (a továbbiakban: Ideen II), 120 skk. o.

⁴Ideen I, 109. o.; továbbá Drittes Buch, hg. v. M. Biemel = Husserliana Bd. 5, Nijhoff, Haag 1952 (a továbbiakban: Ideen III), 149 skk. o.

⁵Ideen I, 67. o.; Krisis, 154 skk. o.

⁶Az antik pyrrhoszi iskola követői ebben az értelemben használták az epoché kifejezést; Husserl különösen erélyesen tiltakozik ez ellen: Krisis, 243. o.

⁷P1. Ideen I, 70. o.; III, 152–154. o.

⁸P1. Ideen I, 73, 85, 246. o.; III, 91. o.

⁹A zárójelbe-tevés az ontikus világra vonatkozik; Ideen I, 67. o.

¹⁰Ideen I, 119. o.

méket erkölcsileg visszaigazolta. A fenomenológiai filozófiában viszont az epochével a gyakorlat is kiiktatódik, sőt, elsősorban a gyakorlat iktatódik ki. A történelmi összefüggéseket figyelembe véve — melyektől a fenomenológiai filozófia szintén tartózkodik — éppen abban látjuk az epoché ontológiai indítékát, hogy miután a Kant utáni korszakban (melynek filozófusait — a világot a szubjektum—objektum dialektikus egységében birtokba vevő filozófusokat, pl. Schellinget és Hegelt éppúgy, mint a megtöretés, a kétség és az újrakezdés filozófusait — Husserl árulkodó módon mellőzi az európai tudomány válságáról írott könyvének történeti áttekintésében) a gyakorlat föloldhatatlanul ellentmondásos, a lét pedig riasztóan üres lett, a tőlük való visszahúzódásban keressenek az ideák és az ezeken csüggő tudat számára egyaránt menedéket. Mennél világosabb azonban ez a manőver, annál kevésbé meggyőző. Ezért nemcsak az eszmék iránti föltétlen érdek evidenciáját nézve érthető, hogy ennek a műveletnek az ideális értelme nem tudatos Husserlnél, hanem a tényleges helyzet önmaga előtti takargatásaként is. Így épül be maga a szabadság — magától értetődően és indoklás nélkül — az epochével "lebiztosított" tudatba,¹¹ hogy azután ezzel a fölszabadulással táruljon föl "az egyetemes, önmagában abszolút zárt és abszolút önálló korreláció a világ és a világtudat között".¹²

Mellőzzük ebben az összefüggésben azoknak a bonyodalmaknak a követését és kifejtését, melyek az epochével levédett tudatban, mind a tőle leválasztott világ, mind önmaga vonatkozásában, adódnak.¹³ Csupán egy problémakört emelünk ki: az átélés és a tudat minőségének kérdéscsoportját. A fenomenológiai tudat valamennyi élményt magába foglalja,¹⁴ mégpedig azon a hangsúlyozottan diszkurzív, fogalmi módon, hogy "minden élmény tudatosan tudott".¹⁵ Ebben a fogalmi abszolutizmust, egyoldalú racionalizmust érvényesítő fölfogásban — melyen nem segít az olyan alkalmi megjegyzés, hogy a "legszélesebb értelemben vett átélésbe" minden beletartozik, ami csak előfordul az átélés-áramlásban¹⁶ — egyrészt az átélés minden természetes színe lekopik a tudatosan megragadott élményről, másrészt viszont abban a tudatban van a tudat,

¹¹Ideen I, 65. o.

¹²Krisis, 154. o.

¹³Továbbmegy ezeknek a bonyodalmaknak a követésében a szerző "Tudat, diakozmiikus megközelítésben" c. írása. In: Balogh Tibor (szerk.): A tudat evolúciója mai szemmel, Akadémiai, Bp. 1987.

¹⁴Ideen I, 71. o.; vö. uo. 85, 93, 116. o.

¹⁵"Alle Erlebnisse sind bewusst"; Ideen I, 104. o.; vö. a racionalizmus kizárólagosságáról írottakat, Krisis, 273. o.

¹⁶Ideen I, 80. o.

hogy "a szubjektum tiszta magában- és maga-száma-va-ló léte a maga teljes konkrétumában tematikus mezővé válhat" az egyetemes epoché tudatos módszere által.¹⁷ Az átélés-teljességre való igénynek és az abszolút tudatosság igényének ez a tisztázatlan, de annál nagyobb feszültséget keltő ellentmondása a fenomenológiai tudat meghasonlásában ütközik ki. Az epochéval levédett tudat mint az átélés immanenciája lenne az "abszolút lét",¹⁸ az átélés-folyam mint egység azonban kanti értelemben vett ideaként siklik a távolba, az immanenciában lévő transzcendenciaként¹⁹ — ami végül is "az átélés tiszta énjének" diszkurzív absztrakciója,²⁰ melyben minden átélés kihunyt.

A fenomenológiai tudatnak ez a meghasonlottsága eredményezi, hogy az először abszolútnak vélt tudaton belül különválik a tudatnak a saját transzcendenciája²¹ mint a transzcendentális én, és az ún. neutralizálás-modifikáció második zárójele képződik. Mielőtt ez utóbbi, esztétikai szempontból fontos és egyszersmind az ideák mentésének második lépését jelentő kérdéssel foglalkoznánk, világosan meg kell mutatnunk, hogy mi is tulajdonképpen az átélés, melyre Husserl hivatkozhatna, de ami kikopik a fogalmilag abszolutizált fenomenológiai tudatból. Erre nemcsak a fenomenológia vagy a fenomenológiai művészetfölfogás szempontjából van szükségünk, hanem ezen túlmenően és elsősorban a XX. századi esztétika szempontjából: több összefüggésben fogjuk látni, hogy korábbi közvetítő helyzetéből, melyben befogadhatta és továbbadhatta azt, aminek értelme van, az átélés önálló szférává nőtte ki magát. Olyan szférává, melyben létesül, terem is az, aminek egyáltalán értelme van. A művészetekben elsősorban ezért tett szert az átélés külön jelentőségre.

II. ÁTÉLÉS ÉS PÁTIKUS VILÁG

Az átélés az ember eredendő belvilága. Szubsztancialitás, a szónak abban a jelentésében, hogy valami meglévő, hogy tovább nem bontható, és hogy nem vezethető vissza másvalamire anélkül, hogy megszűnne az lenni, ami. Jellemzi az állaga (pl. lehet zavaros, tiszta, áttetsző, sűrű, híg, friss, "állott"

¹⁷Krisis, 248. o.

¹⁸Ideen I, 116. o.

¹⁹Ideen I, 138. o.

²⁰Ideen I, 195. o.

²¹A fenomenológiai filozófia belső ellentmondásosságához tartozik, hogy a transzcendencia többféle — s korántsem mindig tisztázott — értelemben szerepel, pl. a tudatra, mint átélés-immanenciára nézve mindeneelőtt az epoché által kihatárolt világ a transzcendens (pl. Ideen I, 96. o.).

sbt.), közegének dinamikája (pl. sodrása, pangása, bősége, áradása, apálya, mélysége, sekélysege stb.) és színe (fakó, tarka, szürke, sokszínű stb.). Az átélés ebben az egészét jellemző minőségeiben az emberi létezés eredendősege. Az hogy van, hangulatként, hangoltságként, érzelmi állapotként evidens a mindennapokban is, mégpedig belülről a maga saját fönnállásában.²² Az átélés-egész mintázatát és tagolódását a benne megfogant információk adják. Ezek a megfogant információk eredendően képletesek: az átélés saját minőségeiben inkarnálódva fogannak meg, és ily módon megtestesülve a képlékeny átélés képződményei. Ahogyan mondani szoktuk, "kötjük valamihez" azt, ami tudomásunkra jut. Az átélés spektruma a tudattalanból fölbukkanó "képletektől" (ötletek, szavak, emlékek, képek stb.) kezdve a világ érzéki benyomásaiból adódó képmásokon és az emlékezet közrejátszásával formálódó képzeteken át a képzeletig (sőt, ennek a benyomásoktól már teljesen elrugaszkodott változatáig, a képzelgésig) terjed. Ezek a különféle képződmények érzületileg találkoznak, ütköznek, vegyülnek egymással: az érzület az átélésbeli képződmények "köztése" és egyszersmind érintkezésük formája.

Így kerekedik ki az átélés egy külön világgá. Ha bandukolunk egy völgyben és befogadjuk a látványt, az illatot, a fényt, a levelek érintését, lábunk alatt a fű süppedését, bőrünkön a fuvelltat stb., akkor "nem számít bele" ebbe az átélésbe, hogy a térkép szerint hol fekszik a völgy, hogy milyen a környezete a hegygerincen túl, hogy miképpen közelíthető meg, hogy hová vezet benne az út stb. Minderről lehet persze tudomásunk és ez a tudomás gyakran belejátszik az átélésbe (pl. egy gyár van a gerincen túl és ez kontrasztba állítja az átélést; vagy meghatározhatja az átélés minőségét, hogy honnan jövünk és hová tartunk — úti célunk pl. az aggodalom súlyával nehezedik ránk vagy a fölszabadulás könnyedségét hozza magával), de előfordul, hogy az átélés független mindettől, anélkül hogy szándékosan függetlenítenénk, vagy hogy a függetlenedés rajta hagyná a bélyegét az átélésen. "Mintegy varázsütésre" táruul föl ilyenkor az eredendő átélés, s szoktuk is mondani, hogy varázsa van a tájnak, egy embernek, egy helyzetnek — hogy "elvarázsolódtunk". Mennél teljesebb a varázs, annál gazdagabb, s egyszersmind annál nehezebb "szavakat találni" rá. Az átélés eredendő minőségeire ugyanis csak utalni lehet, de az utalással nem lehet átadni őket. Ha megkíséreljük közölni valakivel a magunk eredendő átélését, akkor olyan kifejezé-

²²A fönnállás-evidencia első eredendőség. Belső magától-értetődőség, ahogy az átélés ilyen vagy olyan színű, állagú, dinamikájú. A közvetlen evidencia már az elkülönöződés álláspontján adódik, noha közvetítés még nem ékelődik belé. A fönnállás-evidenciát, mint első eredendőséget ettől a közvetlen evidenciától különböztetjük meg, amikor az átéléstről beszélünk.

seket keresünk, amelyek az érzéki benyomások — ill. átvitt értelemben a lelkiállapotok — ún. alak- és egész-minőségeit (pl. színesség, tágasság, fényesség, enyheség, lebegés, karcsúság stb.) ill. maguknak az átéléseknek a minőségeit (pl. önfeledtség, szorongás, derű, tűnődés, nyomottság stb.) jelölik. Ezeknek az alak- és egész-minőségeknek a spektruma a pszichológiában tanulmányozható érzékszervi adottságoktól a metaforikus használatig terjed. Most azonban csak azt emeljük ki, hogy ezek a kifejezések alkalmas eszközök lehetnek — mennél komplexebbek, annál inkább — az átélés fölébresztésére, de nem ömlesztik át az átélést a másikba. Ahol nincs készenlétben átélés, ott nincs talaja az átélés-közvetítéseknek. A művésznak itt az a nemes szerep adódhat, hogy a kifejezést mégis úgy bonyolítsa és formálja, hogy önmagának, mint átélő embernek a latbavetésével ne csak ébresztgesse az átélést ott, ahol az szendereg, hanem transzfundálja az átélést (ami meghitt kapcsolatban a mű közbeiktatása nélkül történhet). Erre a kérdésre, mint határesetre, de éppen az esztétika érdekeltségébe tartozó határesetre utalva most csak azt állapítsuk meg, hogy az átélés olyan külön világ, amelyet teljesen nem lehet valamilyen jelrendszerrel sem leképezni, sem kimeríteni, sem közölni (hogy a művészet nem csak jelrendszer, az világos). Pozitív formában utalva e nemlegességek helyett az átélés saját világára, "pátikus"-nak nevezzük ezt a világot, ébren tartva a görög "páthosz" szó jelentésgazdagságát: esemény, megélés, sors (abban az értelemben, hogy valami bekövetkezik), kedélymozgás, törődés, szenvedés, szenvedély. Szokatlan, de a hason-, ellen- és rokonszenvre is emlékeztetve alkalmasnak látszó szóval "szenvekkel telített" világnak nevezhetjük a pátikus világot. Ami egyáltalán nem kivételesség az ember életében, hanem adódhat egy kertben (amikor éppen nem számít bele az átélésbe, ami a kerítésen túl van), egy otthoni lakószobában (amikor az ajtón kívül hagyjuk a gondokat), egy összejövetelen, amelynek már vagy még van "hangulata", egy találkozás alkalmával, ha ennek "atmoszférája" alakul ki stb. Ami a terminológiát illeti, a köznapi nyelvhasználat "hangulat" megjelölésével rokon értelemben "hangolt terek"-nek nevezzük azokat a tereket, amelyeket — a geográfiai terektől eltérően — a pátikus világ foglal le; az ily módon kitöltött időtartamot pedig, a naptári időtől megkülönböztetve, "megélt idő"-nek mondjuk.

1. Az átélés helye a peratológiai spektrumban

Az átélés pátikus világgá kerekedve: spontán totalitás. Ebbe a világba belemerülten — anélkül természetesen, hogy a belemerülés akár szándékos,

akár tudatos lenne — oly módon evidens és biztos mindaz, ami az átélésben adott, hogy az evidencia kérdése (és megkérdőjelezhetősége) még kívülről — egy adott átélésen kívülkerülve, egy másik átélésből tekintve — sem mérül föl. Ebben az evidencia-előtti magátólértetődőségében nembeli lény az átélő ember. Sym-pathicus-an az átélés mindazt fölszívja, s a pátikus világban visszajátssza, amit az egyén a maga nemének, az emberi nemnek tagjaként elsajátít. Nem oly módon, hogy az átélés mindaddig minden határon túlhajszolódik, ameddig a nembeliség föl nem küzdi magát, hanem abban a fogalomelőtt — és tudatbővítő szándékot meg praxisbővítő tevékenységet megelőző — értelemben, hogy az egyén mint közösségi lény úgy részesül a nembeliségből, hogy a maga konkrét kifejlődésében (ami rá, mint vonatkozási központra szerveződő történelmi-társadalmi gyakorlatot jelent, mely gyakorlat autocentráltságát a maga saját történelmi-társadalmi gyakorlata oldja allocentrálttá) lokálisan nembeli. Figyelembe véve az életvilágot, a társadalmat mint rendszert és ennek tudatát, valamint a létre — mint az emberiség létre — vonatkozó nembeliséget, az átélés csak "alapfokú" nembeliség. De az ember mint átélésben-kiteljesedő nembeli lokalitás nem csorbul azáltal, hogy a diszkurzív társadalmi tudat "felsőfokú" ill. a létet betölteni remélt vagy vélt "végtelenfokú" nembeliségéhez képest csak alapfokú nembeliség. Ellenkezőleg. Csak az átélés nembeli lokalitása a ténylegesen teljes egész. A társadalmi tudat és a lét felső- és végtelenfokú nembelisége ideális illúzió, amelyik azáltal keletkezik (s jellemzi az ún. internoszeptális létformát²³), hogy saját határain túlról, saját eszméinek napjával világít magának az ember. Az átélés viszont, a társadalom vagy a lét nembeliségeivel szemben, olyan totalitás, amely nem feszegeti és nem tudakolja saját határait, vagyis saját kiteljesedése zavartalan, és másokat sem zavar. Persze, ha az átélés az életvilágot, a társadalmat és a létet fölölelő peratológiai spektrumban jön számításba — vagy ezek a viszonylatok belejátszanak az átélésbe —, akkor az átélés sem "zavartalan" totalitás. Nembeli lokalitásként azonban éppen az ilyen, határait szétfeszítő ill. határoeltságát aktualizáló zavaroktól mentes. Az átélés értelmes anélkül, hogy értelmességét reflektálná. Értelmesen tagolódik, egyik átélés értelmesen követheti a másikat, s ez a benne lakozó értelmesség mintegy a láthatatlan őrszeme: átélés-tudomás a "tudomásos" átélésben. Ha ez a tudomás nyílttá válik, vagy már az átélés "fölött" öröködik, vagy éppen irányítottá válik, akkor széttörik az átélés varázsa, zava-

²³Pethő B.: Bartók rejtekeit, Gondolat, Budapest 1984.

róan jelennek meg a határai, és az átélés beletagolódása a peratológiai spektrumba immár az átélés meghaladásával történik.

Az átélést az élet és a társadalom gyakorlata élteti. Másfelől viszont az életnek és a társadalomnak az átélés értelmességében van a fedezete. Statikusan, a főnálló átélés mibenlétét nézve, ennek az anyagcserének az eredménye többféleképpen mutatkozik meg. Megmutatkozik mindenekelőtt az átélés tulajdon minőségeiben (lásd fentebb). Megmutatkozik továbbá abban, hogy az átélés világa magától értetődő részesülés az ember valamennyi történésében (ez az átélés participáltsága). S abban is, hogy az átélés-világ önmagában eleven kapcsolat, a kapcsolt részek elkülönбöződése nélkül; belehatolás abba és ugyanúgy áthatottság attól, amivel — de ez az "ami" csak diszkurzíve, az átélésen kívül kerülve "adható meg" — csak találkozik (ez az átélés kommunikáltsága). Dinamikailag viszont, különösen történetileg (így már élettörténetileg is) nézve, az átélés anyagcseréjének módjai figyelhetők meg. Az életvilággal való érintkezésben az átélés gyakorlati (így munka-) tevékenységet indukál, jelekben (köztük hiányjelekben) fejezi ki, a beszédben pedig jelezi önmagát. Ezekben a közegekben az átélés az életvilág felé közvetíti magát. Cserében az életvilág a szükséglet-kielégítés, a képzés (kiművelődés) és a szocializálás közegében közvetíti magát az átéléssel.²⁴ Életvilágbeli pólusukon ezek a közvetítések tudatosulva (ill. tudatosíthatóan) és tudatilag kontrollálhatóan mennek végbe. Az átélés pólusán ezek a közvetítések eltűnnek a tudat színéről és maradéktalanul nem is tudatosíthatók, de azért az átélés a közvetítések viszonylatában más tényezőkre differenciálódik. Ennek megfelelően válik a diszkurzív tudat tárgyává: a tudat nem hagyja ugaron az átélést. Művelésével nem bomlik azonban föl az átélés, mert az életvilág, továbbá (főként az életvilág közvetítésével) a társadalom és a lét jelentései leülepednek, összeszüremlenek és valorizálódnak benne. Így képződik újra, telítődik és gazdagodik az átélés a diszkurzív gyakorlat mögöttességeként; megszűnik parlagi lenni. Formálisan és az anyagcsere egyetlen periódusát nézve prediszkurzív és posztdiszkurzív — diszkurzív gyakorlati tevékenységet megelőző és követő — átélés lenne megkülönböztethető. Ez a megkülönböztetés azonban csak átmeneti érvényű, mert az egyén élettörténetében éppoly eredendő az élet gyakorlata, mint az emberiség történelmében a társadalmi gyakorlat — s e kettő összefonódva termeli az átélést, ami ennek a gyakorlatnak a gyakorlati folyamatról levált belsőjeként újra és újra eredendő

²⁴Részletesebben lásd tanulmányomat egy társadalomontológiáról a Magyar Filozófiai Szemle 1988/5—6. számában.

minőség. Fontosabb ennél a megkülönböztetésnél a tudat kérdése. Ameddig és amilyen mértékben a diszkurzív jellegű gyakorlatban képződő és ezt egyre inkább ellenőrző és létesítő tudat külön tényezőket választhat szét és munkálhat e tényezők saját természete és a maga céljai szerint, addig és olyan mértékben hatja át az átélést. Így a tudat elemezheti az átélést, miközben maga is önmaga átélése. Ebben a minőségében és irányulásában odáig mehet, hogy bekebelezi az átélést és maga ül a helyére. Ez a határeset valósulna meg az emberével fölértő (vagy ezt meghaladó) mesterséges intelligencia esetében, amely létet-betöltő elemként nemcsak a társadalmat és az életet uralná, hanem az átélést is magába zárná. Föltűnő azonban, hogy a "sci-fi"-irodalom (a pygmalioni mese és mítosz képviselője) sem tud mit kezdeni az ilyen tiszta tudattal, hanem ahhoz, hogy képzeleti világát egyáltalán mozgásba hozza — legalább konfliktusképző tényezőként — vissza kell hoznia az elemekre maradéktalanul szét nem szedhető és intellektuálisan maradéktalanul nem gyarmatosítható átélést. Tudat és átélés között a ráció a vízválasztó. A tudat az átélésből emelkedik ki, de legtávolabbra rugaszkodva is magán hordozza az átélés bélyegét: az érdeket. A tudat önnön átélése ezért sohasem tisztán intellektuális, habár nem is magától értetődő, hanem racionális. Az átélésből kiemelkedő tudat azután ismét belemerül az átélésbe. Diszkurzív munkamódja megszűnik, jelentései pedig mögöttségként folynak bele az átélésbe. Intellektuális mivolta azonban beolvadásával sem szűnik meg, hanem az értelmesség örökmécsese marad az átélésben világító tudomásban.

2. Az átélés határhelyezetei

Az átélés általában nem megy tönkre ebben a mozgalmasságban, hanem éppen általa létesül. Tulajdonképpen mivoltát érintő és megváltoztató föltételeit, határain túli összefüggéseit az átélés határhelyezetei mutatják meg. Ilyen határhelyzetek egyik csoportjába tartozik természetes körülmények között az álom, a szórakozottság, a felejtés, a szédület, az előérzet, a sejtés, az ájulás, az átélés "lemerülése" (egy akkumulátor lemerüléséhez hasonlóan), pl. nagyfokú kifáradás esetén, a fantáziálás stb. Ezekben az átélés-határhelyzetekben az átélés pszichológiai (pszichofizikai és az egyén pszichés funkciói által való) megalapozottsága és föltételezettsége mutatkozik meg. Részint abban, hogy az átélés fesztelenebbé és/vagy szűkösebbé válik, részint az átélés-tudomás gyöngülésében, ami szélső esetben — így az álomban — másféle tudatmódra (az ún. tudattalan tudatmódokra,²⁵ "álom-tudatra")

²⁵Juhász Pál—Pethő Bertalan: Általános pszichiátria, I. kötet, Medicina, Budapest 1983.

történő átváltást eredményez; részint — ezzel a két jellemzővel szoros összefüggésben — a cselekvésről, az átélés aktív konstituálásáról való "le-metsződés"-ben. Az a tény, hogy az átélés szubjektív realitás, de a cselekvő szubjektumban eleven, a pszichológiai föltételezettségben mutatkozik meg; olyan pszichológiai funkciókra (pl. emlékezet, képzelet, alvás—ébrenlét stb.) tagolódik, amelyek viszonylagos önállóságra tesznek szert az érzékelő és a pszichomotoros aktivitás két — polárisan szerveződő — pszichológiai funkciójával szemben. Mesterséges, kísérleti körülmények között (pl. az alvás tartós megakadályozásakor, vagy az érzékszerveket akción kívül helyező, egyszersmind a mozgásokat is kiiktató ún. szenzoros deprivációs kísérletekben)²⁶ megfigyelhető, hogy az átélés törvényszerűen zavarodik össze és esik szét, ha fiziológiai alapjaitól — melyek közé az egyén aktivitása is tartozik — megfosztják. A "spontán" átélésben ezek az alapok és föltételek azért nem látszanak, mert zavartalanul rendelkezésre állnak ill. teljesülnek. Pszichológiai oldalról közelítve: a percepció és a pszichomotorium két említett pólusának egymásrataltságában és összműködésében, az ún. pszichológiai "alak-kör"-ben képződik az az alap, melyen az átélés mint nembeli lokalitás egyáltalán létrejöhet. Ahhoz, hogy "nézzünk", a szemizmoknak a tekintés figyelmes beállítódását szabályozó működése szükséges — "látni" egyáltalán csak azt lehet, mint az újabb idegéletteni kutatások kiderítették, aminek a képe elmozdul a recehártyán; vagy azért, mert mozog, vagy azért, mert a szemgolyó mozdul el, vagy mindkét okból —, a "fogáshoz" pedig a megfogandó tárgy célzott megragadását egyengető látási és tapintás-érezékelési kontroll (a kézizmokat szabályozó helyzetfölmérő és -rögzítő együttműködés) szükséges. Az átélés, melyben emberi mivoltunk jelenik meg, akkor folyik szabadon, ha a pszichológiai alak-kör működése úgy élteti, hogy sem ez a működés, sem az átélés föltételezettsége és megalapozottsága nem ütközik ki benne.²⁷

Az átélés határhelyezeteinek másik csoportja az életbeli gyakorlattal és tudással való érintkezésben adódik akkor, ha a közvetítések nemcsak mivoltában éltetik, hanem tulajdon mivoltát is módosítják. Nem az intimszféráról, a személyes hatás- és vonzókorról van itt szó — nem az olyan "gyakorlatról", hogy valaki kényelmes testhelyzetet vesz föl, éppen viszi magával a csomag-

²⁶Szenzoros deprivációs kísérletekben az önkéntes kísérleti személyt sötét és hangszigetelt szobában puha aljzatra fektetik és végtagjait immobilizálják. Más formában pl. 34,5 °C-on vízbe merítik és fejére fekete maszkot húznak. Bizonyos idő után a kísérleti személy erősen szuggesztibilis lesz, gondolkodási és hangulati zavarok, valamint koncentrációzavarok figyelhetők meg, végül pedig hallucinációk jelentkeznek.

²⁷Viktor v. Weizsäcker: Der Gestaltkreis, 4. Aufl., Thieme, Stuttgart 1968.

ját, ételt-italt vesz magához stb. —, hanem a társas érintkezésről. Az interszubbjektivitásról az átélés tényleges életre-tárulásával. Az átélés formái érzékeltetik ezeket a határhelyzeteket. Mikor beleéli magát az ember egy munkába vagy egy szerepbe, amikor kiéli magát valamiben, mikor föléli a javakat (nemcsak hosszabb távon és materiálisan, hanem rövid távon és érzületileg is, pl. mikor élvezi a tengerpartra nyíló szállodai szobáját), mikor élménnyé válik benne egy találkozás, egy látvány, egy esemény, egy ötlet, egy lelemény stb., akkor átélései az élet valamilyen gyakorlata szerint tömörülnek, rendeződnek, formálódnak. Az átélés formáit az élet adja; az élet mintegy bekeretezi az átélést, és ennek értelmét használva viszontértelmezi. Ameddig nem kérdéses, hogy ilyen vagy olyan formájú egy átélés, hanem a különféle formákra jellemző átélések spontának és eredetiek, addig az életre való vonatkozás nem jelent határhelyzetet. Mindenesetre, az életvilág ilyenkor is annyira meghatározó, hogy pl. a közösségi praxis nélküli átélés éppen nem marad "tisztá" és "érintetlen", hanem — tetszik vagy sem — "puszta" leélésként és végigélésként értékelődik le.²⁸ Az átélés életbeli határhelyzete akkor mutatkozik meg, amikor az élet gyakorlata (mint élettechnikai tudás, mint mindennapi praxis, mint célzatos, megtervezett és kontrollált élet- és munkavitel stb.) magába foglalja és minősíti az átélést.

Az átélés túlnanja: az életformákba-rögzülés. Ebben a szükségszerű vonatkozásban és továbbélésben mutatkozik meg azután, hogy az átélés célszerűség-nélküli öncél. "Végső érték" ugyan, de csak az élet és ezen túl a társadalom és a lét betöltésének mikéntje valorizálja (minthogy másfelől ezek jelentései benne valorizálódnak). Csak egy képtelenebb dolog van az önmagában-való átélésnél: az átélés-nélküli emberi élet. Az átélés a személynek, a személyes világnak olyan eredendő egysége, melyben a különbözőség esélye sem merül még föl. Ezt az átélést éppúgy nem lehet kiiktatni, mint ahogyan ezen belül sem lehet megkülönböztetni alanyi és tárgyi oldalt. Ilyen értelemben öncél az átélés: gyarapodhat, tetéződhet, fogyhat stb.; de nem célozhatja meg, nem eszközölheti, nem teheti önmaga számára tárggyá sem önmagát, sem azt, ami benne van. Értéke magában az átélésben nyilvánvaló, de csak az élet, a társadalom és lét peratológiai spektrumában dől el, hogy mit ér ez az érték, s csak ebben a spektrumban képződik, jön létre és áll fönn (természetesen pszichológiai föltételekkel és megalapozottsággal) egyáltalán értékes átélés még akkor is, ha az átélés értéke közvetlenül magában az átélésben nyilvánvaló. Öncéljából a "szeres"-ség hiányzik (legföljebb "szertelen"

²⁸Az átélés-formákról vö. Pethő Bertalan: Bartók rejtékútja, i. k., 151 skk. o.

lehet), ezért mondjuk: célszerűség-nélküli öncél. A célszerűség hiánya az öncél visszája az átélésben. Nincsenek ugyanis olyan irányjelzők benne, melyek saját önfönntartásának és önreprodukciójának útját-módját mutatnák, s eszközei sincsenek az átélésnek az önnemzéshez. Célszerűség-nélküliségének eszköztelensége a bizonyítéka. Ezért van éppoly eredendően ráutalva az élet eszközeire, mint amilyen eredendő cél önmagában, s mint amilyen eredő- és nyugvóhely az élet számára. Ilyen eszközök nélkül pedig csak ideig-óráig élhet meg önmagában, intenció helyett magába-mélyedésre, immerzivitására hagyatkozva. Ritkán előforduló vagy kísérletileg kialakított szociális izolációban, vagyis a kommunikáció kiiktatásakor (ami az átélés kommunikáltságának deficitjét eredményezi), átmeneti elmélyedés után az átélés előbb-utóbb erjedtté, poshadttá, fülledtté, pállottá válik, és megzavarosodik vagy megülekszik már akkor is, amikor még pszichológiai alapjai és föltételei nem károsodtak (pl. ha kísérletről van szó, nem alkalmaznak egyidejűleg szenzoros deprivációt is). Ezért nem lehet az átélés — jóllehet a világ rezgéseit költőileg fölfogó "hely", s közege a költőiség talaja — önmagában művészet sem, noha a megvalósítás ellentmondásaitól megriadva, s még mindig valamilyen eszmei tökéletesség után vágyódva, századunkban ismételten proklamálták (többek között Pauler Ákos), hogy az igazi művészet a tiszta átélés, ami nem kíván műben megvalósulni. Az átélés-mű csupán az olyan élet mítosza, melytől menekülőben és futtában mégis élet-teljességet óhajtoznak.

III. AZ ÁTÉLÉS SEMLEGESEDÉSE A FENOMENOLÓGIAI TUDAT BEFELE-MENEKÜLTÉBEN

Visszatérve a fenomenológiai filozófia kérdéseire, mindenekelőtt azt kell világosan látnunk, hogy a tulajdonképpeni átéléshez nem lehet köze az epochénak. Az átélésben nem különbözik el egymástól szubjektum és objektum, hanem egységlőtti közösségben (az egység—különbség kérdésessége előtti előzetességben) van együtt, ezért az átélésen belül éppúgy nem lehet tartózkodni a világtól, mint ahogyan fordítva, az átéléstől sem lehetne teljesen tartózkodni, ha netán a világ átélésen-kívüli álláspontjára akarna helyezkedni valaki. Alany és tárgy csak az átélésen túlmenve, a racionális tudatban különbözik el. A pszichológiában eleve adott ez a megkülönböztetés, egyfelől a viselkedés és a teljesítmény, másfelől az élmény aspektusának szembeállításában. Ennek megfelelően annyira tágítható pszichológiai értelemben a tudat jelentése, hogy minden belefér, ami egyáltalán a tudat számára — vagyis a racionális tudattal kívülről közeledve — hozzáférhető, ami csak "a tudat felszínére" hozható. Így beszélhetünk a pszichológiában "tu-

dattalan tudatmódok"-ról és közösségi tudatról, mindazt a tudás médiumában oldva föl és foglalva bele — bár nagyon különböző módon — e kifejezésekbe, ami átélhető, és ami az átélésre vonatkozóan egyáltalán föltárható. Ha viszont az ember mint "valódi", történelmi-társadalmi lény van előttünk — vagyis szociológiai és még inkább filozófiai szempontból vizsgálódunk —, akkor éppen azon múlik a dolog, elkülönöződik-e az ember a világtól, vagy pedig bensőjében valós eredendőségben van vele. Tudat és átélés azonosítása ezért súlyos hiba, melyet csak magyaráz, de nem ment a fogalmi abszolutizmus. Ez a hiba azután erősen visszaüt a fenomenológiai filozófiára, amikor éppen az átélésben igyekeznek föllelni és menteni az idealitást. Az epoché-val ugyanis nemcsak a világtól tartózkodnak így, hanem a tulajdonképpen átéléstől is, mert egyáltalán tartózkodni csak az átélésen kívülről, tudati aktussal lehetséges. Mivel azonban mégis ragaszkodnak az epochéhoz (a gyakorlat kiiktatásának rejtett, ill. a valóság zavaró hatásai kiküszöbölésének nyílt indítékától vezettetve), szikár, átéléstől lecsupaszított immanenciához jutnak, melyre csak a tudat gyengébben reflektáló változataiban rakódik valamelyes valódi, eredendő átélés. Ily módon a fenomenológiai filozófia az átélésnek tudati caput mortuuma. Hogy a félreértéseket elkerüljük, a továbbiakban önálló peratológiai szférát jelölünk az "átélés" szóval; "élmény"-nek az átélés egyik kitüntetett módját nevezzük; a fenomenológiai filozófia vonatkozási rendszerében pedig²⁹ "átélés-tudomás"-ról beszélünk, amikor "Erlebnis"-t említene a filozófia képviselői; és végül az adott összefüggésnek — a reflexió, a diszkurzív hatékonyság különböző fokozatainak — megfelelően "tudat"-ról vagy "tudomás"-ról vagy "tudomás-tudat"-ról, amikor a "Bewusstsein" szót használják.

A tudaton-belüli neutralizálás-modifikáció által adódó második zárójel³⁰ az átélés-tudomás tiszta bensőjébe igyekezve vezeti be Husserl. Azonban nem az eredendő átéléshez jut el ezáltal, hanem az átélés olyan diszkurzivitáson-túli, mögöttes tartományába kerül, ahol — diszkurzív csontvázalattéve láthatóvá magukat — legföljebb csak az átélés árnyai kísértének. Hogy megértsük, miről van szó, az epochéból indulunk ki. Az első zárójelen belüli tudatban, a világ valóságát mutató természetes beállítódás fölfüggesztése

²⁹Ismeretelméleti szempontból különbséget tett a "megélés" és az "átélés" között Roman Ingarden: "Über die Gefahr einer Petitio principii in der Erkenntnistheorie", Jahrbuch für Philosophie Bd. IV. Az "Erlebnis"-t pontszerűnek, az "Erleben"-t mélyebbnek tartja pl. E. Wismuth: "Erlebnis und Erleben", Arzt im Raum des Erlebens. Festschr. E. Speer, Lehmann, München 1959, 21–24. o.

³⁰Husserl maga nem nevezi zárójelbe-tételnek a neutralizálás-modifikációt, némelykor azonban — pl. Ideen I, 265. o. — saját szóhasználata is kifejezi, hogy ez történik.

után, megfordulnak a viszonyok: az intencionális átélés-tudomás (intentionales Erlebnis), vagyis a cogitatio (vélekedés, gondolás stb.) aktusa — ezt nevezi Husserl noézisnek — az, ami reális; az pedig, amire az intencionális aktus irányul, vagyis az intencionális tárgy, a tudomás-tudat irreális tartalma — ezt nevezi Husserl noémának. Ha egy almát látunk a kertben, akkor a természetes (epoché-nélküli) beállítódásban reális viszony van a reális ember, a reális almafa és a reális észrevevés (pl. az ezzel járó tetszés) között. Előfordul azonban, ahogy valaki csupán hallucinálja az almát. Ekkor az almafa nincs ott a valóságban, viszont ugyanúgy megvan az észrevevés aktusa, és ennek az intencionális aktusnak a tartalma, az almafa-észrevétel. A tiszta fenomenológiai beállítódásnak ez a modell-esete. A tudomás-tudat önmaga tiszta immanenciájára korlátozza magát, zárójelbe téve a valóságot, vagyis hogy létezik-e pl. az almafa, melynek észrevétele az immanencia valóságának (a noézisnak) az irreális komponense (korrelatív noematikus tartalma).³¹ Ebből az immanenciából tekintve, a tudaton-kívüli valóság transzcendens (határain-túli), s így az is transzcendens kérdés, hogy valódi észrevevésről vagy hallucinációról van-e szó. De az immanens tudat tulajdon realitása mégis az, hogy tárgyat intencionál, jóllehet tárgya irreális és ezért maga is irreális viszonyoktól függ. Ez az utóbbi mozzanat azonban a fenomenológiai filozófia tudatában nem tudatosul, s nem jelent problémát. Suttogásban ugyanis annyiszor oldják az epochét és bocsátják be a zárójelbe tett valóság tartalmait, ahányszor csak új észrevételhez jutnak, vagy új vizsgálatot folytatnak a transzcendentális tudat tematizáltságára vonatkozóan, mely tudat e nyitások nélkül csak megnevezhetetlen "tiszta én".³²

A neutralizálás a valóságra-utalódást és a — hogy úgy mondjuk — fenomenológiai "csiki-csukit"³³ hivatott megszüntetni: a fenomenológiai tudat

³¹Ideen I, 218–220. o.

³²Husserl: Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, hg. v. W. Biemel = Husserliana Bd. 2, Nijhoff, Haag 1958, 81. o. — Ideen II, 105. o.

³³Egy ilyen fenomenológiai "csiki-csuki" példája a következő. Első lépés: Az átélés-tudomás áramlásában az én a maga abszolút létezésének evidenciáját hordozza, de fölmerül a kérdés, hogy nem csupán fantáziák vannak-e a maga átélés-tudomásának áramában. Vagyis a zárójelbe-tétel után a tudatban minden lehet csupán fikció (Ideen I, 106. o.). Második lépés: Ez azonban képtelenség, mert a tudat maga akkor sem "képzelt", ha átélés-tudomása csupán fictum, mert "lényegéhez tartozik az észrevevő és abszolút létezését megragadó reflexió" (Ideen I, 107. o.). A tudat bezárul a maga megfellebbezhetetlen abszolútumába és mindent — a fikciót is — ebbe az abszolútumba avatja bele azáltal, hogy vonatkozik rá. Harmadik lépés: Finoman el van rejtve a második lépésben; a tudat nemcsak azért nem fiktív, mert önmaga létezését tapasztalja, hanem azért is, mert észrevevő, vagyis valami-önmagán-kívülvolt önmagában-tapasztalható reflexió. Ez az "azért-mert" viszony nem szerepel a fönti idézetben ("és" kötőszó helyettesíti!), hanem elsiklik a fenomenológiai filozófiában, mert az "észrevevés"-t intencionális aktusként értelmezik és

befelé, önmagába menekül. A neutralizálás az intencionális átélés-tudomás noézésára és noémáira egyaránt kiterjed.³⁴ A tételezést erőlténíti el ill. szünteti meg. Nem úgy, hogy ellentétéként működik, hanem úgy, hogy az állítás és a tagadás egyaránt kiiktatódik. A noézisekből az ész igazságszolgáltatása tűnik el (a neutralizált noézésban nincs értelme annak, hogy ész vagy esztelenség után érdeklődjünk), a noémákból pedig az érvény (a "lehetséges", a "gyanítható", a "semmis", a "kérdéses" érvényének vagy érvénytelenségének nincs értelme többé). Ezzel a diszkurzivitás ereje is elvész. A neutralizálás az epochéval levédett tudat pozicionalitását oltja ki: immár az intencionális átélés-tudomás abszolút valósága is megszűnik, miután a tudaton-kívüli valóság megszűnt már előzőleg, a tudat abszolútnak-vett valóságában.³⁵ "Az éppenséggel léttel-bíró, a lehetségesen-, valószínűen-, kérdésesen-lévő, éppúgy a nem-lévő és minden egyéb tagadott és állított megvan tudatszerűen (ist bewusstseinsmässig da), azonban nem 'valóságosan', hanem mint 'csupán gondolt', mint 'puszta gondolat'."³⁶ Nem lehet csodálkozni — legfőljebb azon, hogy a fenomenológus nem veszi észre magát és nem kezd önmagán csodálkozni —, ha dadogóvá lesz a kifejtés, amikor a neutrális tudatról kerül szó. A "puszta gondolat" kifejezés a diszkurzív sivárságot jelzi, a tulajdonképeni átélésből pedig már az első zárójelen belüli tudat is kikopott. Csupán kezdeményekre figyelhet föl Husserl a mögöttesen gazdagodó és már prediszkurzíve elevenen burjánzó átélés helyett, annak lehetőségét is elmulasztva, hogy pre- és posztdiszkurzív jellege között különbséget tegyen. "Pseudo-Dionysius": erre a "hazug", "valótlan", "hamis" (= pszeudész) névlegességre futja a neutrális tudatnak abban az esetben, amikor semmi sem állítható

ezzel kerek egésszé zárul a fenomenológiai tudat, látszólag anélkül, hogy a zárójelet nyitni kellene. Az a tény viszont, hogy egyáltalán beszélnek fikcióról és tőle megkülönböztetett észrevevésekről (továbbá emlékezésről, hitről stb., mint külön tételezés-féleségekről), bizonyítja, hogy nyitják a zárójelet e megkülönböztetések megtételéhez. Negyedik lépés: Amilyen titokban nyitja Husserl a zárójelet, olyan nyíltan és büszkén kattantja rá abszolút módon a valóságra a zárójelet: "Semmi képtelenség sincs abban a lehetőségben — folytatódik az idézett szöveg (Ideen I, 107. o., vö. Ideen I, 110. o.) —, hogy egyetlen idegen tudat se létezzon, amelyet én beleérző tapasztalásban tételezek. De az én beleérzésem és az én tudatom egyáltalán eredetileg és abszolúte adott, mint áramló jelen, nemcsak mint essentia, hanem exisztenciája szerint is." A fenomenológiai tudat erélye és önhittsége a szolipszizmustól sem riad vissza, ha a "csikicsukit" kell elrejténie, noha más vonatkozásban (és ez már következetlenség is) hangsúlyozza, hogy a generáltézt nem szünteti meg az epoché, hanem ehhez hozzájárul (Ideen I, 65. o.); a Berkeley-típusú szubjektív idealizmustól pedig nyomatékosan elhatárolja magát (Ideen I, 134. o.).

³⁴Ideen I, 266 skk. o.

³⁵Az Ideen I, 266. o. "wirklich" kifejezése mindenekelőtt a fenomenológiai tudat valóságára vonatkozik, ezáltal persze a fenomenológiai tudat számára "transzcendensen" valós valóságra is.

³⁶Ideen I, 266. o., vö. Ideen I, 279. o.

"Dionysius"-ról.³⁷ Vagy hit-, vágy-, tetszés-"moccanásokra", melyek "eleve-
nek, mielőtt 'bennük' 'élnénk', mielőtt a tulajdonképpeni cogitót kivitelez-
nénk..."³⁸ Hogy mi rejtezik a neutrális tudatban — akár csak élményháttér-
ként is — arról fogalma sincs a fenomenológusnak (pedig diszkurzív abszolu-
tizmusából eredően legalább fogalma lehetne, ha érzéke nincs), hanem "ár-
nyék-noéma", "ellen-noéma"³⁹ kifejezések használatával az első zárójelen be-
lüli tudat függvényében futtatja üresbe a neutrális tudatot. Tétélezettségé-
nek elmaradását sem képes másképp fölfogni, mint diszkurzíve, tétélezően.⁴⁰
A fenomenológiai filozófiában ugyanis a neutralitás holtpont, "melyben" hiá-
ba is próbálnak tovább mozgolódni. Ezt mutatja a fantázia neutralizálás-mó-
dosulata. Ha az emlékezésben semlegesítődik a tétélező megjelenítés, akkor
fantáziálássá változik.⁴¹ A fantáziálás tetszés szerint újítható (iterálha-
tó), pl. fantáziák lehetnek fantáziákban. A neutralizálás azonban nem ismé-
telhető⁴²: ha fantáziálásról van szó, akkor ezzel — az emlékezésből induló
folyamat esetén második — neutralizálással a fantáziálás is leáll. S vele
eltűnik a fikció, amiről az első zárójelen belül berendezkedő és még önmaga
túlmenetelésben, magába-mélyedésében bizakodó tudat hivalkodva vallotta, hogy
ez "a fenomenológia életeleme" és "örök igazságok" forrása.⁴³ A neutrális
tudatban egyszerre foszlanak szét a képek azáltal, hogy tárgyi, külvilági
vonatkozásuk megszűnik, és szikkad ki az átélés azáltal, hogy már csak a má-
sodik zárójel konstitúciójává válik. A szomorú végkifejlet az, hogy a neut-
ralizálás mintegy "létezés-stop", a fenomenológiai filozófia pedig utazás az
ehhez vezető zsákutcában.

³⁷Ideen I, 297. o.

³⁸Ideen I, 281. o.

³⁹Ideen I, 279. o.

⁴⁰Ezért ellentmondó kijelentéseinek szövevényébe bonyolódik. Néhány példa: a "puszta maga-
gondolás semmit sem 'tétélez'", Ideen I, 266. o.; a neutrális modifikáció "nem-tulajdonképpeni
theszisz", "csak 'mintegy' tétélező aktus", Ideen I, 277. o.; vö. "neutrális árnyék-tétélezé-
sek", Ideen I, 279, 288. o. A doxikus tétélezésekkel (Ideen I, 279 skk. o.) kapcsolatban azután
— melyekre itt nem térünk ki — akkora zűrzavar keletkezik, hogy Husserl önkritikát gyakorol
emiatt egyik följegyzésében (Ideen I, 408. o.), és megkísérli — újra eredménytelenül —, hogy
rendet csináljon.

⁴¹Ideen I, 268. o.

⁴²Ideen I, 270. o.

⁴³Ideen I, 163. o.

IV. MEZTELEN ÁTÉLÉS ÉS SZŰZ LÉT POLARITÁSA: A PYGMALIONI MŰVÉSZETEK LÉTESÍTÉS-SZITUÁCIÓJA

Mire való hát akkor a fenomenológiai filozófiának ez a részletes tárgyalása? Mire való az esztétika szempontjából, akár még kritika formájában is? Van egyáltalán értelme ennek a gondolati erőfeszítésnek, ha végül is holtpontra jut? És egyáltalán, mond valamit a művészet, vagy a művészettel kapcsolatba kerülő ember számára? Ezekre a kérdésekre találhatók válaszok olyan elméletekben, melyek a fenomenológiai filozófián alapulnak. Még fontosabb azonban az az egymást kölcsönösen értelmező párhuzam, amely a fenomenológia kétségbeesett ideamentési filozofálása és a pygmalioni művészet legalább annyira zaklatott tevékenysége között megfigyelhető.

Ha a fenomenológiai esztétiká istent keresne magának, akkor Apollo Statort emelhetné maga fölé: a seregek futását megállító Jupiter Stator mintájára, merthogy a műalkotásokban a világ futásának megállítását keresi és véli fölsíerni. Ebben a törekvésében a fenomenológiai esztétika hűségesen követi a fenomenológiai filozófiát. A tudatunkon-kívüli világtól való tartózkodást, az epochét csak azzal a hallgatólagos előföltevéssel viheti keresztül a tudat, hogy a kirekesztett világ minden gazdagsága maradandóan beléköltözött már, s ezért nemhogy veszítene önmaga elhatárolásával, hanem éppen önmagába-fordulásával jut a magában fölhalmozott gazdagság zavartalan birtoklásához. Az epoché valójában nem a világot iktatja ki — hiszen a noémák-ban mindaz rendelkezésére áll, amihez csak hozzáférhet a világból, hanem a világ változását. És ezzel a gyakorlatot: a változások követését (holott mozgás nélkül már idegélettanilag sincs "meglátás"), a világ befolyásolását és a tudatnak a cselekvések beválása szerinti alakulását. Az epoché leállítja a világ folyását. Minden, ami van, adottságként — keletkezése, elmúlása, átalakulásai, ütközései nélkül — jön számba: az átélés-tudomás adottságaként. A mozgások már csak a tudat virtuális mozgásai, a saját körletében leltárt készítő és berendezkedő intellektuális tevékenység mozzanatai. A fenomenológiai kozmosz így három részre tagolódik. Az átélés-tudomásra, melynek színe elé minden kerül; bármi előforduló dologra, ami csak az átélés-tudomás színe elé kerülhet, és az ezek értelmét adó transzcendentalitásra. A főntebbi elemzésben megmutattuk, hogy miként feneklik meg egy holtponton a fenomenológiai filozófia. Az átélés-tudomásból kivész a valódi átélés, a dolgoknak megfelelő noémákból kilúgozódik a lét, ahogyan újabb és újabb tudati műveleteken esnek át, a tudat mélyén pedig nem a remélt ideák világolnak, hanem a neutralitás verme ásít. Ezt a vermet próbálták meg elkerülni

— vagy ha már beleestek, próbáltak meg belőle kikerülni — oly módon, hogy aktivitás forrását keresték a tudatban. Ameddig azonban a testes forrásokat a diszkurzív abszolutizmus módszerével és a képeket szivárványozó szellemi gőzökké szublimálva fogják föl, addig a semmiből-teremtés üres mítoszával (amivel éppen semmit sem lehet kezdeni) fejelik meg a fenomenológiai filozófiát.⁴⁴

Amennyire vigasztalan ez a fejlemény, annyira találó századunk néhány jellegzetes helyzetére. Mindenekelőtt a világ (át)alakításába belebukott emberre, aki önmagára kényszerül (ameddig önmagát meghagyják neki). Aztán sokkal kevésbé tragikusan az önmagába-ereszkedő emberre, aki a civilizáció haszonélvezőjeként a hetedik napon megpihenő teremtő hasonmásaként igyekszik berendezni az életét. És egészen köznapian a tömeg emberére, aki egyre szűkülő hatókörű cselekvéssel függ a világon, miközben az információk és a benyomások egyre szédlődőbb áradatában él és válik — az emberiség magasröptű nembeli tudatának röghöz kötött jobbágyaként — tudati lénné. A fenomenológiai végkifejlet közös sors e háromféle helyzetben — bár nagyon eltérő szinten és tudatossággal —, ha bekövetkezését társadalmi gyakorlat nem késlelteti vagy nem akadályozza meg. Pontosabban szólva a fenomenológiai végkifejlet a társadalmi gyakorlat olyan határesetre, melyben a gyakorlat tűnik el. A pusztulás terhével ugyan, de a létesítésnek még azzal a gesztusával, mellyel a gyakorlatról leszakadt és a világfolyamatnak egy statikus állapotába lépő tudat-ember még megmutatja a ráerőszakolódott tudati korszakban azt, amije van: tulajdon átéléseit egyfelől, a létben előforduló dolgokat másfelől. Az átélés képeinek és lét-dolgainak ez a pygmalioni művészetekre jellemző polaritása felel meg az esztétikában a fenomenológiai világ-fölfogáson való túllépésnek. Hangsúlyozzuk, hogy nem a fenomenológiai filozófia tudatának vagy művészetelméletének, mert a fenomenológiai esztétika az ontológiában már nem található idealitás "kész" bizonylatát keresi a művészetek-

⁴⁴Ilyen kísérletet tett Jean-Paul Sartre a harmincas években írott korai műveiben. La transcendance de l'Ego (Vrin, Paris 1965; először a Recherches philosophiques-ban jelent meg 1936-ban) c. munkájában reflektálatlan valóságunk, az interperszonális kommunikáció és a tudatos aktivitás figyelembevételével igyekszik mozgásba hozni a fenomenológiát, azonban kísérlete gyámtalan, mert a testet az én látható és tapintható szimbólumaként fogja föl (i. k., 72. o.) az átélés tett-tétele helyett; az Egot a diszkurzivitás már-nem-lévő transzcendenciába helyezett (i. k., 56 skk. o.) öntőformájává idealizálja; az aktivitást a semmiből teremtés (uo. 60 és 79. o.; Sartre föleleveníti a régi "poiészisz" kifejezést) légből kapott esetévé magasztosítja. Ezek a megfontolások alapozzák meg esztétikai elméletét, amely egyfelől a történelmileg egyre inkább kompromittálódó — transzszepitális létformában alakuló — egzisztencialista fölfogással érintkezik (pl. a szorongás lét-elemére utalással), másfelől viszont a művészetek élet- és társadalmi fejleményeihez vezet át.

ben, vagy pedig a lét létesítésének lehetőségeit kutatja, s a transzcendentalitást feszegetve egy egzisztencialista esztétikába torkollik.

Szigorúan véve csak a meztelen lélek és a vele érintkező szűz lét képezi a pygmalioni művészeteknek ezt a két nagy, polárisan szemben álló tartományát. A művészetek törekvése valóban az, hogy vagy a csupasz lélekben, vagy az ártatlan dolgokban létesítsék a műveket. A létesítés azonban éppúgy nem lehetséges a két véglet valamilyen — bármennyire minimális — összehozása nélkül, hiszen az átélés tárgyiasan adódik, a dolgok pedig az átélésben jelennek meg, mint ahogyan az epoché mögé húzódó átélés-tudomás is előbb-utóbb elapad aktuálisan intencionálható tárgyak nélkül, a tárgyi világ pedig a magábanvaló dolog ismeretlenségébe vész, ha már egyáltalán nem férhető hozzá. A fenomenológiai filozófia "csiki-csukija" — hol kirekesztjük a világot, hol beeresztjük⁴⁵ — a gyakorlatra-kényszerültség és a tiszta létesítés közötti (többször nem tudatosuló) ellentmondásosságban jelenik meg a művészetekben: művet alkotni nem lehet gyakorlati tevékenység nélkül, az átélés ill. a lét dolgainak művészete viszont gyakorlat-mentességet követelne. Századunk művészeti életének egy sor hangzatosabbnál hangzatosabb elnevezésű irányzata keletkezett (vagy kapott impulzust) ennek a megoldhatatlan — de az élet és a társadalom vonatkozásában érdektelenné-elvont — ellentmondásnak a feszültségéből. Az átélés és a lét dolgainak művészete két külön ideálként vonzotta a művészeket. Olyan ideálokként, melyeknek üressége annál inkább nyilvánvaló lett, mennél inkább sikerült őket megközelíteni: tisztavirág-életű, és inkább csak törekvéseik elméletének hírverésében, mint műveikben élő művészeti "irányzatok", "iskolák", "mozgalmak" vértelen asztráltesteinek tetemei hevernek az elnémulás, a totalitás buborékába zárt Semmi felé vezető úton. Mielőtt azonban eltűnnének az utak, vagy, az élet gyakorlatában mégis összeérve új élet-utak nyílnának, mindkét irányban egy-egy olyan nagy (és persze a gyakorlatban kénytelen-kelletlen mindig összefüggő) birodalmon vezetnek át, melyben korábban, fenomenológiai erőfeszítések nélkül, nem nézett szét és nem időzött ennyit a művész: a képek ill. a dologi adottságok birodalmán.

V. A KÉPEK ELTŰNÉSE A TÚLERŐLTETETT KÉPZELETBEN

A kép a letűnt eszmék helytartója a pygmalioni világban. Ontológiai küldetést teljesít: belsőleg tapasztalható benne az, ami nincs. Nem csupán kárpótlásként, hanem esetleg az elveszett ideáknál és akár a rendelkezésre-álló

⁴⁵Vö. föntebb, 33. jegyzet.

valóságnál nagyszerűbben. Ameddig lefoglalja a kép a tudatot, addig a hiány nem is jelentkezik másként, mint betöltöttségből kiszorultán. A külvilág aktuális észlelése elnyomja a képet: vagy észlelünk, vagy képzelünk. Ebben az alternálásban a kép alárendelt szerepet játszik, képzetként keletkezik, és kullog az észrevétel után. De ha rajzani kezd a képzeletből, akkor fölékerekedik az észrevételnek. A felejtés fátylát borítja mind az észrevevésre, mind az emlékezésre, s a képzeletnek e fátyol által kerített színpadán elevenedik meg. Így válik helytartóból uralkodóvá. Az átélés közege formálódik benne testes alakzatokká; a kép pátikus teljesség. Zavartalan intimitásban tartozik benne össze alany és tárgy, olyan meghittségben, melyben föl sem merülhet az elkülönöződés képzele, hanem egyazon érzület hatja át őket. A szeretett nő finomsága pl. finom kezének képében jelenhet meg, de ez nem tárgyszerű tudomás róla, még kevésbé intellektuális rá gondolás, hanem a "finom kezek szeretete" ugyanakkor és ugyanúgy a "kezek finom-szeretése" — az átélésnek egyazon tonalitása.⁴⁶ A kép ebben a bensőséges elégteltségben abszolút érték, az átélés képpé-összeálló abszolútuma. Ebben a mivoltában vált és válik programmá a kultusza, s választják az élet helyett (pl. a szürrealisták), a társadalom helyett (pl. az ellenkultúrák sok szószólója), a műalkotás helyett (pl. a tiszta átélésművész, mint az élményeikbe gubózó titkos széplelkek).⁴⁷ "Lassanként meggyőződik a szellem — írja André Breton,⁴⁸ aki úgy vélte, hogy idővel talán éppen a képek erejével vihetők végbe "igazi" forradalmak — "a képek legfőbb, végső valóságáról /.../ elbájoló képek ragadják magukkal, arra is alig hagyva neki időt, hogy tüzet-fogott ujjaira fújjon. Ez a legszebb éj, a villámok éjszakája: hozzá képest a nappal az éjszaka."

Tudomásként, bármilyen éppen csak derengő tudomás legyen is, halványul a kép. Behatárolódik, amint kezd föltűnni a képzelet színpadán köréje vont függöny. Mikor pedig átszűrődik a függönyön a tudat pászmája, úgy sápad el a kép, mint a diapozitívon őrzött déli nap gyöngyvászonra vetített látványa, amikor beszűrődik az ablakon a hűvös hajnali fény. A kép sem a valóság érintését nem bírja, ami nélkül pedig nem jöhetne létre és nem maradhatna fönt, sem a reflexiót, ami nélkül önmagába süllyedne — akár egy állat vagy egy nő-

⁴⁶Sartre: L'imaginaire, Gallimard, Paris 1940, 139. o.: "Aimer des mains fines, c'est une certaine façon, poussait-on-dire, d'aimer-fines ces mains."

⁴⁷A titkos széplelékekről vö. Pethő Bertalan: "A Pauler-jelenség", Magyar Filozófiai Szemle 1984/1–2, 119–147. o.

⁴⁸André Breton: "Manifeste du surréalisme" (1924), in: Manifestes du surréalisme, Gallimard, Paris 1979, 52. o.

vény gazdagsága is lehetne, hiszen nem tudódna ki — az átélés. Az életben és a gondolkodásban egyaránt lekerül a trónról: uralma a pátikus világgá kikeredő átélés pünkösdi királysága. Interiorizálódott jelesnapiság. Az átélés az egyetlen teljesség, a kép az egyetlen abszolútum az ember életében: törekeny menedékek, melyekről csak akkor derül ki, hogy a biztonság otthonos helyei, ha túlkerülünk rajtuk, ha kikerülünk belőlük, ha az élet gyakorlata foglalja őket magába. Tünékenységük azonban csak növeli vonzerejüket. Mennél visszásabb az élet, mennél meghasonlottabb a társadalom, mennél kietlenebb a lét, annál inkább. Századunk művészei gyakran szorultságukban vetik magukat a képzeletre. Nem várnak rá, hogy megajándékozza őket, nem veszik tudomásul, hogy a fölmagasztosított kép tudatuk kivételessége; hanem keresik, űzik, vadásszák, erőltetik; álomból bányásszák ki, kábítószerrel csiholják elő a képeket. Tiszta, új és még újabb érzékenységekbe hajszolva bele magukat, miközben a "tárgyiság ballasztjától", a gyakorlati élettől, "az élet álarcától"⁴⁹ szeretnének megszabadulni, de nemcsak a gyakorlatból való teljes kivetkezés lehetetlensége, hanem a szándék ténye, az átélésre-irányulás tudatos mozzanata is megfosztja őket attól a lehetőségtől, hogy a tiszta képzeletbe jussanak.

Századunk művészetének képzelet-vesszőfutása egyszerre büntetés és reménykeltő mártíromság ebben a föloldhatatlan és többnyire nem is észlelt elmentmondásosságban. Úgy viselkednek, mint a fenomenológus, akinek számára egy dolog noémája semmivel sem kevesebb, mint a dolog,⁵⁰ de nem engedhetik meg maguknak azt a luxust, hogy visszatartsák magukat a valóságtól, mert éppen hogy ki akarják fejezni magukat. A megnyilatkozásnak, a tárgyasulásnak az édesből kínzóvá lett terhével tapogatóznak egyre beljebb tudatukban, miközben egyre kevésbé elégítheti ki őket ahová elérnek. Az átélésért folytatott küzdelmet a művészet-akarási⁵¹ görcse eleve kilátástalanná teszi. A prométheuszi művészetek így válnak, elszegényedésük arányában, egyre tusakodóbbá, elvontabbá, erőltetetté, csinálttá; végül sokszor szemfényvesztéssé és kóklerkedéssé. A képzelet a szabadság hona, a ráció világossága viszont "az

⁴⁹Kazimir Malevics: A tárgynélküli világ (1927), ford. Forgács Éva, Corvina, Budapest 1986, 66, 74 és 76. o.

⁵⁰Ideen I, 264. o.

⁵¹A "művészet-akarási", Kunstwollen fogalmát A. Riegl vezette be 1893-ban, a művészeti stílusok immanens, semmi továbbból le nem vezethető stílusjellemzőinek elmélete ellenében, a művészeteken kívüli kulturális és világnézeti összefüggések hangsúlyozása céljából. A pygmalioni művészetekben a művészet-akarási föléje nő a művészetek belső, "öntörvényű" fejlődésének, sőt el is emésztheti magában őket. A valóban spontán, naiv, eredeti művészetek már csak a pygmalioni diakozmoszban, nem az avantgárdban szerepelnek.

ostobaság komája" — így hangzott még 1924-ben a szürrealizmus fölhívása, az-
 zal a büszke vállalással, hogy a művész nem teregeti ki a semmis, jelentékte-
 len pillanatait,⁵² hanem a legönkényesebb képeit várja, melyeket a legérté-
 kesebbnek tart.⁵³ A prezentáció azután a legragyogóbbnak vagy a legabszur-
 dabbnak vélt, érzett, kikiáltott képeket is megfosztja aurájuktól. Kiderült,
 hogy nemcsak a valóság érintését nem bírja a képzelet, hanem a tudattalan is
 lezülleszt. A párizsi szürrealista kör tagjai, akik rajongtak a kontroll
 nélküli, automatikus írásért és festésért, s áhítoztak rá, hogy kezüket
 csakis tudatalatti impulzusok vezéreljék, fölháborodva ebrudalták ki maguk
 közül Salvador Dalit, aki friss jövevényként komolyan vette — vagy úgy
 tett? — tanításait, és (mondván, hogy neki ez szállt föl a tudatalatti-
 jából) szaglásig hű szar-féleségeket festett az összejöveteleikre. Miután az
 átélés "vaskosságát"⁵⁴ a tudatalatti kompromittálja, hacsak nincs valamilyen
 nemesebb támpontja a jelentésben, érzelemben (amiből mint átélés-közegből
 összeállhat a kép, hogy azután e kép az érzelm ideáljaként tündökölhessen),
 emlémben — a szürrealizmus és a rokon irányzatok gazdag és maradandó vonu-
 lata mutatja, hogy számtalan ilyen támpontot lehet találni a tudattalan, kü-
 lönösen az álom kiaknázására —; a jelentések iránt viszont ezek "valóság-
 szennyezettsége" támaszt kétséget, a tiszta képzelet keresése egyre szegé-
 nyebb eredményt hoz. A végtetekig absztrahált ill. a zavaros esetlegességben
 — dadaista módon — (még az értelmetlenséget is kerülő értelem-nélküliség-
 ben) talált átélés végül kialakításban próbál autentikus lenni: megjelennek a
 kiállítás falán az egynemű felületek, az üres vásznak, az irodalmi szövegek-
 ben a hiátus, a költő, aki egy sort sem ír le (pl. Jean Carteret, aki vi-
 szont különös tárgyakat gyűjtött), a zenében a fehér zaj, vagy a meghatáro-
 zott időtartamú csönd, mint "mű" és egyszersmind előadás (pl. Cage: 4'3''), me-
 lyet azonban ironikus módon az éppen adódó, de egyébként nem is észlelt za-
 jok és a "hallgatók" átélései — vagyis a szubjektív közegek — töltenek
 föl.⁵⁵ Mindez megannyi külvilági dolog: az átélés a tudat átugrása önmaga
 kitagadott ellentétébe, az objektivitásba.⁵⁶

⁵²Breton, i. m. uo.

⁵³Breton, i. m. 17. o.

⁵⁴Az "épaisseur" de durée, a tartam "vaskossága", Sartre, i. m. 249. o. kifejezése, a képze-
 letnek a pusztá fikciótól való megkülönböztetésére; mi az átélés közegének sűrűsége értelmében
 használjuk ezt a kifejezést.

⁵⁵Vö. Sartre, i. m. 264 és 336. o., "abstrait émotionnel". A továbbiakhoz: Hans Richter:
 Dada. Kunst und Antikunst, Du Mont, Köln 1964, 36. o.

⁵⁶"Fehér zaj", vagy más néven "fehér zúgás" akkor áll elő, ha a hallózóna (16—20 000 Hz kö-
 zötti tartomány) valamennyi hangja egyszerre szólal meg. A fehér zúgás frekvencia-intervallumú:

Ezen a képzeleti nulla-ponton a prométheuszi művészetek vesszőfutásában még egy utolsó stáció adódik. A műalkotás helyett a prométheuszi ideológia lép elő. Amit hiába kerestek-kutattak az átélésben, azt most az átélés bizonylataként fogalmazzák meg, s az eszméről azt állítják, hogy jelen van ebben a bizonygatott átélésben. Annyi teljesség, abszolútum, totalitás, transzcendencia, túlosság, nembeli kiteljesedés, emberi gazdagság stb. hangzik el, mint soha azelőtt, amikor még ezeknek valami nyomuk tényleg volt. Szópecérség,⁵⁷ fedezet nélkül; ez a túlfeszített és elpattanó prométheuszi művészetek önmagukról-kiállított láttelepe a pygmalioni korban. Valamennyire is pontosabban megfogalmazva: vagy "koncept"⁵⁸ (melyben a jelek szférájába menekítik az átélést), vagy a megélhetésre sandító hóbörgés.⁵⁹ Vagy elfogad-

ha kiszűrjük belőle pl. a 100–200 Hz-es sávot (ami pontosan egy oktáv), akkor ez azonos erősségű a 400–500 Hz közötti sávval is, függetlenül attól, hogy ez az utóbbi intervallum milyen hangközt fog közre.

⁵⁷Vö. Szabó Dezső beköszöntő írása a *Tett* első számában (1915), idézi Bajomi Lázár Endre: "A szürrealizmus története", in: A szürrealizmus, Gondolat, Bp. 1968, 110. o.

⁵⁸Bár a konceptuális művészet csak a hatvanas években vált külön irányzattá, az elanyagtalánítás és a fogalmilag meghatározott modell ábrázolása, az elméleti reflexió közvetlen bevonása a képalkotásba, már a kubizmustól és a dadaizmustól kezdve megfigyelhető. Daniel-Henry Kahnweiler (Juan Gris. *Sa vie, son oeuvre, ses écrits*, Gallimard, Paris 1946 c. könyvében) ilyen értelemben beszél a kubizmussal kapcsolatban "peinture conceptuelle"-ről. — A konceptuális művészetben azután nemcsak képek és rajzok, hanem vázlatok, diagramok, elméletek és filozófiai szövegrészletek is a "reflexió-művészet" rangjára emelkedtek.

⁵⁹Charles Simonds pl. park-modell fantáziájához legendákat ír, s ezekben kis nép törzseiről beszél, melyek a településeket egykor benépesítették. A Poirier-művészpár ezt írja "Domus Aurea" c. makettjéről: "Minden sötét, és minden kiszínezhető képzeletünkben. Ezt a helyet részint formája miatt (alvilág, labirintus), részint színe miatt (fekete) választjuk, a tudattalan képeként és jeleként, de nem egy olyan tudattalan tartományt, melyben személyes fantázia-képek élnek, hanem egy kollektív tudat alatti világát, amelyben rég elfeledett álmokra, mítoszokra, vágyakra, elképzelésekre találunk, melyek egy közös kulturális emlékezethez tartoznak, többé-kevésbé mélyen el vannak ásva emlékezetünkben, s e föld alatti helyeken való vándorlás során részben és egy-egy pillanatra ismét életre kelnek." (Anne és Patrick Poirier: in: "Mallerei, Plastik, Performance", az 1978-as kasseli Documenta 6. katalógusa, Band 1, 270. o.; idézi: Hegyi Loránd: Új szenzibilitás, Magvető, Budapest 1983, 62–63. o. — A park-modell ügyefogyott gyermeksége és az értelmezésként mellékelt szerzői szöveg rongyokba burkolt nyomorék koldusra emlékeztet, aki kántálók hangon hadirokkantnak mondja magát és hajdani vitézségéről beszélve remél a nézőktől egy-egy odavetett beleérzés-alamizsnát. Mi sem leleplezőbb az ilyen művészeti üzenetekre, mint hogy a róluk írottak — akár ez a mostani szöveg is — "éppúgy" művészetek; hozzájuk tartozó művészet is, meg nem is — s így tovább. Da capo al fine, ameddig tart a vergődés állapota, vagy ki nem pattan, hogy manipulált üzletről van szó. A manipuláció akkor lepleződik le egyértelműen, amikor egy bizonyos művészetfíleséget (pl. festészetet vagy zenét, vagy költeményt) úgy próbálnak eladni, hogy ebből a művészetfíleségből semmi sem marad, hanem egy tőle idegen médiumban bizonygatják a "meglétét". Pl. Lawrence Weiner a következő képzőművészeti alkotást tette közzé az Arts Magazine 1970. áprilisi számában: "1. A művész alkothatja darabját, 2. a darab akár gyártható, 3. a darab nem szorul szerkesztésre. Mivel mindhárom változat egybehangzik a művész döntésével, a többi az átvonól és az átvétel alkalmán áll." Ez nem egyéb, mint "szemenszedett szó", ahogyan Tom Wolfe (Festett malaszt, ford. Bartos Tibor, Euró-

va, sőt befogadva a Semmit, visszaváltódás a létművészetbe.⁶⁰ Vagy ha egyik sem, akkor mégis kifelé kell fordítani és kívülről kell visszakapni a képzeletet, ami már merőben új, eleve pygmalioni formában keletkező — s ezért a prométheuszi eszméken függve még a tönkremenő prométheuszi művészetekkel szemben is elmarasztalt — művészet: a film.

VI. A DOLGOK ELTŰNÉSE A PUSZTA ÁTÉLÉS ELLENÉBEN

Mielőtt azonban a filmmel magával foglalkoznánk, nézzük meg kissé még a dologi adottságok birodalmát. Ennek a birodalomnak korántsincs akkora becsülete az esztétikában, mint a képek birodalmának.

1. Az eidosz kimúlása

A prométheuszi művészetek szempontjából magától értetődő, hogy a tárgyak háttérbe vannak szorítva a képekkel szemben, még az ismeretelméleti materializmus teljes elismerése esetén is, ha ugyanakkor az ontológiai idealizmus érvényesül.⁶¹ A tudatunktól függetlenül létező világnak emberi világgént történő tökéletesítése ugyanis a tudatban anticipálódik és a tudatos cselekvés sikerétől remélhető. A fönnálló világnak ez a transzcendálása — ontológiai ideaként a prognosztizált beteljesülés állapota — az átélésben prezentálódik. Közvetlenül az átélésben tapasztalható akkor is, ha a transzcendálás lehetőségeit és módjait a fönnálló valóság elemzéséből meríti a tudat (pl. az említett ismeretelméleti materializmus álláspontján a fölismert szükségyszerűségekhez való alkalmazkodás stratégiáját hirdetve). A transzcen-

pa, Budapest 1984, 76–77. o.) találóan megállapítja. — Betű-rajz költemények és néhány ornamentumból álló partitúrák (nemcsak a hallgató, hanem az ún. "dolgozó" előadóművészeknek szánt partitúrák is) lehetnek olyan alak-minőségek, amelyek begyűjtják, sőt terelik is a fantáziát — ilyenkor a mű vizsgálható sajátos információ-átviteli képződményként is —, alak-minőségek (és a hozzájuk fűzött jelentés, ill. instrukció) híján azonban csak a képzelet kiürülését és az üzletre számító manipulációt jelzik.

⁶⁰Az átélés kialakása fizikai halál lenne. Ami nem "prezentálható" másként, mint hogy a túlélésnek szól. Őnmagában viszont az átélés nem lehet egyszerre kimúló és túlélő, hanem csak a léttel, vagy az étellel "való" összefüggésben. Ezért mondjuk, hogy az átélés szférájában nem autentikus a semmisülés megjelenítése.

⁶¹Az ontológiai idealizmus annyiban vonatkozik a világra, amennyiben az ember világa. Az "ontológia" kifejezés közel áll itt a "társadalomontológia" megjelöléshez, de szélesebb körű ennél, mert még heurisztikusan sem von határt társadalom és természet közé, hanem "embervilág"-át hangsúlyozottan az emberen kívüli és tőle független "világ" föltételei között vizsgálja. Ezzel a nagyon fontos kérdéssel nem foglalkozhatunk e helyütt bővebben. "Az ontológiai idealizmus ismeretelméleti idealizmustól való különválásáról..." szóló írásom (Magyar Filozófiai Szemle 1983/6, 788–816 és 973–990. o.) továbbvezet e kérdés tárgyalásában.

dálás ideái hosszú gyakorlati, és ezen belül külön tudati, folyamat eredményeként alakulnak újra és újra képekké. Ideáknak és átélt képeknek ez az evilági kapcsolata annál inkább misztifikálódik, mennél inkább idealista ismeretelmélet keretében értelmezik a kapcsolatot. Platóni fölfogásban a képek határozottan kettős minőségűek: egyrészt a külvilág többé-kevésbé hű képei, másrészt az egyes dolgok, ill. végső soron a világegész ideájának képei.⁶² A képeknek a dolgokkal szembeni primátusát az egyértelmű idealista álláspont a világ megkettőzésével fejezi ki, míg az említett ismeretelméleti materializmus keretében érvényesülő ontológiai idealizmus az anyagilag egységes világ tökéletesedésének átélésbeli anticipációjaként helyezi az ismeretelméletileg másodiknak tekintett képeket ontológiailag az első helyre. (Az ún. "szocialista realizmus" — a politikai melletti — művészeti lejárátódásának egyik módja volt az idealizálás és romantizálás.) A prométheuszi művészetek ily módon első helyre került képek lényeges változatainak, az eidoszoknak a mívés kifejezései. A dologi adottságoknak ezért nincs nagy becsülete a prométheuszi művészetekben. Mikor azonban a transzcendens eszmék — az evilágiak is — elvesztik a hitelüket, ami az internoszéptális létforma meghasonlással és mibenlétének fölismerésével esik egybe, akkor a prométheuszi művészetek is elveszítik saját lét-alapjukat. Az ember szekularizált értelemben sem az istenség képmása többé, átélésének képei között pedig nincs már olyan eidosz, amelyik a fönnállónál igazabb valóság hiteles előképe lenne. Ezzel a képeknek és a képeket kifejező műalkotásoknak egyaránt elvész az az előnye, ami abból származott, hogy az adott dologi valósághoz képest valótlanok, de éppen aktuális valótlanságukban a bekövetkező teljes(ebb) valóság bizonyosságai voltak. Az eidosz, mint egy munkadarab emberi fejben kialakuló terve —

⁶²A "platóni fölfogás"-ról most peratológiai álláspontokról visszatekintve, vagyis hosszú és bonyodalmas történelmi út megtételével adódó perspektívában beszélünk ezen a helyen. A "képek kettős minősége" ebben az értelemben értendő, vagyis egy internoszéptális tudat képeinek kettős minőségeként. — Ami Platón fölfogását illeti, nála kontextustól és filozofálásának alakulásától függően többféle kifejezés szerepel akkor, amikor képekről van szó ("eidolon", pl. Resp. 601 b 9, 605 c 3, Sophist. 266 b 6 stb.; "eikón", pl. Sophist. 240 b 11, Phaidr. 250 b 4, Tim. 29 b 2, 92 c 7 stb.; "eidosz" "tükrökép" jelentéssel pl. Sophist. 266 c 3; "idea" pl. Phaid. 104 d 2 skk. (az "eidosz"-szal összefüggésben); "szkia", vagyis árnykép és "fantaszmá" mint az "eikón" fajtái Resp. 509 e 1 skk. stb.). Mint ismeretes (vö. pl. H. Meinhardt: "Idee" címszó, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4, hg. v. J. Ritter und K. Gründer, Schwabe, Basel—Stuttgart 1976), az "idea" szónak nincs meg az a kitüntetett jelentése Platónnál, amelyet tanítása nyomán ez a szó a későbbiekben kapott (a késői dialógusokban pl. nincs határozott jelentésbeli különbség "idea", "eidosz" és "genosz" között ilyen összefüggésekben), hanem képletes leírásokban világlik ki az, amit platóni ideának nevezünk. Így már terminológiai szempontból is érthető, hogy a "kép" platóni értelmezése rekonstrukciójának a kísérlete a filozofálás tengerébe vezet és nyilvánvalóan befejezhetetlen vállalkozás. Minden rekonstrukciós kísérlet egy bizonyos kor meghatározott kérdésföltevésének viszonylatában lehet értelmes.

ami kielemezhető tudás formájában tartalmaz funkcionális, jövőbeli munka során realizálható többletet egy dolog aktuális leképzettségéhez képest — nem jön itt számításba, mert a termelés akkor is külön szféra marad, ha a művészet belefolyik is esetleg a termelésbe.

A fenomenológiai filozófia ebben a vonatkozásban is kiegyensúlyozatlan határhelyzetet képvisel. Egyfelől az abszolút rangra emelt átélés-tudomás szentélyébe honosítja a képzeletet (ez az idea mentésének aktusa), másfelől viszont a valóság pusztá közvetítőjévé alacsonyítja le. Az előbbi összefüggésben pl. egy kentaur olyan eidosz (lényeg, Wesen), amelyik "sem a lélekben, sem a tudatban, sem másutt nem létezik", vagyis éppenséggel "semmi", de az elképzeléshez mégis az érzéki észrevevéssel analóg lényeglátásban (Wesenserschauung) adódik eredendően, mintegy platóni ideaként.⁶³ Viszont a tárgyi, valóságos leképezést nézve (melynek figyelembevétele egyébként csak a mondott "csiki-csukival" lehetséges a fenomenológiában: észlelik a külvilági dologként létező képet, s aztán ezt az észleletet "képtudatként" kezelik) a kép pusztán "leképező képtárgya" annak, amit ábrázol. Husserl egy Dürer-rézmetsetet — "A lovag, a halál és az ördög" — említi példaként. Első lépésként a normális észrevevésben az a dolog adott, melyet "rézmetsetlapnak" nevezünk: egy lap a mappában a többi között.

Az észrevevés második lépése — mintegy a tudat hátrálása egy lépéssel önmagába — esztétikai szemlélődés. "Ahhoz fordulunk, ami 'a képben' ábrázolva van, pontosabban a 'leképezett' realitásokhoz, a húsból és vérből való

⁶³Husserl azért hozza föl a kentaur fikciójának példáját, hogy mentesítse a fenomenológiát a pszichologizmus félreértésétől. Bizonyításának lényege az, hogy a kentaur nem pszichés élmény, hanem az elképzelés-élmény egy kentaurról való elképzelés, amihez a "fantáziált kentaur" (Kentaur-phantasiertes) tartozik hozzá (Ideen I, 51–52. o.). Husserl érvelése egy körbenforgó okoskodás — nevezzük eideticus circulusnak — láncszeme. Az eidosz (Wesen, ami a "fantáziált-kentaur" is) új tárgy a tárgyak között (Ideen I, 14. o.), melynek éppen a külvilági dolgok egzisztenciájától függetlenül, mint az átélés-tudomás abszolút lényegiségeinek birodalmába tartozónak (Ideen I, 121. o., vö. uo. 273 skk. o., Idee der Phänomenologie, i. k., 31 skk. o.) jár ki a létezés. Erre az eidetikus egzisztenciára vonatkozólag a "valóság" kérdése kétértelmű, mivel a külvilág is valóságos (Ideen I, 332. o.), és mert a fenomenológia kiindulópontja, hogy az egyedi létező egzisztenciája mint tény áll szemben a lényeggel (essentiával), mint eidosszal (Ideen I, 16. o.). Ha ezt a circulust úgy próbálják föloldani, hogy az, amire a fantáziakép vonatkozik, "semmi" (Ideen I, 51. o.), akkor a lényeg maga is pusztá fikció lesz, vagyis semmi. Ha viszont valamilyen — abszolút, vagy mint Husserl próbálja szorultságában az idézett helyen, a valóságos dolgokból kiindulva (!), "mintegy valóságos" — egzisztenciát tulajdonítanak neki (pl. a kentaurnak), akkor semmit nem tudnak mondani arról, hogy hol van a székhelye ennek a "mintegy valóság"-nak, hacsak nem tekintik mégis (amitől Husserl óvakodik különben) platóni ideának. — Ezt az eléggé fáradságosan követhető bonyodalmat azért tártuk föl részletesebben, mert a fenomenológiai filozófia szerinti művészetfölfogásban a műalkotás ugyanígy hányódik az abszolútum és a semmi között — a fejtegetések paradigmájaként pedig többször éppen a szegény kentaur szerepel. Az itt fölmerült problémákat a maga történeti valóságában átélő és saját élménymögöttességét, továbbá kultúráját tárgyaként kezelő és egyszersmind alkotó ember oldja meg.

lovaghoz stb."⁶⁴ A képben ábrázolt realitások valós voltához semmi kétely nem tapad, viszont a vonalakban, árnyalatokban stb. megjelenő "lovon ülő lovag", a "halál" stb., vagyis az, ami észrevevésünkben a leképező képtárgy, "sem léttel-bíró, sem nem-lévő, sem bármilyen egyéb tételezés-modalitásban nem áll előttünk; vagy sokkal inkább mint léttel-bíróan, de a lét neutralizálás-modifikációjában mintegy-léttel-bíró tudatos".⁶⁵ A kép azáltal esik áldozatul a neutralizálás-modifikációnak (melyet egyébként éppen ezzel a példával vezet be Husserl), hogy képként realizálódik. Az eidosz, mint egy munkadarab terve, nemcsak a termelés szférájának elkülönítése miatt nem jön számításba itt, hanem a művesség mozzanataként is kiiktatódik a gyakorlattól való tudati tartózkodás miatt. A kép, mint valaminek a leképezése és mint idea, a gyakorlati közvetítés híján rugaszkodik el egymástól és — ami itt ugyanaz — csapzódik össze tudatilag. Ami első pillanatra öncélú filozófiai játéknak tetszhet, az a prométheuszi kép kimúlását mintázza: az átélésben elveszti talaját és értelmét a kép, realizálódva pedig közömbös közvetítő funkcióvá válik, aminek tudomásulvétele a neutrális tudat kútjába való zuhánással egyenlő.

2. "A dolog fenomenológiája"

A dologi adottságok becsülete a kárvallott képek ellenében nő meg. Az átélésében elbizonytalanodott ember támaszt keresve nyúl a tárgyakhoz. Önmagáról akar megbizonyosodni ezek szilárdságában, megfellebbezhetetlen létezésében. Ez a törekvése sajátosan pygmalioni fejlemény — az ún. anyagstúdiумok a futurista Boccioni üvegből, vashból, kőből, tollból stb. összefércelt "szobraitól" kezdve a "talált tárgyak", objets trouvés prezentálására futnak ki —, de az előzmények az ipari forradalomig nyúlnak vissza. A civilizáció fölgyorsult haladása egyre újabb tárgyak egyre nagyobb mennyiségű termelésével járt. Ezt a fejlődést sokáig új prométheuszi lendületnek érezték. A termelőerők egyetemes fejlődését és az anyagi javak egyre nagyobb tömegben való előállítását még maga Marx is a kapitalizmus egyetemes fejlődési és civilizáló tendenciájaként értékelte, noha a tőkés termelési módot másfelől korlátoznak minősítette és a tőkés termelési viszonyok forradalmi meghaladását hirdette.⁶⁶ A kapitalizmus megújulásaitól a politikai és gazdaságtani köznyön át a kapitalizmus meghaladását hirdető forradalmi bírálótokig terjedő

⁶⁴Ideen I, 269. o.

⁶⁵Ideen I, 269–270. o.

⁶⁶Marx: A politikai gazdaságtan bírálólatának alapvonalai, Marx és Engels Művei, 46/II. kötet, 22–23. o.; uo. 46/I. kötet, 189. o.

széles spektrumban uralkodott az a meggyőződés, hogy a magas szintű és általános anyagi kultúra nemcsak a társadalmi válságnak, hanem egyáltalán a lét krízisének megoldását hozhatja. A művészetek társadalmi funkciójának tárgyalásakor követhetjük nyomon,⁶⁷ hogy miképpen hatott ez a meggyőződés a művészetekre, s hogy mi volt a művészetek szerepe ennek a meggyőződésnek az alakulásában. A jelenlegi összefüggésben csak azt a tényt hangsúlyozzuk, hogy a civilizáció egyre növekvő teste a hasznos és megbecsült dologi adottságok hatalmas bőségét kínálta a lét létesítésének támpontjaként elégtelennek bizonyuló átélés számára. Ezt a lehetőséget ragadja meg a tudat, amikor a dologi világban keresi mindazt, amit önmagában nem talált meg — szinte önfeledten, élettől és a társadalomtól egyelőre még ugyanúgy elvonatkoztatva, mint ahogyan önmagába fordulva, az átélésre korlátozódva tette.

A dolgokhoz mint a lét bizonyosságaihoz való menekülés az ekkorára — századunk első negyedére — már megerősödött iparművészeti fejlődéshez és az építészet megújulásához kapcsolódott. Az iparművészet szempontjából ez a megbecsülés egyenesen a művészeti emancipáció gesztusát jelentette. A nagyon is konkrét kapcsolódás viszont a kivitelezés és a gyakorlati beválás próbája elé állította a dolgokhoz mint létbizonyossághoz forduló művészeteket. Ez a próbatétel azonban nem érintette őket kellemetlenül, hanem legbensőbb törekvéseikkel találkozott. A megvalósítástól azt várták, amit a prométheuszi művészetekben már hiteles ideaként sem vetíthettek maguk elé. A meghasonlott vagy aszályos átélésből éppen az átélés értelmének, a realizálódásnak a követelményét hozták magukkal, amikor, az átéléstől elfordulva vagy az átélést meg is tagadva, a világra vetették magukat. A művészi fordulatot éppen azért hajtották végre, hogy életrevalók és társadalmiak legyenek. Ez a számukra magától értetődőnek látszó hivatottság forradalmi tudatukban jelentkezett, s nemegyszer a századunk első negyedében erős társadalmi mozgalmakban való részvételben, ill. az ezekkel való rokonszenvezésben is megmutatkozott. A dologi valósághoz forduló művészek semmiben sem maradtak el a totalitás, az abszolútum, a beteljesülés, az egyetemesség stb. hangoztatásában azoktól a művészektől, akik az átélésben a végletekig hajszolták magukat; egy lényeges vonatkozásban pedig túl is tettek rajtuk: gyakorlati többletüket mindjárt agresszióra használták, s meghirdették a művészet végét és az addigi művészetekkel való leszámolást. A fordulóponton azonban — s ezt követően attól függően hosszú ideig, hogy a fordulat új stílusba, "izmus"-ba stb. meredett-e — a gyakorlati próba, az életrevalóság, a társadalmi hivatottság

⁶⁷A témát másutt részletesebben kifejtem.

és a másféle irányzatokkal való harcos leszámolás még csak bennerejlő elszántság volt. Tudati kérdés, aminek megválaszolása az élet- és társadalombeli tényleges összefüggésekben, történelmileg dől el. Viszont az a tény, hogy tudatosan elmerültek a dolgokban, egyfelől tényleges gyakorlati fordulat volt, másfelől pedig a további gyakorlattól való — a kezdeménynek megfelelő — elvonatkozás. Ebben az összefüggésben párjai az átélés képeinek azok a dolgok, amelyekbe az átélésbeli elragadtatottsággal ellentétben beledadják magukat. Kép és dolog, átélés és lét egymást szomjazó elszakítottságát egy sajátos aktus azáltal szünteti meg, hogy fönntartja, s egyszersmind kifejezi kép és dolog életbeliségét mint a létezés keretét is, anélkül, hogy maga ez az aktus az életben értelmet kapna, meggyökerezne, kifejlődne. Ez az aktus a "véletlen cselekvés". Az átélés véletlensége az átélésnek ellenszegülő dolgok behatása és mintázata, a dolgok véletlensége pedig az átélés visszája az anyagban és színjátszása rajta. A véletlen, mint életbeli kezdemény, széles tartomány a tudattalan, az automatizmus és a találkozások mezején.⁶⁸ Nézőpont kérdése, hogy a véletlen aktusban az átélés adja bele magát a dolgokba, vagy a dolgok adják ki magukat az átélésnek: a cselekvés döntetlenre áll, ameddig hatékony személyi kommunikációvá és/vagy munkás, alkotó, termelő gyakorlattá nem válik.

Némelykor a szóhasználat is fenomenológiai jellegű, véletlenül is eltalálva a fordulat állapotának jelenség-jellegét és megcélozva egy lehetséges tudományt, melyet a "dolgok fenomenológiájá"-nak nevezhetünk. Gropius az építmény "lényegének" megismerését követelte az első Bauhaus megnyitásakor kiadott kiáltványában: "Egy építmény-mű (Bauwerk) lényegkutatása éppúgy kö-

⁶⁸A "véletlen" a kép és dolog eme fluktuációs egymásrautalásaként termékeny kezdemény a pygmalioni művészetek sokféle változatában — sokszor jelszökevényként hangoztatva, sokszor kényszerként tadatosulva — anélkül, hogy a véletlen adottság míves gyakorlat tárgya lenne, s kezdemény-mivoltából az életben, a gyakorlatban (bármennyire beleágyazódik is) továbbkerülne. Külön erőfeszítés kell ugyan ahhoz, hogy valaki, aki az életet éli, ezen a kezdeményszinten tartson egy adottságot, az ehhez szükséges feszültséget azonban kéretlen-kelletlen is adja a lét kérdésségének kora. Az "objektív" véletlen behatás és a "szubjektív" véletlen kihatás egyenlege a nyomhagyó (nyomot képző és egyszersmind nyomot elhagyó) aktus: ez a pygmalioni művészet embriója. Másfelől viszont, ha nem a prométheuszi művészetek (és ezek akarása) felől közelítünk a véletlenhez, akkor a technikai lelemények végeláthatatlan változatai (fumage, frottage, firkálás, vakarás, festékköntés, rollázs, matrica, kollázs /irodalmi film, festészeti stb. és önálló formában/, gesztus-nyomok mindenféle anyagok "használatá" stb., stb.) emelkednek a pygmalioni műrangjára, éppen azáltal, hogy az anyagot, amiben a véletlen testet-öltve maradáno, sem az aktus közben, sem az aktus után nem tudja kontrollálni és értelmezéssel behatárolni sem az, aki kivitelez, sem az, aki olvassa, vagy nézi, vagy hallja. A művésznek a művész kontrollja alóli kiszabadulását és a művet kontrollálatlan mivoltában uraló hatalmát tekintve beszélt André Lhote "technikai hisztériá"-ról ("Traité du paysage", Floury, Paris 1941, 17. o.; idézi Passeron René: A szürrealizmus enciklopédiája, ford. Balabán Péter, Corvina, Budapest 1983, 49. o.).

tődik a mechanika, statika, optika és akusztika határaihoz, mint az arány törvényeihez."⁶⁹ Tevélegesség a kontemplációval és mindennémű "idealizmus-sal" szemben, a funkciók figyelembevételével az öncélúsággal szemben, gazdaságosság minden fölöslegességgel szemben, az ésszerűség mindenféle irracionális és érzelmi beütéssel szemben és tudományosság a spontán leleményekkel szemben — egyaránt, bár változó mértékben jellemzi azt a módot, ahogyan az átéléssel szemben a dolgokhoz fordulnak. A civilizáció elért fejlettségi fokán, sőt a magasabb szintre lépés szándékával hajtják végre a fordulatot. A dolgok társadalmi tárgyakká munkálódóban jelennek meg, de még vagy a terv állapotában, vagy, ha kivitelezett, valós dologról van szó, akkor a tárgynak a maga saját abszolút dologi mivoltában. A konstrukció a terv értelmében dologi méltóságú. Nemcsak a konstruktivizmusban és az "új tárgyiasság" jegyében, hanem sok más irányzatban (pl. a Stijlben, a futurizmusban stb.), a geometria "idealitására" vonatkozó kérdés felvetése nélkül is. Hasábok, kúpok, gömbök, hengerek, gúlák, négyzetek, kör és téglalap-felületek képezik az alapformákat (sőt a derékszög is, mint a legelemibb ellentét: két egyenes metszéspontja); Mondrian nagyon is gyakorlati céllal⁷⁰ kikísérletezett festményeitől a Bauhaus és Le Corbusier⁷¹ épülettervein át egészen Robbe-Grillet új regényeiig (melyekben hosszú oldalakon át kapunk részletes ismertetést pl. egy vendéglői pult alakjáról, az utca térképészéséről, aprólékos föltérképező leírást egy párbeszéd "helyzetéről" stb., mégpedig a nyomtaték és a monotonia kedvéért újra és újra ismételve is)⁷² és az aleatorikus célzattal megrajzolt zenei partitúrákig. A létesített valóság — a használati eszközöktől a gépeken át az építményekig — formatervezett, áramvonalas, funkcionális, rafinált kiképzésében, továbbá határozott és célzott anyagiságában hat

⁶⁹Walter Gropius: "Manifest zur Eröffnung des Staatlichen Bauhauses in Weimar" (1929), in: Carlo Giulio Argan: Gropius, Rowohlt, Reinbek 1962, 129. o.

⁷⁰"A tiszta alakítás (das rein Gestaltende) nem az élet reprodukciója. Ennek az ellenkezője. A változékonyak és a változhatatlannak az egyenértékű ábrázolása. Alakítás az egyenesben. Az új esztétika következtében a festészet és az építészet az egyeneseket magába felvevő szembeállítás kompozíciójának következetes kivitelezése, tehát a változhatatlan derékszögű konstelláció kettősségének sokasága... Az új esztétika egysége által az építőművészet és a festészet egy művészetet képezhet és egymásban fololdódhat." — Mondrian: "Muss die Malerei der Architektur gegenüber als minderwertig gelten?" (1923), in: Die Stijl. Schriften und Manifeste, hg. v. H. Bächler und H. Letsch, Kiepenhauer, Leipzig-Weimar 1984, 162. o.

⁷¹Le Corbusier: Új építészet felé, ford. Rozgonyi Ádám, Corvina, Budapest 1981, különösen a "mérnöki esztétiká"-ról és a felületről szóló fejezet.

⁷²Ebben a dologi függésben mondhatja magáról Robbe-Gillet, hogy művei termékének, nem pedig mércének tekinti magát. Vö. Szegedy-Maszák Mihály: "A regény amint írja önmagát", Tankönyvkiadó, Budapest 1980, 209. o.

(az acélszerkezetektől a műanyagokig) eredendő dologi mivoltában.⁷³ A design a létesítés sikerének csálhatatlan bizonyága a termékeken. A termékek azután még az átélésre is visszahatnak, átforrósítva ezt. Egy geodétikus kupola-építményről, amely egyaránt eredménye az építészetnek, a designnak és egy új technológiának, írta méltatója,⁷⁴ hogy "szépsége olyan, mint egy kristályé, virágé vagy csontvázé — természetes és erőltetés nélküli".

3. Dolgok, tűnőfélben

Létesítményként, termékként az élet és a társadalom gyakorlatában bonyolódik tovább a dolgok sorsa. Ha azonban megreked a terv — vagy akár a prototípus — állapotában, akkor a dolog használaton kívül reked, tűnőfélbe kerül, elromlik, elillan. A pusztta létbe tagolódik be, árnyszerűen; ahelyett hogy a létesülés fogódzója lehetne. A dolgok válsága a lét válságának egyik esetévé válik. Nagy reflektorokkal a felhőkre vetített fényjáték: a konstrukcióval, formaterveivel és fotogramjaival egyaránt sikeresen (a Bauhaus tanáraként is) létesítő Moholy-Nagy Lászlónak ez a vágya⁷⁵ visszaváltás az átélésbe; vágykép, a dolgok tűnékenységének paradigmája. Ha viszont ez a valóság, akkor a magyarázkodás csak tovább rontja a tényleges helyzetet, mert szavakkal még kevésbé lehet pótolni azt, ami dologilag hiányzik, mint az erőtlen átélésről elhitetni, hogy van benne erő. Ha Malevics azt állítja három különböző színű négyzetről, hogy "a fekete a gazdaság, a vörös a forradalom jelzője, a fehér a tiszta tevékenység",⁷⁶ akkor még szánalmasabb, mint az apadó átélés mondvacsinált eksztatikusai, mert élet- és társadalombeli törekvéseinek impotenciája is lelepleződik. A végletesen leegyszerűsített geometriai forma teljességként való létesítése üresjáratú tétel, való-

⁷³Frank Lloyd Wright, akinek neve pedig az "organikus építészet"-tel forrott később egybe, hangoztatta 1901-ben "The Art and Craft of the Machine" címmel felolvasott kiáltványában: "...korunk az acél és a gőz kora... Gépkorszak, amelyben mozdonyok, ipari gépek, fényt adó gépek, hadigépek és gőzhajók veszik át a helyet, melyet korábbi századokban a Művészet töltött be." Idézi Pevsner: A modern formatervezés úttörői, ford. Falvai Mihály, Gondolat, Budapest 1977, 24. o. — A civilizátoros termékek nevében hangsúlyozza a tárgyak saját, abszolút értékét Léger 1924-ben: "A modern ember egyre inkább túlnyomóan mértani rendben él... A plasztikai szépség teljességgel független az érzelmi, leíró és utánzó értékektől. Minden tárgynak, festménynek, épületnek, ornamentális struktúrának önmagában való, merőben abszolút értéke van, amely független attól, amit ábrázol." Fernand Léger: A festő szeme, ford. Réz Pál, Gondolat, Budapest 1976, 47 és 58. o.

⁷⁴J. Doblin: idézi Erneyi Gyula: Az ipari forma története, Corvina, Budapest 1983, 120. o.

⁷⁵Levele 1934-ből; idézi Passuth Krisztina: Moholy-Nagy László, Corvina, Budapest 1982, 65. o.

⁷⁶Kazimir Malevics: "Szuprematizmus", az 1919-es, "A tárgynélküli alkotás és a szuprematizmus" c. kiállítás katalógusának előszava; in: R. Bajkay Éva (szerk.): A konstruktivizmus. Válogatás a mozgalom dokumentumaiból, Gondolat, Budapest 1979, 62. o.

sító semmit-tevés, s így tárgyi párja az űr- és a hiátus absztrakciójáig jutó semmit-átélésnek.

A dolgok további züllése, amikor alakjuk sincs már, hanem törmelékesen, hulladék gyanánt állnak elő, mint a "nyombiztosítás" (Spurensicherung) művészetében, amelyben a hőbörgés is kifulladt már és a szópecérségből is csak vigasztalan "individuális mitológiára" futja.⁷⁷ Nem lehet megállítani szóval a dolgok illanását. Viszont össze lehet még szedni (netán a bolhapiacra) dolgokat, a folyami kavicsoktól a bonyolult civilizációs termékeken át a hulladékokig, s prezentálni őket "talált tárgyak"-ként (objets trouvés) és "ready made"-ekként; fonográfon begyűjtött zajokból "konkrét zene"-ként (melyet eredeti, érintetlen formájában "talált zajok"-nak nevezhetünk; ide sorolhatók a futurista Luigi Russolo által az első világháború előtt bemutatott "intonarumori" /= "zaj-intonálók"/, melyek gépek és gépek zaját "emelték be" a zenébe /bruitizmus/; az amerikai Harry Partch talált tárgyakat is "behangoló" szerzeményei stb.); valamint "talált látványokként", az irodalomban pedig talált szavakként, nyelvi fordulatokként, a szemlélet- és gondolkodásmód sablonjaiként (pl. Joyce "Ulysses"-ében így közömbösítik egymást — s hagyják rezzenetlenül a regénybeli szereplőt, Bloomot és az olvasót egyaránt — az újsághír-villózások: "Meredten nézi lent a vizet/ Hanyatt-homlok lefelé, harminckettő per szekundum. Napilapi lidércnyomás. Szédült Illés. Halálugrás a szirtfokról. Államnyomdai tisztviselő tragikus halála" /Szentkuthy Miklós fordítása/).

Hogy ki mit talál és gyűjt be, az már találkozás kérdése, s ezzel a dolgokhoz fordulásban ismét nyomatékossá válik az átélés. De uralkodni már nem tud a dolgokon, mert ezek külső, dologi mivoltuk megőrzésével emelkednek át bele, mielőtt "láthatatlan tárgyként" (mint Giacometti figurájának kezében) végképp eltűnnének: ez a szituáció "örökítődik meg" a fotóban. A "talált tárgyak" a valóság egyedi darabjai, ki-vételek, ki-ragadások a valóságfolyamatból és bármennyire van is közvetítő-, áttételes- és utalás-jellegük (pl. formájuk vagy szerkezetük utal valami másra), ez a jelleg egyedi valóságukba van lecsövekelve — nem média-természetűek. A "talált szavak" származhatnak az utcáról, lehetnek kivágások a sajtóból vagy egyéb nyomdai termékből, adódhatnak elő-ötlésként a tudattalanságból, vagy készülhetnek a kontextus "lefaragásával", a jelentés lecsupaszításával, mint a futurista "szabad szavak": "leletük" minősége külön bélyeg rajtuk, s jelentésükkel együtt olyan szituá-

⁷⁷A nyombiztosításról tájékoztat Hegyi Loránd, i. m. 50 skk. o. A nyombiztosítás a történetiség elapadása a történetiségben. Ha mégis sikerül elevenné tenni a történetiséget, akkor ez már más lapra, az életre és a társadalomra, s ennek művészetére tartozik.

ciót és/vagy folyamatot képeznek, amely egyéb művészetféleségbe vezet át (pl. utcai beszéd mint "hangkép", a sajtókivágás mint kollázs vagy mint irodalmi "betét" stb.). Azonfelül a talált tárgyak és a talált szavak, valamilyen hagyományos művészetféleség (szobrászat, festészet, irodalom) történetiségében jelennek meg, s ezt a prométheuszi vonatkozást tagadólag sem vetkőzhetik le egészen. A talált látvány optikai-kémiai tartósítása viszont pillanat-"fölvétel", korlátlanul sokszorosítható és közvetíthető, önmagában egységnyi média. Ezért a fotográfia mint "állókép" — a keresett, rendezett és kidolgozott látvány "megörökítéseként" is — eredendően pygmalioni művészetféleség, akárcsak a mozi, a mozgókép. A "talált hang" és a kidolgozott, rendezett hangkép, az akusztikai mező vizuálishoz-képest csekély információmennysége, valamint a hangosfilmbe és a tévébe integrálódása miatt nem egyenrangú pygmalioni művészetféleség a fotóval és a filmmel, noha formális adottságait tekintve nem marad el ezektől. A "talált cselekvés" pedig — mint pl. a szürrealisták automatikus írása, továbbá az először André Masson által készített "homok-képek" (ragasztóval bekent papírlapra szórt homok "adja ki" véletlenül a mintát, az alakot), a Max Ernst által kezdeményezett "frottage", a "fumage", vagy a "happening" és a "performance" stb. — értelmezést hordoz magában, már túl van az átélés és a dolgok neutralitásán: az életre, legalábbis a tudattalan eleveenségre "tartozik".

VII. A FOTÓ ÉS A FILM ONTOLÓGIAI GENEZISE

A fotó a lét semlegessége a tudatban, a film a tudat semlegessége a létben. Az egymással polárisan szembekerült lét és átélés összetartozása egymás-általi semlegességükben nyilvánul meg. A dolgok ennek a semlegességnek a matériája. Az átélés "puszta léte" viszont éppenséggel máris dolgokkal "töltött" lét. (Ezért beszélhetünk itt egyfelől létről a dolog nevében, másfelől átélésről "dologi" adottságként, akár a képek és a képzelet nevében is.) Ami egyfelől "átélés dolga", másfelől pusztán lét dolga, vagyis a dolgok léte, előfordulása, ez a semleges dologiságban találkozik össze. A semlegesség viszony: az átélésnek és a létnek a dolgokban megfeneklett viszonya. A semlegesség matériájában a viszony maga is elnyelődik, holtpontra jut. Az átélésnek a tulajdon minőségei vesznek el, saját közege oszlik föl, a létnek pedig az ellenállása, az áthatolhatatlansága szűnik meg. Ha élményről szólunk, akkor dologról beszélünk, ha dolgot említünk, akkor átélést nevezünk meg, ha pedig a semmiről esik szó, akkor ennek nincs más értelme, mint az élménynek és a létnek ez az egymásba gabalyodó fluktuációja. A semmivel szembeszegülő

teremtés — ami a művészetek küldetése lehet ebben a léthelyzetben, az életben és a társadalomban folytatott alkotás lehetőségétől megfosztottan vagy éppen ezeknek az alkotásoknak a visszássága, elégtelensége, romlottsága miatt — valaminek a kikanyarítása ebből a fluktuációból, a kavargás megállítása egy ponton, a fölmutatott művészi aktusban és a létesített művel. Bármennyire véletlenül adódjon is ez a pont, az egymással párban forgó élmények és dolgok adottsága: a teremtést megkísérlő ember álláspontja. Más nem vihető bele a műbe, mint ami a semlegesség matériájában az átélés-háttérből és a dologi készletből mégis kiütözközik. A teremtést nem a semmivel szemben és még kevésbé a semmiből kísérlik meg, hanem a semlegesség matériájával hozakodnak elő. A mű előteremtmény: dolgok előteremtődése egy előbukkanó élmény által és élmények odateremtődése az éppen kéznél lévő dologhoz. Ez az összehozás az újdonság erejével hathat — a szellem az, ami összeköt, mondhatják még —, de mégis a teremtés megcsúfolása. A teremtményiségében depotenciált ember a dolgoknak testi és élményeinek testes maradékával főz a művészet konyháján. Ateista művészetvallása ezért válik a teremtőiség szegénységi vallomásává.

Abban azonban, ahogyan a semlegesség kialakul, ill. ahogyan a kialakult semlegesség létezik, vagyis valamiképpen hatást kap és "képez" (még akkor is, ha nem bomlik föl, nem deneutralizálódik), megmutatkozik a viszony jellege. A fenomenológiai tudat az átélés felől torkollik a neutralizálás-módosulatba. Mivel ennek a filozófiának az átélés(-tudomás) a rögzített pontja, sőt abszolutizált tartománya, a neutralitásról mint saját tudati kútjának beomlásáról, mint az átélés eldugulásáról vesz csak tudomást. A fenomenológiai tudat (az epoché miatt) nem látja, hogy ami az átélés elnémulása, az a dolgok bennefoglalt némasága. Ez a tény a "dolgokhoz magukhoz" való fordulásban lepleződik le. A dolgokhoz-fordulás azonban éppúgy abszolutizált ebben az összefüggésben, mint fenomenológiai tudaté: nem látszik erről az álláspontról (a tudat sajátos létezésének és az epoché lehetőségének a semmibevevése miatt), hogy a dolgok magábanvalósága mint eredő- és mélypontjuk, az átélés transzcendentális (a dolgokra méreteződött mivoltának, a dolgok átélésére való képességének) némasága. A tiszta dologiság ellen-fenomenológiai neutralizálás-módosulat. A tiszta tudat és a tiszta dologiság abszolút végletekként konfrontálódik egymással, holott a mindkét oldalon bekövetkező semlegességben a két véglet azonos. A tiszta tudat dologiságba, a tiszta dolog tudatiságba csap át. Átcsapásuk, mi több, fluktuációjuk matériája az adottságában eredeti és minden létező vonatkozásából kikapcsolódott tárgy: az emberi civilizáció egyre gyarapodó teste, mint letét, mint dolgok és tudatok köztes birodalma, mint kész interpozitum. Világunk egy neutronbomba

robbanása után — a "neutron" szó véletlen, ám találó egyezés a neutralizálás-módosulattal —, amikor kihal az élet, de a tárgyak dologi élete, dekomponálódása még nem indul meg, pontosan megfelel a semlegesség matériájának. Ha azonban az élet megy tovább, akkor a semlegesség viszony-jellege a tárgyak tovahullámzó létezésében mutatkozik meg ismét. A válságba került, majd a neutralitásban leálló létesítés ismét elindul. Az elgémberedett átélés cselekvő mivoltában tárgyiasként elevenedik meg, a megkövült dolgok pedig az átélés tárgyaiként jönnek mozgásba ismét. A semlegesség viszony-jellegének ezzel az aktív megmutatkozásával maga a semlegesség is föloldódik. A társadalmi életben dől el, hogy miképpen oldódik föl, és hogy mi lesz belőle. Mielőtt azonban föloldódna és az élet ügyévé válna, a semlegesség matériája a válság üledékeként — a lét és a vele szemben támadó átélés egymásba omlásaként — áll fönn. Az átélés és a lét viszonya a semlegesítődés eredményében és a deneutralizálást jelentő aktiválódás előtti állapotban nyelődik el benne.

A fotó és a film ebben a megülededett válságban lép elő művészetté. A potencírozott és/vagy potenciával rendelkező szubjektum—objektum egységtől eltérően, a semleges alany—tárgy matéria önállósul bennük kifejeződésé. Ellentétben a prométheuszi művészetek eidoszával, amelyet valóságos gyakorlat eredményeként alakított ki magában az ember és amelybe be volt épülve a megvalósulás tendenciája, a pygmalioni művészetekben a tárgyi matéria eidolonjai szemlélhetők. A fotóban a tárgyról "levált" látványként, a filmben az átélésről "levált" realizátumként. Átélés és lét viszonya és feszültsége nem is látszik, mert elnyelődött a semleges eidolonban. Ezért pontosabban fedi a valós helyzetet, ha nem a lét és az átélés még vagy már transzcendálást, túlmenetelt jelző viszonyára utalunk, hanem azt mondjuk, hogy a fotó a dolgok semlegessége az átélésben, a film pedig az átélés semlegessége a dolgokban. A fotó és a film azáltal eredendően pygmalioni művészet,⁷⁸ hogy kezdeményeik a semlegességben gyökereznek. A prométheuszi művészetek pygmalioni átalakulásakor "le kell dolgozni" a művésznek mindazt, ami az eidoszt ideállissá, ill. ami a műalkotást az ideái szerint berendezkedő (vagy már az ilyen látszatot csak fönn tartó) társadalom szent tárgyává tette. A "ledolgozásnak" mint tagadásnak a ténye és a hozzátapadó agresszív indulatok jelennek meg — egymással már Nietzsche-nél megfigyelhető szoros kapcsolatban — a századunk első harmadában burjánzó "izmusok" kiáltványaiban,

⁷⁸De nem kizárólagosan csak ezek a pygmalioni művészetek, vö. a "display" és a "médiu" művészeit.

s a mű koncipiálásának és kivitelezésének leépítő, destruktív (pl. tépés, marás, festék-rálövés, aleatorika, szavaknak a beszédből, jelentéseknek az összefüggésből való kirángatása stb.), sőt "nihilista" sajátosságaiban, amit kontrasztképpen emelt ki az az igyekezet, hogy mást csináljanak, mint a fotó vagy a film, és így "versenyben maradjanak".⁷⁹ A fotónak és a filmnek nem volt ilyen ledolgoznivalója, mert eleve a semlegességből merült föl. Ártatlanságuk a semlegesség ártatlansága: addig tart, ameddig valamilyen érdek nem üt pártot a semlegességben. Nincs se tagadó fotó, se tagadó film, mert ami ezekben adódik, az a nyugvó tagadottságról leváló eidólonok, melyek minden tagadás, fluktuáció és semlegesség ellenére mégis vannak, és a hozzájuk tapadó gond — ami már az életre tartozik, nem az átélést magába süllyesztő válságos létre, melyről most beszélünk — a kidolgozás, a művelés gondja. Hogy mennyiben számít a film és a fotó művészetnek, az nagymértékben függ ettől a gond-oszkodástól. Új sajátosságuk viszont, hogy gond-ozásuktól függetlenül, enélkül is művészetnek számíthatnak, ill. minden gondoskodás és erőlködés ellenére sem számíthatnak művészetnek. A prométheuszi művészetekben az eidosz elvben az ember általános, mindenkre kiterjedő idealitása volt. Ezért ez nem is volt önmagában művészet, hanem csak a műben való megmutatása. Miután az eidoszról lefoszlott az idealitás — meglétének bizonygatása a prométheuszi művészetek válságának egyik tünete volt már, mint pl. a széplélek dicsőségében, majd meghasonlásában⁸⁰ —, a mű pedig elvesztette közösségi hatékonyságát és szerepét, a kidolgozás értéke akár nullára is csökkenhetett. Először elég magának a semlegességnek a megjelenése, és ez a szingularitás, bármennyire esetleges is, sőt éppen ezért — ha van, akinek megjelenhet, akkor — már műnek számít. A fotónak és a filmnek ezt az ontológiai eredendőt, válságban előálló művészet-mivoltát most közelebbről vizsgáljuk meg.

VIII. A FOTÓ MIBENLÉTE

A fotó a tünésben lévő tárgyi világ átélés-konzervje. A tárgyi világ tömegesen özönli el az embert, és foglalja le átélését. Dolgok tűnnek elő,

⁷⁹A fotó szilárd létesítés-pozícióját mutatja, hogy a festészet naturalizmus-utáni történetében nem csekély szerepe volt annak, hogy a festő különbözni akart a fotóstól.

⁸⁰A széplélek a művészet forrása és közvetlen bizonyága már Baumgarten esztétikájában (Alexander Gottlieb Baumgarten: *Aesthetica* (1750–1758), §§ 27, 29, 32.; H. R. Schweizer latin és német nyelvű kiadása, Meiner, Hamburg 1983); ez a fölfogás tetőzött Goethénél és Schiller-nél; majd a széplélek egyre inkább rejtekbe vonult és önmagát titkosítva megposhadt. Vö. erről Pethő Bertalan: "A Pauler-jelenség", Magyar Filozófiai Szemle 1984/1. 140 skk. o.

tűnnek el, torlódnak egymásra, s köztük maga az ember, beléjük hasonulva, ahogyan például a másik ember számára megjelenik — s ez a másik ő maga. Mindmegannyi dolognak léte van, és semmi több. "Léte van": ez a positio tagadólag azt jelenti, hogy valami sem a létezés folyamatára nem utal vissza, melyből származik, sem arra nem utal előre, amivé válik, hanem éppen csak van. Nincs benne tételezés, nem pozicionált. Dolog és ember a tárgyak semleges tovatűnésében találkozik egymással. Az átélést a lét tárgyainak hemzsegeése érzésteleníti. Ebben az anesztéziás állapotban omlik bele az átélés a semlegességbe. Dolog és ember "nézetekben", különféle perspektívákban, megvilágításban, oldal-, felül-, alulnézetekben, kivágásokban stb. jelenik meg egymás számára. Egy dolognak, egy embernek — és egy helyzetnek még inkább — számtalan nézete van, és a nézetek egymást kioltva tűnnek tova.

Ha ebben a semleges tovatűnésben elkattan egy fényképezőgép zárja, akkor az adott nézet előhívható a fényérzékeny emulzióból, és fényképen tartósítható. A fotónak nem kell kivételesnek lennie ahhoz, hogy léte legyen. Elég lennie, s ez máris "ki-vételeesség". A fénykép azután maga is egy dolog a többi között, ami különféle nézetekben jelenik meg, és tűnik tova. Ha komputer készíti a fényképet — ami a tiszta tárgyiasság "ideális" követelménye⁸¹ —, akkor a fotó maga is egyik tagként szunnyad tovább abban a semlegességben, melyből vétetett. Amilyen "ideális" módon készült, olyan "ideális" konzervje az átélésnek: nem tudni, fölnyitják-e valaha is, s nem is ezért készült. Mindenesetre a dolgoknak egy "nézete" — esetleg éppen az embernek a komputer-dolog által "elkapott" nézete (vagyis a "nézet" átélés által történő kiragadásának épp a fordítottja) — pihen benne, bár nem a heideggeri "Ruhe" értelmében, amely különben elillan volt, és talán nem is lehetne soha többé rekonstruálni egy későbbi állapotból. Egy-egy történés fotójának ráragasztása a történés helyére (pl. Allan Kaprow egy-egy pózát polaroid fölvétel rögzíti és ezt helyezik vissza a póz színhelyére, pl. "egy nyújtózkodás a vasúti sínen" polaroid képét a vasúti sínre) az elillanó esemény marasztalására tett kétségbeesett és szálnalmas kísérlet. A nézet tartósításának oka van — a fényképezőgép és a komputer készítője —, értelme és célja azonban nincs. A semlegesség bizonyos emberi tevékenység holtpontja benne. A "nyombiztosítás" eredeti, minden "ledolgozás" és "hőbörgés" ráfogás nélküli esete. A fényképek, ha fönmaradnak, könnyen kilendülnek erről a holtpontról. Valaki fölfigyel rájuk, és az átélés pártot üt semlegességük-

⁸¹Klaus Honnert: "Wo liegt die Kunst des Dokumentaristen?", in: Floris M. Neusüss (hg.): Fotografie als Kunst — Kunst als Fotografie. Das Medium Fotografie in der bildenden Kunst Europas ab 1968, DuMont, Köln 1979, 160. o.

ben. A nézet értelmezése, a fénykép dekódolása többnyire semmilyen problémát nem jelent — mint ahogyan a második világháborúban automatikus fényképezőgéppel készített légifelvételek kései, esztétikai szempontú fölfedezése sem jelentett —, ezért magától értetődő. Nem ilyen magától értetődő azonban, hogy animálja-e valaha átélés a holt nézetet, ha pl. csillagközi térbe lövik ki a fényképet, találomra küldött üzenetként, ércbe vésett emberi mérték és emberi tárgyak társaságában. Ebben a perspektívában — hogy ne is említsük az emberiség megsemmisülésének esélyeit — éppen valamennyi művészi meg nem-művészi tárgyunk (nemcsak fényképeink) és önmagunk létének semlegessége magától értetődő, és az átélés, amely ezeket animálja, a lét kivételes, kegyelmi állapota.

A mindennapi életben nem ilyen mindent-beborító és riasztó a semlegesség (mert még van, aki riadjon), de semmivel sem alábbvaló. A fotó pontosabb paradigma itt, mint a létet átfogó semlegesség esetében, ahol csupán egyik tünetkeny eset minden megfogható tűnésében: a semlegességben való mozgás, közvetítés paradigmája. Valakit megkap egy látvány, valaki elkap egy nézetet, valakit megfog egy tárgy, valaki fölfigyel másvalakire — ezek az átélés moccanásai, rezdülései, melyekkel az átélés kiemelkedik saját semleges, folyvást "körültekintőleg" (de azért még korántsem körültekintően) orientálódó folyamatból. Az adott tárgyban rögzül, fixálódik, aminek tárgyi megfelelője a föltűnés, a kiragadás, a levétel; kiemelés a tovatűnő forgatagból. A fotó a semlegességnek ezeket a hullámveréseit tartósítja. A tárgynak az a nézete rögzül benne, amely megindította az átélést, és amelyet a rezonáló átélés animált magának a tovatűnésből. Kiemelt nézet az átélésben és animált vonatkozás a tárgyban: ez egyazon mozdulás a semlegességben. A tárgyiság bizonylata a "levétel", a fotó, vagy az irodalomban a kiragadott téma vagy nyelvi fordulat, a konkrét zenében a "fölvett" zaj stb. Ha a megindult átélés élménnyé növekszik, akkor a folyamat túlmegy a most vizsgált semlegesség határán, s az átélés mozzanata a prométheuszi művészetek "termékeny pillanatává" válhat. Ha viszont az átélés rezdülése elhal, és az átélés a nézetek tovatűnésével siklik tovább, akkor a fénykép mint "fölvétel" vagy "levétel" sorolódik be a semleges tárgyak közé. Papírlap, amely közvetíti a "levett nézet"-et. Az a tény, hogy a dolog maga közvetettség ebben a papírlapban (nemcsak "rajta", hanem beleivódva rostjaiba, eredeti fotó esetén az ezüstemulzióba), az az objektív neutralizáltság bizonylata: a kibocsátott/visszavert fény és a fényérzékeny anyag "találkozásá"-nak tartóssá-válása. Be kell lépni a papírlap "keretébe", át kell hatolni a papírlap matériáján, hogy a benne foglalt "leemelt" nézethez jussunk (nem beszélve itt a fotó ké-

szítésének tudományos technikai folyamatáról és érdekeltségi föltételeiről, hanem a fényképet "kész ténynek" véve).

A fenomenológia ezt a tárgyi közvetettséget könyvel el, a tudati semlegesség bizonylataként, amikor a "leképező képtárgy" neutralizálás-módosulásáról beszél. Figyelman kívül hagyja, hogy ez a közvetetség a valóságban áll fönn, a tudatba pedig csak ennek a valóságnak a kiismerésével kerül. Ha pedig a tudatba kerül, akkor ott csakis akkor semleges, ha nem fogan meg, hanem az átélés átsiklik rajta. Vagy azért, mert az átélést más köti le, vagy azért, mert az átélés maga is semleges: saját értelme híján pangó átélés. A tárgyi vonatkozásoktól önmaga mélyére húzódó átélés megszentelt belső hely (és a művészetnek is szentélye) lehetett, ameddig volt érvényes eszme, ami tárgynélküli homályán, sejtelmein áttűnt. Ilyen eszme híján a világtalanná neutralizált (második zárójel mögé húzódó) tudat a bevakolt átélés helye, s mint ilyen ismer magára a közvetett tárgyiságban, a "kép"-ben, aminek jelentése érdektelen. A fotó "önmagában" a neutrális átéléssel találkozó tárgyi közvetetség rögzülése. A dolog röghöz kötött és a dolog előbukkanásában jellemző egyszeri átélés "eltétele", tárolása. Az átélés újbóli megindítása, s ezzel a re-animálás válthatja ki ebből a semlegességből; amikor újra "megnézik", amikor foglalkoznak vele. A századunk hatvanas éveiben divatos lett (de pl. Pierre Roy-nál már a húszas években megtalálható) fotórealizmus a re-animálás semlegességének a "kifejeződése": a festménytől csak visszafelé, az alapjául szolgáló fotóig vezet az út — az átélés zsákutcája. Egyáltalán nem biztos azonban az sem, hogy a fotóban rögzített nézet ugyanúgy "sérti föl" az átélést, mint akkor, amikor a képet először "levették" (ha egyáltalán azért készült a kép, mert egy átélést "megfogott egy nézet", s nem pl. gép, vagy gépiesen tevékenykedő ember csinálta a fölvételt). Még akkor sem, ha ugyanaz nézi, aki a fölvételt készítette. Az átélést fölsértő és megindító, kibuggyantó mozzanat — Roland Barthes találó kifejezésével a fénykép punctum⁸² — hasonlóképpen esetleges, de mindegyik szingularitásában tömör és megfellebbezhetetlen vonatkozás, mint egy olyan nézet esetében, amelyet éppen először emelnek le a tárgyról. Egy kész fotón is hol ez, hol az fogja meg az embert. A punctumnak ez az áthelyeződése, vándorlása a fényképen, a rögzített nézeten a semlegesség bizonylata. Nem kialakult és üzenetként továbbélő jelentés (még a címmel, föliratokkal irányított fotók

⁸²A "punctum" latin szó, sérülést, szúrást, hegyes eszköz által okozott ismertetőjegyet, billogot jelent (Barthes: La chambre claire. Cahiers du cinéma, Gallimard-Seuil, Paris 1980, 49. o.); a Barthes által megkülönböztetett "studium" a kulturális beágyazottságára vonatkozik s az életbeli szerepére tartozik.

esetében sem, ami egyébként társadalmi funkciójához tartozik), hanem ami mindig újólag képződhet benne az animálás viszonylatában, tárgyiasságának átélést-megmozgató mozzanataként. Mennél nagyobb példányszámban reprodukálják, a valószínűség szabályai szerint annál többféle változatban, míg maga a kép éppen szétterítésével tagolódik bele a semlegességbe, még határozottabban, mint abban az esetben, ha készítőjének birtokában maradvá őrzi az egykori nézetet.

IX. A FILM MIBENLÉTE

A film a már holnapra kihűlő ételés konzervje. Tárgyilag tartósított ételés. Egy darab lélek, még szubtilisabban egy darab fantázia, beleékelődve a dolgokba. Mi sem bizonyítja vaskosabban, otromba tárgyiságként, a képek és a képzelet valóságát, mint a fémdobozban őrzött, éghetetlen celluloid-szalag, rajta az ételés-esemény fölvételeivel. Amikor az ételés valóban folyik, kifejeződik, belső képekben megtestesül, akkor tűnékeny. Hamar szétfoszlik, átadja a helyét egy másiknak, nemcsak amikor cselekvésbe fordul — amire hatással önmaga valóságát eltűntében is tapasztalhatja —, hanem szubsztanciájának illékonyasága miatt is. Az ételés pillanatainak a történetiség adja meg a rangját és a jelentőségét — azáltal hogy eltűnőként őrzi meg őket az ételés érzületében, emléken, értelemben, az élet folyamatában, mögöttségben. Az ételésnek ez a dialektikája érvényesül és éleződik ki a prométheuszi művészetekben. A film azonban teljében próbálja, habár csak teljének árnyaként tudja állandósítani a pillanatot, melyet a kárhozat árán sem tudott marasztalni a prométheuszi ember. Nem úgy, hogy minden egyes pillanatot rögzít egymás után, hanem úgy, hogy kiemeli az ételésnek a pillanatát — sokszor csak egyetlen ötletet (pl. egy groteszk mozdulat- és viselkedésformát a film hőskorában: burleszk), vagy egy komplex hangulatot (pl. Antonioni "Foglalkozása riporter" c. filmje egyetlen elvilágtalanodott hangulatot, a meghalt ismeretlen férfi ismeretlen életébe való átszállást bont ki) — és ezt a "kiemelést" realizálja. A tartamot képezi le. A tartamot, ami az idő kitűnő, mozgásból-keletkező állandóság-jegye az ételésen. A fényképfölvétellel a dolog nézete időtlenül csapódik az ételésbe. Van — elkaptam, ill. elkaptott engem —, már nincs: a fotónak nincs ideje (ha sokáig nézzük, ez már az animáló ételés ideje), hanem a lét nem-léttel határolt tömbjeiből építkezik. A film pergésével viszont telik az idő, habár ez nem az ételés rövidségének vagy hosszúságának az ideje, hanem az ételés kitelése. Amit "kiemel" és folyamatában "levesz" a film készítője, az mind az ételés lenyomata. (Kompu-

terizált automata kamerával készített film esetében a dolgok múlásának lehetséges átélése.) Akár magányosan kíséri a kamera egy ló futását vagy a vízesést, hogy a mozgást konzerválja, akár rendező dolgozik egy népes stábbal azon, hogy fölépítse a környezetet és eljátszassa a szerepeket, amelyek az átélés tárgyi lenyomatai. Ez utóbbi értelemben azt mondjuk, hogy a film "realizált" átélés,⁸³ az előbbiben, hogy a film az átélés realizálhatósága. A két véglet számtalan változatban fonódik össze egymással, ameddig "ember van a dologban" s nem napolódik el az átélés — pl. egy csillagközi automata űrállomás által készített filmek esetében — talán az örökkévalóságig.

A kész film a pátikus világ sectiója. Az önmagában teljességgé-kikerekedő átélésnek egy metszetét "hozza". Mennél inkább műves, rendezett, műgondtal készített, annál inkább. A fölvételező kamera minden egyes "beállításpan" rámetasz az átélésre, és a perspektívák, színhelyek, megnyilvánulások, szereplők, események stb. szerint változó "snittek" összerakásából áll össze — "vágás" segítségével, montázs révén — a sokrétű, átfedő, áttűnő részletekben gazdag, dinamikailag árnyalt, párhuzamos történeteket fölvonultató film: az átélésről lemetezett tartam. A dolog lényegén — a filmnek mint tárgyilag konzervált átélésnek a lényegén — nem változtat, hogy a metszet ilyen komplex, kaleidoszkópszerű, vagy csupán egyetlen "rámetzés"-ből adódik, egy jelenet egyetlen mozdulatlan pontról való fölvételezésével: a mozgó képsor tartamot metasz ki a pátikus világból. A film eredetileg az átélés vizuális metszete volt. Némafilm, amire az esett osztalékként, vagyონrészt jelentő "sectió"-ként a pátikus világból, ami mozgóképsorban leképezhető volt. Hang és kommentár nélkül, eredetileg a közbeékelte eligazító föliratokat is mellőzve. A képsorok összefüggésében, előre elterveelt módon és finom ügyességgel kivitelezve, vagy naivan, "zsigeri gondolkodás"-ként⁸⁴ mintázva a pátikus világ érzületi, képletes, ösztönös, diszkurzív gondolkodás előtti összefüggéseit. A film, az átélés vizuális "sectió"-jaként, eredendő pygmalioni művészet. A kiszikkadt közegű, tudati vesszőfutáson hajszo-lódott, saját mélyében semleges képekbe omló átélés talál magára benne azál-

⁸³Akarmennyire áttételesen és bonyodalmasan is, mint pl. a realizálás cél nélkül is végbemennő folyamatát realizálva, Fellini "Nyolc és fél"-jében. A filmben realizált átélés lehet az eredetinek dúsított, hígított vagy azonos sűrűségű változata, de tartama sohasem egyezhet a film idejével, hosszával, periodizációjával, mert a film az átélés tartamának "eltétele". (Ha a film a tényleges idő "eltevése"-nek akar látszani, mint pl. a "Cleo 5-től 7-ig" c. filmben, akkor ez az azonosítás annál erősebben hangsúlyozza az átélés tartamának az objektív időtartamtól való különbözőségét.) Mindenesetre a film átélés-folyam, a regény tudat-folyamával ellentétben (ez egy pygmalioni differencia).

⁸⁴Eisenstein: Film form; idézi H. Agel: Esthétique du cinéma, 3. kiadás, PUF, Paris 1962, 93. o.

tal, hogy kifelé-fordulva a maga tárgyasulásában megkapaszkodhat. A távolságtartó filmfölfelvő kamera terméke, ami különben olyan vásári mutatóvagy bűvös szórakoztatás maradt volna, mint előzményeiben, a Laterna magica és a Vues Optiques formájában volt, a megsemmisüléssel fenyegetett átélés tárgyasulásaként egyszeriben művészetté lép elő: az átélés létének művésztévé. Nemcsak tárgyi mivoltában mutatva válságosnak a létrehozott átélést, hanem a távoliságnak abban a sajátos módjában is, hogy mozgalmassága a vizuális mezőre korlátozódik.

Ez a film ontológiai eredőpontja. A film keletkezésének konkrét körülményei, majd a film műfajának fejlődése, a filmmel folytatott különböző próbálkozások és a filmmel kapcsolatos nagyon eltérő — sokszor a prométheuszi művészetek érdekszférájában kialakított — elvárások módosítják és elfedhetik ezt az eredőpontot, de nem tüntethetik el. Aszerint, hogy milyen élettigényeket elégít ki és milyen társadalmi szerepeket tölt be a film, többféle arculata és fejleménye van. A film kollektív előállításának, üzleti vállalkozás jellegének, a film sajátos médiumában való mozgás művészeti és mesterségbeli szabályainak és kánonjának, a film terjesztésének és sikerének stb. kérdése nagyon fontos, de már arra vonatkozik, hogy miképpen része a működőképes társadalmi létezésnek. Ha viszont maga a létezés kérdéses és a létre csupaszódik le, akkor — miként századunk "létesülés vagy semmisülés" alternatívájának viszonylatában — a film ontológiai eredőpontjához jutunk el. A hangosfilm, amitől annyira féltették — az egynemű vizuális médium megbontása és a kognitív elemek betörése miatt — a némafilm méltatói a film művészségét, úgy győzedelmeskedett, hogy audio-vizuálissá bővítette az átélésnek a "sectió"-val zsákmányolható és konzerválható tartományát. Ugyanilyen bővített eredményt hozott a színes- és a szélesvásznú, tér-illúziót keltő film is. A látás és a hallás médiumában a film valódi teleceptor-művészet lett: mindazt kimetszi az átélésből, ami testies elvegyülés és belebonnyolódás (tapintás, szaglás, nyomás, fájdalom, ízlelés, súly-egyensúly-érzékelés és cselekvő behatás) nélkül,⁸⁵ vagyis akár egy élettelen detektor, egy automata kamera számára is leválasztható. A distanciát tartó teleceptor minőség a dologiság bélyege a tárgyasulásért kapaszkodó átélésen. Nullafokú művészség — melyet az átélés mozgósítása vihet át plusz ill. mínusz nagyságrendekbe —, de éppen ilyen művészség. Ez az ontológiai eredőpont vészes semlegessége: akárki, sőt akármilyen megfelelő szerkezet fölvételezheti és

⁸⁵A szinesztéziákat itt figyelmen kívül hagyjuk. Migaceptorok néven a látáson és a halláson kívüli többi érzékszervet foglaljuk össze, melyek el- és belevegyítik az embert (görög migaszt = összevegyített).

tartósíthatja az átélésnek ezt a "sectió"-ját, amely persze láthatóvá és hallhatóvá kell hogy váljon, mielőtt fölvehető, lementszhető lesz; de az átélésnek az önmaga látható és hallható formában történő kinyilvánítása nem csupán megbizonyosodás lehet önmagáról, hanem akár elszegényedésének, közege elapadásának, forrásai bedugulásának, mélysége kiszikkadásának a következménye és gyöngeségének jele is. A sectio kivitelezésekor és az átélés konzerválásakor nem merül föl ez a kérdés, mert már az életre tartozik,⁸⁶ hanem a létnél maradva a pusztulásnak ugyanaz a réme kísért, mint a fotó esetében: van-e, lesz-e, aki a fölboncolt és konzervált, holt átélést ismét elevenné teszi?

⁸⁶A filmet többnyire a személyes szükségletek szempontjából, továbbá az életigények kielégítésének és a társadalmi szerepek betöltésének szempontjából szokták vizsgálni, s ezért egymásnak ellentmondó és gyakran önmagában is hamis értékeket tulajdonítanak a filmek. Így pl. aktív résztvevőnek tartják a moziban ülő nézőt, aki pedig éppenhogy visszavonul a film nézésekor mindenféle aktivitástól, sőt, nem-teleceptor (= migaceptor) érzékszerveinek a tudatosuló működése is csak zavarja, pl. ha szagokat (nemcsak bűdöset) érez. Ez a néző "epoché"-ja — a film átélés-sectiójának megfelelőjeként —, amit még az is zavar, mert a film átélését töri át, ha szerelmese kezét fogja és erre figyel. — Egy másik gyakori félreértés szerint a film "közvetlenül megközelítheti az élet nyersanyagát, a tárgyakat, a valóságot ... a pusztta jelenség olyan jelentőssé válik a képben, hogy a valóságnak nincs szüksége már költői megformálásra". Balázs Béla ("A film szelleme", in: A látható ember. A film szelleme, Gondolat, Budapest 1984, 205—206. o.) ebből a fölismerésből eredezteti azt a tendenciát, hogy a film a "meztelen lét"-et, "az eredeti tényállást" mutassa be — amit tovább lehet bővíteni pl. azzal a kijelentéssel, hogy az ember a filmben nem más, "csak részlet, a világ anyagának egy morzsája" (Louis Dalluc: "A fotogenitás" c. 1920-ban megjelent könyvéből idézi Roman Jakobson: "A mozi alkonya", in: Kenedi János (szerk.): A film és a többi művészet, Gondolat, Budapest 1977, 56. o.) —, de egy-szersmind azt is észreveszi, hogy ez a tendencia visszajára fordul, mert "egy dolog önmagában", vagyis "a tiszta tárgy tiszta jelenséggé válik. A pusztta tény pusztta képpé válik, a benne rejlő realitás impresszióvá. Tehát a végsőkéig vitt valóság-film az ellentétét eredményezi: az abszolút filmet." Kép és tárgy fluktuációját megállapítva, átélés és lét viszonyát nem látja itt Balázs Béla, és nem veszi észre a filmre vitt átélés "secált" mivoltát. Az élet és a valóság egyaránt rendelkezésre álló nyersanyag ebben a fölfogásban, amellyel kapcsolatban egyetlen gond a megfilmesítés gondja, a lét és az átélés gondja pedig mintha nem is lenne. Az "abszolút film" eme koncepcióját ironikus módon cáfolja a "teljes film" koncepciója (Rudolf Arnheim: A film mint művészet, ford. Boris János, Gondolat, Budapest 1985, 137 és 142. o.), amely a természet végsőkéig-vitt mechanikus utánzását jelenti, és amelyet éppen tökéletessége miatt már csak a színpad alternatívájának tekintenek. — A filmelméleteknek — és éppúgy a fotóművészet elméleteinek — kritikai áttekintésében külön fejezetet "érdemelnének" a prométheuszi művészetektől örökölt abszolutisztikus és totalitás-szólamok, amelyeket sokféle változatban, hol költői öntettel, hol józan prózaisággal hangoztatnak, paradox módon éppen a film (és a fotó) művészet-voltának igazolására. Néhány példa: a film megéreztetni "a néma lét titkos beszédét" (Balázs Béla: A film, Gondolat, Budapest 1961, 51. o.); a film társuló jelenlét a Világegyetem teljes misztériumában (Amadée Ayire, a neorealizmus védelmében készült írását a Cahiers du cinéma 17. számából idézi Henri Agel: Esthétique du cinéma, 3. kiadás, PUF, Paris 1962, 51. o.); aztán a valóságról totális képet adó filmművészet védelme a neorealizmus ellenében (Louis Bunuel: "Költészet és film", in: Kenedi János (szerk.): A film és a többi művészet, Gondolat, Budapest 1977, 231. o.) stb. S csak egy, de annál exaltáltabban félresikerült vélemény a fotóról: "A fényképezés egyfajta túlzás; hősi közönség az anyagi világgal." (Susan Sontag: A fényképezésről, ford. Nemes Anna, Európa, Budapest 1981, 39. o.)

Szerencsére van, mégpedig a legnagyobb publikum, amelyik valaha is művészettel kapcsolatba került (a film még nagyobb karriert befutott leszámítottját, a tévét itt nem is tárgyalva) — a Föld szinte teljes lakossága. Mielőtt azonban örülnénk ennek a ténynek, mint a létezés zászlóbontásának, és megvizsgálánk a film fogyasztását és hatását, figyeljük meg, hogy miként bontja átélés-konzervét glóbuszunk közönsége. Megszakítja ügyeinek intézését, jövés-menését, és leül az elsötétített nézőtéren a helyére, ahonnan — a szünetet, ha van, leszámítva — nem is mozdul másfél óráig. A pergő képsor begyűjtja a képzeletét. Beleéli magát a látott és hallott eseménybe, a teleceptor-átélést saját érzéseivel, emlékeivel, szívdobbanásával, visszafojtott lélegzetével és föltörő sóhajával, arcának pirulásával, izzadásával, vérének áramlásával, izmainak feszülésével, vágyaival telíti. "Nem tengeri viharok és vulkánkitörések voltak azok a témák, melyeket a filmművészet új kifejezőeszközei feltártak — írja Balázs Béla —, hanem például a szem szögletében gyűlő magányos könny."⁸⁷ És a film átélés-transzfúziója megindítja a néző saját átélését. Az ember meghatódik. Oda vagy még tovább képzeletli magát. Nem annyira a téma és a meseszöveg — a história köznapi változata: a "sztori" — fontos, mint inkább az átélés ereje, melyben a külvilág összeolvad a belsővel: ezt az angol "experience" szóval jelölhetjük, egyaránt hangsúlyozva az átélés mellett a latinból megmaradt "kísérlet, próba, tapasztalás" jelentést. Aztán, amikor fölgyullad a villany a moziban, esetleg a nézők szeme sarkában is ott csillog a magányos könnycsepp. Kicsit zavartan néznek egymásra, de az utcán többnyire már nincs semmi baj. A moziban eltöltött másfél óra gyakran úgy ékelődik a néző életébe, mint ahogy a páti-kus világ sectiója ékelődött a filmszalag formájában a dolgokba. Köznapi imagináció: ez fogadja be a film átélés-konzervét, ez eleveníti meg és ez indul be tőle. Köznapien, mert az átélés-kivonat transzfundálásához van kötve minőségben és tartamban is. Ha csupán kikapcsolódás, futólagos szórakozás, az unalom másfél órájának elütése, akkor a köznapi imagináció az egzisztenciális semlegességbe szakadt ember közömbösen, érdektelenül sikló életének vakfoltja. Bármennyire színes, izgalmas, mozgalmas átélés-régió, nem továbbbít üzenetet az életbe. Amint letörlődik róla a kép, az élet semlegesen folyik tovább. A semlegességben, ami — ne feledjük! — a tikkadt átélésnek és a lét úrjének bélyege rajta. S hogy itt nem kell föltétlenül szomorú beletörődéssel, holtpontra érkezve véget vetni a vizsgálódásunknak, az annak köszönhető, hogy az átélés mindaddig gyakorlatira fordul és túlteszi magát

⁸⁷A film, i. k., 37. o.

önmagán, ameddig ki nem oltják. Ez viszont a remény és az élet bélyege az átélésen. "Igazi" műnek, a pygmalioniak közül is, azt tartjuk, amely ezt a túlmenetetelt inspirálja. Szerencsés esetben az animációs és az imagináció olyan összjátékával, amely úgy duzzasztja az átélésben-nevelődő képet, mint tavaszi napfény és eső a rügyet, hogy azután értelmes cselekvés levele és virága eredjen belőle.

ÖSSZEFOGLALÓ TÉZISEK

A semmis lét a létesíthetetlen lét: nincs másképp, mint létesítés-képtelen ember léteként. A létesítésre képtelen ember mentshelye önnön átélése — melyben egyáltalán fölfoghatja a létet, ha már semmis.

Lét és átélés polaritása az életet és a társadalmat kiiktató rövidzárlat. Vagy sokkal inkább: az élet és a társadalom kisülése láttatja meg a föl villanó és bekormozódó szélső pólusokat, a létet és az átélést. Ez a polaritás éppúgy vég, mint kezdet. Ha nem végződik megsemmisülésben, akkor újra- és mégis-létesítés kezdete. Ez a pygmalioni művészetek extrém szituációja: az első, habár képletes mozdulatok megtétele.

A létet semmisként, rövidzárlatban tapasztaló átélés mindenekelőtt öntapasztalás. Az eredendő átélés szubsztancialitás. Sajátos minőségekkel és pátikus világgá kikerekedve.

A fenomenológiai filozófia a letűnt ideák mentésének diszkurzív görcsében vonult vissza a tudatba, az epoché védővonala mögé. Ez még internoszep-tális aktus. De nem abszolút és nem aktivitás — mint magát áltatja. Diszkurzív abszolutizmusa miatt átélése, amivel tudatát azonosítja, szikkadt, a tulajdonképpeni átélés kiveszett belőle. Fogalmai pedig gyakorlat híján egyre üresebbek, és befelé, a tudat mélyére kényszerülnek. Ez a mélység a fenomenológiai neutralitás, második zárójelen belüli tudati karantén. A fenomenológiai neutralitás a transzszep-tális erőfeszítés kudarcának bélyege a magát még fölényével hitegető tudaton. Elfalazott illúzió, béna képzelet. Holtpont.

A meztelen átélés képei a fenomenológiai tudat eleven cáfolata, a szűz lét dolgai a fenomenológiai tudatot gyakorlatilag bezúzó cáfolat. Akkor is, ha az átélés nem több, mint a lét ájulata. A hagyományos — prométheuszi — művészetek pygmalionira váltódása a létbe ájult átélés mozgolódása: véletlen dolgok, föltörő élménydarabok, és köztük gyakran a hiány, a csönd, az űr.

Önmagába menekültében tudatának (fenomenológiai filozófiában leírt) semlegességébe jut(ott) az ember. Tevés-vevésben telő mindennapi életének (Hei-

degger által leírt) semlegessége kényszeríti a létre, még ha semmis is; a léttel foglalkozás a mindennapi élet balesete. A tulajdonképpeni átélés semlegessége viszont a lét szinguláris ájulata; a tudat retrográd semlegességétől, valamint a mindennapi élet aktuális semlegességétől prospektivitásában különbözik. Amennyiben az élet megy tovább.

A létbe-ájult átélés prospektív. semlegességének sajátos, új művészete a fotó (a tűnésben-lévő világ átélés-konzervje) és a film (a már holnapra kihűlő átélés tárgyilag tartósított konzervje).

Az átélés tulajdon képeiben ismerhető föl a semlegességben, és ennek ellenére is tovább-élésben feszülő potencia. A produkcióba vesző és a szórakozásba merülő ember a képtelenség esete. De ahogyan ezekbe az állapotokba bekerül az ember, ahogyan egy ilyen állapot kommunikáció, és ahogyan kikerül az ilyen állapotokból, az egyszersmind az átélés prospektivitását is mutatja. Eidólonok áramlása, eidoszok edződése és eikónok képződése jellemzi ezt a semlegességet mintázó és bomlasztó folyamatot.

(1985)

SUMMARY

Bertalan Pethő: The Ontological Genesis of the Photo and the Film

Analysing the consciousness described by the phenomenology author points out a double conflict at confines of this consciousness. The inner experience (Hungarian "átélés", similar to the German "Durchleben") has a latent function in the phenomenology to be a refuge for ideas (in the Kantian sense) which were considered to fill up the Being (explained e.g. by Heidegger to be empty) for a long period of history. In contradistinction to this function, the inner experience becomes neutral at the bottom of the phenomenological consciousness as if it were barricaded by a second epoche against the living experience itself. On the other hand, Things are to be disappeared vis-à-vis the sheer experience. This trend is characterized by (1) perishing of the eidos, (2) the "phenomeno-

logy of the Thing", and (3) things being in fluctuation of occurring/vanishing. — This double conflict at confines of the phenomenological consciousness is interpreted by terms of peratology, i.e. an ontology developed by the author earlier taking into account the "peras" both as reality and our guiding principle.

After having discussed these problems, the photo and the film are understood as forms of art of the prospective neutrality of the inner experience getting faded in the Being. The difference between the photo and film is that the photo is the experience-conserve of the world being in appearance, and the film is the object-conserve of the experience becoming refrigerated in a short time, respectively.

DOKUMENTUM

AFORIZMÁK A JÉNAI ÉS A BERLINI KORSZAKBÓL

Hegel

A JÉNAI KORSZAKBÓL

1. (1)

Böttger a mondán kérődző Pauszaniásról, a teli torokból harsogó fámáról beszél; de mindkettő ő maga.

2.

Számos lokriszi férfi fölakasztotta magát amiatt, hogy nem talált vi-szonzásra a szeretett fiúknál. A görögök fiúszerelmét még ma sem értjük iga-zán. A nő iránti megvetés nemes érzése rejlik benne, és arra utal, hogy új istennek kell születnie.

3. (2)

Egy párt akkor létezik, ha önmagában meghasonlik. Így a protestantizmus, amelynek különbségei most uniós kísérletekben számolódnak fel — bizonyosság arra, hogy már nem létezik. Mert a meghasonlásban konstituálódik a belső különbség mint realitás. A protestantizmus keletkezésekor a katolicizmus va-lamennyi schismája megszűnt. — Most folyvást bizonyítják a keresztény val-lás igazságát, nem tudni, kinek; hiszen mégsem törökökkel van dolgunk.

4. (3)

"A pipát a pofába vagy a fizimiskába dugni." Nem költészet ez? Az a tel-jesen individuális, ahová a pipa irányul és amiben megjelenik, itt teljesen objektíven tételeződik, mint ami egyáltalán nem szubjektív, ami mögött, mint a falra tett rajz mögött, mintha még volna valami — s ugyanez történik a kézzel, amely a pipát összeköti vele. Ezt a kifejezést merőben prózai keres-kedőktől hallottam.

5. (4)

Mit nem neveznek ma tudománynak! "A teraszkészítő mester vagy a terasz-készítés művészetének egésze." Vagy a tőzegfejtés, kéményépítés, szarvasmar-ha-tenyésztés stb., mint tudomány.

6. (5)

"Egy alárendelt helyzetbe került fiú" (Ein unterworfen gewesener Knabe). Sommer, Novellen, 391. o. A görögöknél nem ez a participium aoristi?

7. (6)

Tapasztalat. A gyertyafény vetítette árnyék a reggeli napfénnel megvilágítva kék lesz; a nappali fény vetette árnyék (amely gyöngébb, és megjele-néséhez a fénytől el kell távolodnunk) a gyertyafény megvilágításában piros lesz. — Az árnyék, amelyet a gyertyafény vet akkor, ha egészen közel tart-ják a fényhez, zöldesen sejlik.

8. (7)

A történeti logikához. Állítják, hogy alkothatunk egy ilyen ítéletet: az arany sárga. Lehetséges, hogy így van. De már kevésbé valószínű, hogy kimondhatunk egy ilyen következtetést: minden ember halandó; Cajus ember, tehát halandó. Legalábbis én sohasem gondoltam efféle laposságot. Ennek a bensőben kell végbemennie, anélkül hogy tudatában lennénk. A bensőben ter-mészetesen sok minden végbemegy, pl. a vizeletképzés és még annál is rossz-szabb, de ha külsővé válik, befogjuk az orrunkat. Az ilyen következtetésnél szintén.

9. (8)

A régi németek tulajdonképpen vidám emberek voltak. A tiszteletre méltó, komoly életű Ulyssest megtették idétlenkedő Eulenspiegelnek, az isteni Kir-kéből pedig, aki a Nemezis szerepét játszotta, disznót csináltak. A mostani németek többé-kevésbé ugyanazt teszik, csak komolykodóbban. Egykor a nép je-lentette ezeknek az isteni lényeknek az iróniáját, most viszont ezek az is-teni lények váltak a komolyan tevékenykedők és a komolyan gondolkodók iró-niájává.

10. (9)

Ahogy volt egy költői zsenikorszak, úgy ma, mintha filozófiai zseni-korszak volna. Összegyűrnak némi szén, oxigént, nitrogént és hidrogént, be-

ledugják egy mások által polaritással stb. teleírt papírba, a hivalkodás semmitmondó ürességével rakétának lövik ki a levegőbe, és azt hiszik, az empiréumot ábrázolják. Miként Görres, Wagner és a többiek. A legdurvább empíriát, az anyagok és pólusok formalizmusát értelmetlen analógiák és kótyagos gondolatsziporkák díszítik.

11. (10)

A parasztasszony környezete: Liza, a legjobb tehene, meg a Fekete, meg a Tarka stb.; meg Märten is az, a fia, meg Urschel is, a lánya stb. A filozófus számára ilyen familiáris dolgok a végtelenség, a megismerés, a mozgás, az érzéki törvények stb. És amit a parasztasszony számára az elhalt fivére vagy nagybátyja jelent, azt jelenti a filozófus számára Platón, Spinoza stb. Az egyik éppoly valóságos, mint a másik, csak az utóbbiak előtt ott áll az örökkévalóság.

12. (11)

A törkölynél az emberek már a tudományban vannak. Innen már nincs messze a Pater peccavi.

13. (12)

Vajon csak a német nők hagyják, hogy a francia nők törvényeket adjanak nekik? — A német urak is, veti ellen Ön, madame, és a Birodalmi Választmány történetére hivatkozik. — Nem ismeri a történetet? Ó, el kell mesélnem Önnek. A Német Birodalmat a franciák biztosították arról, hogy háborút visel velük. Bár fegyverhez nem nyúl, pár nyárspolgár kivételével, akik nem számítanak. De a franciák biztosították erről, s mivel biztosították, a németeknek túrniuk kellett, hogy kifosszák őket. Aztán a Német Birodalom megtudta az újságokból — az asztalnál olvastuk, és képzelheti, mekkora örömet okozott, hogy ezt róla mondták —, hogy békét kötött. De hogy tudja, miféle békét — a franciák udvarias emberek —, még követet is küldtek Németországba, hogy ezt közölje. A követ, hogy kizárja a kétkedést, még egy követet vett maga mellé. A németek becsületes emberek módjára — két tanú szájából az igazság föltárul — természetesen hittek a franciáknak. Ők is udvariasak, és illendően megköszönték.

14. (13)

Ha az abszolútum megcsúszik, és a talajról, ahol járkált, a vízbe esik, hal lesz belőle, szerves, élő. Ha azonban ugyanúgy megcsúszik, és a tiszta

gondolkodásba pottyan — s a tiszta gondolkodás sem lehet talaj számára —, esésével rosszá, végessé válik, amiről tulajdonképpen szégyen volna beszélni, ha nem hivatalból történné, és nem volna benne tagadhatatlanul logika. A víz olyan hideg, rossz elem, és az élet mégis oly jól érzi magát benne. Miért lenne a gondolkodás sokkal rosszabb elem? Rosszabbul érzi-e magát benne az abszolútum, és rosszabbul viselkedik-e benne?

15. (14)

Németországban mindig a józan emberi értelmet védelmezik az úgynevezett filozófiai túlkapásokkal szemben. Hiábavaló fáradozás, mert ha a filozófia mindent átengedne is nekik, azzal sem érnének semmit, mivelhogy — nekik nincs józan emberi értelmük. Az igazi józan ész nem pórias durvaság, hanem a művelt szférában a műveltség meghatározásait szabadon és fölényesen, az igazságnak megfelelően kezeli, s közvetlenül rousseau-i paradoxon akkor, ha mind a meghatározottságokkal, mind pedig magával a műveltséggel szembeni ellentétét alaptételekben fejezi ki, vagy tapasztalat, raisonnement, elmés-ség gyanánt, mint Voltaire vagy Helvetius. Bizonyára a németországi nemes-ségnek is van józan esze, de éppen ezért használja is anélkül, hogy bizonyít-taná, hogy használhatja — amazok pedig megállnak a bizonyítgatásnál.

16. (15)

Wieland, akinek egyébként nem róható föl, hogy kedvelte a paradoxont, föllállította azt a paradox tételt, hogy hasznos volna, ha a tárgyhoz, amiről írnak, értenének is valamit; s e tétel igazolódott.

17. (16)

A bolondok a kárukon okosodnak. Ellenben az okos emberek minden kárukkal együtt ostobák maradnak.

18. (17)

Ne légy álomszuszék, inkább mindig éber! Mert ha álomszuszék vagy, vak vagy és néma. Ha azonban éber vagy, mindent látsz és mindenre megmondod, mi az. Ez pedig maga az értelem és a világon való uralkodás.

19. (18)

Titus és Vespasianus pénzérméin megszokott dolog: theiotész, aeternitas (Titi etc.). Már Aeternitas Augusti is. Császári titulus: Aeternitas Vestra. Aióniosz biosz előfordul a Ptolemaioszok korából a Rosette-i Kövön is;

egyébként csak aióniosz is. Ez az aión különben, úgy tűnik, az Újtestamentumnak is sajátja volt.

20. (19)

Egy aggályoskodónak mondhatjuk azt, hogy a lelkiismeret erkölcsi lámpás, amely csak jó úton világít; aki a rosszat járja, elfújja a lámpást.

21. (20)

In omnia alia abeunt, akiknek szubjektivitásuk megtagadásával valami bebizonyítottat, igazságot kellene elgondolniuk és elfogadniuk. Szubjektív nyugtalanságuk nem képes a megismerés nyugalmára. Nem tartották kordában őket.

22. (21)

Sváb földön azt mondják arról, ami régen történt: olyan rég volt, hogy lassan már nem is lesz igaz. Krisztus is oly régen halt meg bűneinkért, hogy lassan már ez sem lesz igaz.

23. (22)

A bálokat, nyilvános helyeket, színházakat már nemigen látogatják. On s'assemble en famille, on revient aux mœurs. Ez a mœurs a nyilvánosság keltette általános unalom, a moralitás.

24. (23/24)

A galádság számára a moralitás az erényhez való egyetlen lehetséges viszony. Amiként Karl Moor, teljes kétségbeesésében, apja és szerelme elvesztése után egy morális cselekedettel kezd hozzá bűnhődéséhez: "Ezen az emberen még segíthetünk." Az igazán tragikus az, ami morális. Számunkra egyszerűsrimd szentimentális is.

25. (24/23)

A tudomány igazsága nyugodt, mindent beragyogó és boldogító fény, olyan, mint a melegség, amely mindent egyszerre gyarapít, fejleszt, és szétárasztja a belső kincseket az élet egészén. A felvillanó ötlet olyan, mint Kapaneusz, aki, miközben utánozza az égi tüzet, gonoszul kioltja és formálisan megsemmisíti, s képtelen a tartós életre.

26. (25)

Ha valaki, ismervén a Pitagorasz-tételt, így szól: ezt se nem eszik, se nem isszák; más meg emígy: mire jó ez nekem? ami fontos, az az életre való alkalmazás; találjam meg benne az én totalitásom kifejezését; egy harmadik pedig: nem származik belőle semmi gyakorlati haszon, semmilyen igaz maxima a morális életre vonatkozóan — ez mind egyre megy, de annyira tiszteljük a kifejezés módját, hogy az elsőt pórias faragatlanságnak, a másodikat józan emberi észnek, a harmadikat az emberiség erkölcsi érdeke iránti buzgalomnak nevezzük.

27. (26)

"Que de choses dans un menuet! s'écriait Marcel, le plus fameux maître de danse de Paris, il y a quatorze ans, dans l'enthousiasme de son art. Les danseurs d'aujourd'hui disent autrement: il faut savoir le moral de la danse, et ils disent cela très sérieusement." Németországban azt mondják erre: költészet.

28. (27)

"L'empire germanique est un être moral sans action par lui même, et il est un corps, mort par sa constitution." Németország nem monarchia stb., nem állam, hanem birodalom. A birodalom szükségképpen fogalom, vagy jobban mondvá, ha államnak kell lennie, akkor pusztá képzet.

29. (28)

Az Allgemeine Zeitung tudósít róla, hogy a Berlinben tartózkodó von Staël asszonyt hogyan szólította meg a királynő: "J'espère, Madame, que Vous nous croyez de trop bon goût, pour n'être pas flatté de Votre arrivée à Berlin. Il y a longtemps, que je Vous ai admirée, et j'ai été impatiente, de faire Votre connaissance." Mert hiszen itt is az egyik szellem talált rá a másik szellemre, s a közmondás is úgy tartja, hogy zsák a foltját megleli.

30. (29)

A tudományok német földolgozásaiban a legtöbb műnek csak ez a tartalma: én is tudom, mit találtak föl itt vagy ott. Például hatszázan dolgozták föl a tehénhímlőt, és mindannyian ugyanazt ismételték. Azután összevesztek plágium miatt, ám az volt a bökkenő, hogy mind ugyanazt másolták le, miként az evangélisták sem egymást kivonatolták, hanem állítólag egy evangélium volt

előttük. A szabad tudományokban, amelyen a filozófia is, mindenki a műveltség általános közhelyeit másolja le.

31. (30)

Robespierre válasza mindenre — ez itt ezt gondolta, azt tette, ezt akarta vagy azt mondta — ez a szó volt: la mort! Ennek egyhangúsága fölöttébb unalmas, de mindenre ráillik. A kabátomat akarjátok: nektem adom; a mellényemet is: tessék; arcul üttök: itt van a másik orcám is; kell a kisujjam: vágjátok le. Mindent megölhetek, mindentől elvonatkoztathatok. Az önfejlőség ilyképpen legyőzhetetlen, saját magán is mindent legyőzhet. De a legfőbb legyőznivaló éppen ez a szabadság lenne, éppen maga ez a halál.

32. (31)

A reggeli újságolvasás egyfajta realizisztikus reggeli ájtatosság. A módot, ahogyan a világban viselkedünk, vagy Istenhez igazítjuk, vagy ahhoz, ami a világ. Az előbbitől is megkapjuk ugyanazt a biztonságot, mint ez utóbbitól; azt, hogy tudjuk, hányadán állunk.

33. (32)

Ora et labora! Imádkozzál és átkozzál! Az átkozódás egyébként az, ha valaki szentséget, de mindezek a dolgok, amelyek különben szétválnak, a valóságban egybeesnek. Átkozott legyen a föld, és arcod verítékével edd kenyeredet! Dolgozni annyit jelent, mint a világot megsemmisíteni vagy elátkozni.

34. (33)

Egy filozófiai rendszer egészének tanulmányozása elkerülhetetlen. Az elv mindent burkoltan tartalmaz, de csakis burkoltan, latensen, csak az üres, formális fogalmat, nem pedig magát a dolgot. Ahogyan a fősvény lehetőségként megőriz erszényében minden élvezetet, s megtakarítja magának a valóságot, az élvezettel járó vesződséget.

35. (34)

Azok a kérdések, amelyekre a filozófia nem ad választ, akkor válaszolhatók meg, ha nem úgy teszik föl őket.

36. (35)

Gellert, Hagedorn, Utz agyonverselték az erényt: Aki csak az erényt szereti stb. Az erény és értelem között bízvást megglelem stb. Barátom, az erény

nem pusztá szó stb. Isten őrizz! — Nicolai berlini könyvkereskedő erre az-
után kitalálta, illetve kiváltképpen szorgalmazta a becsületességet.

37. (36)

Dicséretes, mily megvetést éreznek és tanúsítanak Németországban a pénz-
zel szemben. A németek oly származással gyanúsítják, amely megvetésre méltóbb
és alacsonyabb már nem is lehetne. Eredetét szemléletes figurákkal ábrázol-
ják, pénzs-z-k-nak nevezvén őket. Ennek bizonyára egy mitológiai vonatkozás
az alapja. Egy sült kolbászról vagy bármi egyébről nem agyalnának ki ilyen
alacsony születést.

38. (37)

A közönséges gondolkodás nem konstruál: emitt legelők, dugványok stb.
mellett egy hársfa, s alatta egy tehén iramodik el. A közönséges gondolkodás
nem bizonyít, hanem erőlködését már valamiféle bizonyítéknak, az unalmat
mélységnek és fáradtságát eredménynek tartja.

39. (38)

Aminek mély értelme van, éppen azért semmire sem jó.

40. (39)

Utókorunk a legközelebbi vásár. Ahogyan az észben minden összetolul, úgy
a hegyről nézve a folyó is közelebb kerül. Pedes eorum, qui efferent te,
sunt ante januam.

41. (40)

Tudomány. Hogy az egyén birtokában van-e a tudománynak, arról képes meg-
győzni magát és másokat. Hogy ez igaz-e, azt eldönti a legközelebbi környe-
zet, a jelenkor, majd az utókor, hogyha tetszést nyilvánít. De a művelődés-
ben nőtt a tudatosság, mozgékonyabb és gyorsabb lett a fölfogás barbár szí-
vóssága, s így néhány év már meghozza az utókort. A kanti filozófia fölött
rég pálcát törtek, Wolff filozófiája viszont több mint ötven évig tartotta
magát. A fichtei filozófia álláspontjának meghatározása hamarabb következett
be. Hogy lényegében mi Schelling filozófiája, rövid idő alatt kiderül. Az
ítélkezés fölötté mintegy küszöbönáll, mert már sokan értik. De ezek a filo-
zófiák nem annyira a bizonyítástól szenvedtek vereséget, mint inkább attól
az empirikus tapasztalattól, hogy milyen messzire lehet jutni velük. Vakon
képzik ki követőiket, de szövetük egyre vékonyodik, és végül meglepve ta-

pasztalják pókhálószerű áttetszőségüket. Mintha jeget olvasztottak volna, mintha higanyt futtattak volna át ujjaik között, nem tudva, hogyan történt ez. Mert hát semmijük sem maradt, s ha valaki a tenyerükbe néz, amelyen bölcsességüket fölkinálták, üres kezet lát, semmi egyebet, és gúnyolódva megy tovább. Míg amazok, érezvén a hideget, még kikiáltják a bölcséletet valaminek, emezek tévesen azt hiszik, hogy már végére is jártak a dolognak, amikor csak annak semmisségét pillantják meg, nem pedig azt, ami volt. Az egyik fél éppúgy csalódik, mint a másik. Az igazság ezenközben az, hogy éppen ez az eltűnt dolog hozta ide őket. Beteljesedik az Írás szava: ha mi hallgatunk, a kövek kiáltanak.

42. (41)

Az első szubjektív mozzanat a tudományok tanulmányozásában az önmagunkkal szembeni becsületesség. Könnyű azt gondolni és mondani, hogy mindenben kértelkedünk, de az a kérdés: igaz-e? Az üres szó hazugság, hacsak egy lény (Wesen) egész természete meg nem tagadja önmagát, és szörnyű az, amivel az emberek magukat és másokat csalják és hitegetik.

43. (42)

Valamely tudomány tanulmányozásához az szükséges, hogy az embert el ne tántorítsák az elvek. Az elvek általánosak és nem jelentenek sokat. Úgy tűnik, csak az tudja jelentésüket, aki a különös birtokában van. Gyakran rosszak is. Az elv a dologról való tudat, és a dolog gyakran jobb, mint a tudat. Tovább kell tanulni. A tudat eleinte zavaros. Csak nehogy lépésről lépésre már megérteni és bizonyítani akarjunk, az ember inkább félredobja a könyvet, folytatja, mintha félálomban volna, lemond tudatáról, azaz egyediségéről — ami kínos. Így tanulmányoztam a differenciálszámítást és egyebet. S hallottam másokról, akik így tanulmányozták A tiszta ész kritikáját Kanttól.

44. (43)

A műveltségben az eredeti, valóban csodálatos művek hasonlatosak egy bombához, amely egy rest városra esik, ahol mindenki söröskancsónál ül, s fölöttébb bölcs, és nem érzi, hogy éppen sekélyes jóléte idézi elő a menynek dörgését.

45. (44)

A legkárosabb az, ha az ember őrizkedni akar a tévedésektől. Az aktív tévedéstől való félelem az abszolút passzív tévedés kényelmes velejárója. Így a kő nem ismer aktív tévedést, pl. a mész kivételével, ha választóvizet öntenek rá. Akkor teljesen kifordul önmagából. Többnyire rossz útra tér, fölforr, egy másik világba jut. Ez nem az ő világa, tönkremegy. Nem így az ember. Az ember szubsztancia, fönn tartja magát. Ez a kőség vagy kőszerűség, vagy kőbőlvalóság (a német nyelv egy főnévből, egy dologból, e szolid, felelőséggel, családdal rendelkező férjből, vérbeli polgárból nehezen csinál állítványt!), ez az alig oldhatóság az, amiről az embernek le kell mondania. Az alakíthatóság az igazság, nem az ösztönszerű non aridet. Az ember csak akkor áll fölötte a dolognak, ha — ez a tanulás után következik — megérti.

46. (45)

Egy filozófiai rendszer alapelve az eredménye. Ahogy elolvassuk egy színdarab utolsó jelenetét, egy regény utolsó lapját, vagy ahogy Sancho a talány megfejtését jobbnak tartotta előre megmondani, úgy egy filozófiának a kezdete egyszersmind a végkifejlete is, amazoknál pedig nem ez az eset. De senki sem fogja beérni ezzel a befejezéssel vagy a rejtvény megfejtésével, hanem az őket létrehozó mozgást tartják lényegesnek. — A filozófia ellenfelei tagadják, hogy a különös az általánosban van, mégis aszerint cselekednek, amikor csak az elvet rángatják ide-oda, merthogy ebben volna az Egész. Úgy birtokolják az Egészet, ahogy a matematikát birtokolják, ha megvették Eukleidész egy példányát, vagy egy rabszolgát, aki matematikus. Magát a dolgot nem kaphatjuk meg ajándékba, mintegy ráadásul, azzal, hogy szert tettünk az elvre vagy az eredményre. Viszont a szemléletnél, pl. Jakob Böhménél megrekedni barbárság, ahogyan az alapelvnél megmaradni felületesség. A tudás fejlődése sem nem a szemléletek, sem pedig az alapelv eltávolítása, hanem ezeknek belülről kifelé vagy kívülről befelé való alakítása. Böhme szemlélete mélyebbnek mutatkozik, mint Jacobi hite. Azok, akik az effélét különös, egyedi véleménynek tartják, és magába a dologba helyezik a barbárságot, éppannyira tévednek, mint azok, akik az alapelvet nem tartják fontosnak. Amazok a barbárság formáját teszik meg a dolog lényegének, emezek ellenkezőleg, a hit jelességét. (Jacobi: hitben születünk; kézfogás; kedves Mendelssohn stb., ahogy üresfejű pietisták kétrét görnyedve és szemüket forgatva megszorítják egymás kezét, anélkül hogy mondani tudnának valamit.)

47. (46)

A barbár elcsodálkozik annak hallatán, hogy az átfogó négyzete egyenlő a két befogó négyzetének összegével. Úgy véli, másképp is lehetne, főként az értelemről fél, s megmarad a szemléletben. Az ész értelem nélkül semmi, az értelem ész nélkül valami. Az értelem nem ajándékozható.

48. (47)

Örök, szent, abszolút, végtelen: e szavak fölemelik, hevítik, indulatba hozzák azt, aki valamiképp érzi őket. Ezek hatalmak, amelyek az embert kormányozzák, ide-oda vonják, és fölötté gyakorolt uralmuk jele, hogy az ember általuk érzi magát. A görögök szemlélték ezeket az isteneket; az északi népek számára csak absztrakciókként, szavakként, tehát eszmei alakban vannak jelen. Csak a megértésük öli meg őket, mint hatalmat. Elválik tőlük. Nem marad meg az ő elemükben, hanem visszalép tőlük és átlát rajtuk — ez az érzéketlen világosság. Azok a szavak fölemelik az embert — mennyivel inkább a megismerésük! De megismerésük adja az embernek, az énnak a szabadságát, s a fölemelkedés nem más, mint az individuum kioltott indulata vagy (kioltott) érzelme.

49. (48)

Isten, miután természetté vált, kiterjeszkedvén alakzatainak pompájában és néma körforgásában, tudatára ébred expanziójának, az elvesztett pontualitásnak, s haragra gyűl. A harag — üres ponttá válás, összpontosulás. Ilyennek találja magát, lényét kiárasztva a nyughatatlan és fáradhatatlan végtelenbe, ahol nincs jelen idő, hanem zabolátlan túlhaladása a határnak, amely mindig létesül, mihelyt megszűnik. Ez a harag a határok túlhaladása révén a természet lerombolása. Az alakzatok túlhaladása ugyanakkor maga is abszolút önmagába-térés, középponttá-válás. Ebben a harag elnyeli saját képződményeit. Egész kiterjedt birodalmuknak ezen a középponton kell átmennie, csontjaik közben megörlődnek és húsuk folyékony masszává zúzódik.

Isten önmaga miatt érzett haragja saját másletében, a bukott Luciferben rögzül, aki föllázad Isten ellen, és szépsége gőgössé teszi. A természet, önnön alakja tudatában, mutogatja azt, s benne tetszeleg. De ez az önmagáért-való léte vagy tudatként-való léte nem azonos az önmagáról alkotott, mindig nyugodt képzetben való létezésével, a gondolat tehát sohasem másodlagos, üres, tétlen tér, amely tartalmát befogadja, hanem a tudat a közvetlen abszolút tevékenység. Maga a harag az, a düh föllobbanása Istenben, ami fölörülődik és fölemészti kevély pompáját. A fölemészített természet új, eszményi

alakban, árnyékbirodalomként kél föl, elvesztve előző életét; szelleme megjelenik életének halála után. Ez az új alak azonban a Gonosz legyőzése, az izzó fájdalom elviselése a középpontban, ahol megtisztulva hagyott vissza minden pelyhet a tégelyben, üledéket, mely a tiszta semmi. Szabad szellemként emelkedik föl, amely csakis a természetben látja megdicsőülését.

Az ilyen mítoszok, ilyen szemléletek a barbárság szemléletei. Az individuumot megsemmisíti e szemléletek formája, vagy itt inkább arról van szó, hogy a harag a létrejött, ismét létező abszolútum ellen irányul. Mivel az individuum itt semmi. Nem elpusztul, hanem elpusztult, és annak a szemléletnek még át kell mennie egy másik folyamaton ahhoz, hogy abszolút legyen. Ez a folyamat a tudomány, vagy annak a fölismerése, hogy az önmagát-önmagába-képzelés, Istennek ama pályafutása, magából a megismerésből jön létre; hogy a természet lényegében nem az a máslet, amiért a szellem önmaga elvesztése miatt megharagszik, hanem az önmagát mint önmagát szemlélő természet a szellem. Az individuum mint olyan maga a természet, és az isteni lény szemlélete természetes szemlélet, ha tartalma mindjárt a szellem is. Az individuum maga készíti ezt az utat önmaga fölemésztésekor, vagy a tudományban, mert ebben a szubjektum természetes lénye tönkremegy. És ez nemcsak az individuum fölemelkedése hozzá, vagy az individuum művelődése; nem pusztán nézet az ő részéről, vagy vonatkozás rá, hanem második körforgása magának az abszolútumnak, amely szellemmé válva, mint olyan, mint életrehívott totalitás, mint szellem, mint tudat bocsátkozik bele ama fájdalomba, úgyhogy a szellem mint tudat önmaga keletkezését saját magán mint megszületetten hívja létre. — Ez a vallási szemlélet általános vallás, és csak annyiban az, amennyiben tudomány. Nem a végigjárása, nem a létrehozása annak az első útnak, mint önmagába zárt szemléleti körforgásnak; hanem a tudomány a hit és szemlélete fölé emelkedik, bízik önmagában, mint szellem, s visszatér önmagához, mint szellem. Ennek a szemléletnek a kiművelése, tudományos kifejlesztése abban áll, hogy a szemlélet mindig szellem marad, a szellemet nem veszíti el, s mint ilyen, magát el nem vesztő szellem, önmaga számára mássá válik és újra megtalálja önmagát. A szemlélet minden mozzanatát, amely önmagában véve áthatolhatatlan, meghatározott alak, mely belsejét nem tárja föl, hanem egy másik cselekvő által jön létre, fejti ki hatását és szűnik meg, a tudás alakítja önmagában vett folyamattá vagy szellemi természeté.

50. (49)

A rossz reflexió félelem attól, hogy a dologban elmélyedjünk, mindig túllenni rajta és visszatérni önmagunkba. Az elemző, mint Laplace mondja, rábízta magát a számításra, s szem elől téveszti a föladatot, vagyis az áttekintést és a számítás egyes mozzanatainak függését az egésztől. Csakhogy nem egyedül az a lényeges, hogy bepillantsunk az egyesnek az egésztől való függésébe, hanem éppígy az is, hogy, az egésztől függetlenül, minden mozzanat maga az egész, és éppen ez a dologban való elmélyedés.

51. (50)

Faust túlságosan szűknek találta az emberi természet határait, és vad erővel nekifeszült, hogy túllendítse őket a valóságon. Úgy találta, hogy a nemes főt elnyomják és mellőzik, a tökfilkót és a gazembert tiszteletben részesítik. Ki akarja kutatni a morális rossznak az okát, az ember viszonyát az Örökkévalóhoz, hogy vajon ő-e az, aki az emberi nemet vezérli és ellentmondásokkal sújtja. Érthetővé akarja tenni a dolgok okát, a fizikai és a morális világ jelenségeinek titkos mozgatórugóit, s azt, aki mindent elrendezett.

Hiába! Az élet színpadára siet, ahol erény és bűn összefonódik, a rossz-ból jó, a jóból rossz származik. A szellem egyre inkább megzavarodik. Látja, mint fonja körül a szükségszerűség lánc a szabad teremtményeket, berzenkedik az ellen, hogy senki sem ura tetteinek és semmin sem tud változtatni. Hagynia kell, hogy minden járja örök pályáját, ellenben azt a hatalmat, amelyet nem lát, s amely látszólag csak gúnyt űz belőle, komor sötétség, mély-séges hallgatás burkolja. Az ember szellemének minden homályos, önmaga számára is talány.

A teológia megadja azt, amit az okoskodás megtagad: mivel bántottam meg a ti Isteneteket én, aki csupán arra törekedtem, hogy az emberi természet törvényeit a szív irányítása szerint betöltsem, a ti Isteneteket, aki az áldozatok ellenére nem segítette kívánságaitokat, nem csillapította szenvedéseiteket, akihez hiába kiált közületek az, akit sújtott? Szükségszerűség a neve a hatalmas ismeretlen erőnek. Ez minden, amit fölfogsz. Alázkodj meg, és halj meg.

Nem az istenség, hanem az emberiség az oka mindennek, mert visszaél az isteni adományokkal, rosszul használja képességeit, kishitű és rest. Az ember visszaél azzal, ami boldogulására adatott; a vallással, a kormányzással és a tudománnyal. A legboldogabb az, aki csendes nyugalomban éli napjait, távol az emberek zajos tevékenységétől, anélkül hogy tudná, hogyan kormá-

nyozzák az embereket, és anélkül hogy kutatná, miért enged Isten a szemünk láttára olyan dolgokat történni, amilyeneket naponta megélni látunk. De képes-e erre az ember? Ő határozza-e meg saját helyzetét és sorsát? Nem erőszakosan ragadja-e magával az élet forgataga? A nagy Miért visszatér.

Az ember, aki Istent már nem vádolja, saját függőségét pedig elismeri, tudni akarja, mi célból van itt. És ha nem kényszeríthet is ki semmiféle választ, mégis tudni szeretné, miért hagyta félbe őt a természet, és miért nem enged számára többet a pusztaságnál ott, ahol bizonyosságot követel. Az ember ura saját sorsának és rendeltetésének. Képes rá, hogy tevékenységével elősegítse vagy megzavarja a morális világ szép folyását, s az egész emberi nem a koldustól a királyig a morális világ építőmestere. Az ember, miként a látható világ minden dolga, csak a beléhelyezett törekvést fejti ki, azzal az egyetlen különbséggel, hogy csak őt teszi alkalmassá szabad akarata, valamint a rosszat és jót megragadó érzülete a büntetésre és a jutalmazásra. — Legyőztem a rosszra való hajlamot. Akaratom tisztasága, az érzés, hogy az ész törvényei szerint kell cselekedni, a meggyőződés, hogy nem pusztulhat el az a lény, amely értelmével segítségével munkálkodott — ez az, ami engem föl-emel. — Fáradhatatlan, merész, gyakran hasztalan küzdelme a nemes lelkű embernek azokkal a kísértetekkel, melyeket ezek az istenek nemzettek: a szív és az értelem meghasonlása; a fennkölt álmok és az állatiak, romlottak; a tiszta és emelkedett érzület, hőstettek és bűntettek; okosság és örület; erőszak és szenvedő alázatosság; az egész emberi társadalom csodáival és ostobaságaival, förtelmeivel és kiváló tulajdonságaival. — Csakhogy — ez az entuziasmus több-e mint egy rajongó álma? Igazolja-e a hideg értelem? Ha ezt az álmot kergetjük, nem üres árnyakat üldözünk-e, s ráadásul nem veszítjük-e el a lényegét? Sőt, lehetséges-e egyáltalán az ilyesfajta álmot megvalósítani, ha már egyszer ilyen a világ, ha ilyenek a jelenlegi viszonyai?

A Természet Szellem: Éljetek bennem, velem! Én veletek vagyok, és nem lehetek érthetőbb számotokra, mint amilyen vagyok! Virágzás és hervadás, fejlődés és pusztulás egymáshoz kapcsolódik. Jóindulatom elrejtje előleket a szoros kapcsolatot. Kedves gyermekeimnek a megtévesztést adtam útításként. Jutalmam az, ha boldogok vagytok. Boldogságtok gazdagon áradó forrása a szívetek. Itt keressétek, sehol másutt! Meneküljétek azoknak a tévhitétől, akik rajtam kívül keresik!

52. (51)

Szándéka és vélekedése szerint mindenki különb, mint a világ, amelyben él. Aki valóban különb, az attól különb, hogy másoknál jobban fejezi ki a világot, amelyben élünk.

53. (52)

A megszokott királyi út a filozófiában: az előszavak és recenziók olvasása azzal a céllal, hogy hozzávetőleges elképzelést nyerjünk a dologról.

54. (53)

A végső királyi út a tanulásban az önálló gondolkodás.

55. (54)

Akik oly sokat beszélnek a filozófiai rendszerek ellen, nem veszik figyelembe egy meghatározott rendszer esetében azt a körülményt, hogy az filozófia; lényeges körülmény, csakúgy mint az, hogy a tölgy: fa.

56. (55)

Kiesewetter úgy találta, hogy a süketnémáknak igen nagy hajlamuk van a rímes beszédre, és, ami csaknem hihetetlennek tűnik, rímeik nem a helyesírásra, hanem a hangzásra voltak alapozva.

57. (56)

Saját nyelvünkön beszélni, ez a műveltség egyik legfontosabb mozzanata. Egy nép önmagához tartozik. Ki az idegenszerűséggel, egészen a latin betűkig!

58. (57)

Ha valaki színre lép és valami középszerűt nyújt, mindenki üdvözli őt, s mint hozzá hasonlót dédelgeti, babusgatja: Közülünk való vagy, te sem gondold komolyan stb.

59. (58)

A publikum számára a filozófiában a vallás a fontos, tehát az, ami elveszett; nem a tudomány; ez csak másodsorban az. Az ember tudni akarja, hányadán áll, megnyugvást akar magának, ez a kor emberiségének az érdeke.

60. (59)

Többé már nem beszélnek így: széptudományok, de így viszont igen: gondolj el egy házat, mellette két fatörzset stb., ahelyett hogy így szólnának: képzeld el.

61. (60)

Többé már nem annyira a gondolatok a fontosak, hiszen van belőlük elég, jók és rosszak, szépek és merészek — hanem a fogalmak. Mivel azonban a gondolatokat önmaguk által közvetlenül kell érvényre juttatni, mint fogalmakat pedig még felfoghatóvá is kell tenni, ily módon az írásmód formája megváltozik, olyan látszatot kelt, mintha gyötrelmes erőfeszítést igényelne, ahogyan azt Platónnál és Arisztotelésznél láthatjuk.

62. (61)

A publikumra gyakorolt hatás abszolút mérce, emiatt a szubjektum alkalmasint indulatba jöhet. Ő mindent megtett; belátásával azonban a tudattalan ösztön éppenséggel szemben áll.

63. (62)

A morálhoz: A legtöbb, amit e téren tehetünk, hogy szívünk vétkét és szenvedéseit benne magában temetjük el, azaz a szívet tulajdon sírjává tesszük.

64. (63)

Az Újtestamentum csodáinál nem a csoda tartalma a fontos, hanem magának a csodának a ténye. Az, hogy ezáltal egy elszáradt kéz meggyógyul, egy fügefa kiszárad, vagy a menyegzői vendégek megmámorosodnak.

65. (64)

A foltozott harisnya jobb, mint a szakadt; nem így az öntudat.

66. (65)

Tanulni annyit jelent, hogy azt kezdjük igaznak tartani, amit mások gondoltak. De amíg ugyanennek nem járunk a végére mindjárt mint hamisnak is, addig nem ismerjük a dolgokat.

67. (66)

Mivel a vallás elveszett, a filozófiától azt követelik, hogy gondja legyen az épülésre, és a lelkeszt helyettesítse.

68. (67)

A filozófia és a közönséges tudat terminológiája közötti válaszfalat még át kell törni; azt a vonakodást, hogy a már ismert gondolkodjunk. Maradjon csak annyiban a dolog. Nem kell a filozófiát komolyan venni; ezt teszi azonban a filozófia, amikor a megszokotthoz fordul.

69. (68)

A filozófia számára nem valami jó, ha birtokában van egy tételnek és azt mondhatja: ez van vagy nincs.

70. (69)

Kantot csodálattal említik, amiért filozofálást, nem pedig filozófiát tanít; mintha valaki asztalosságot tanítana, de azt nem, hogy egy asztalt, széket, ajtót, szekrényt stb. hogyan kell megcsinálni.

71.

A természetfilozófiai eszmék — azaz valami fantasztikus és ésszerűtlen dolog. A filozófia által kiváltott izgalom csupán ingert kelt, de nem vezet semmiféle szubsztancialitáshoz.

72.

A tökéletes természetesen mindenütt csupán egy; de a művészetben különösen fontos: ne törekedjünk a szobrok kifestésére; ne vegyítsük a kórus líraiságát a szereplők dramatikusságával; ugyanígy a filozofálást sem a költői alkotással — egyáltalán meg kell vonnunk a szükséges határokat és szigorúan igazodnunk kell hozzájuk.

73.

Az ember szorong és aggódik. Amikor egy dologról, anyagról (Materie) vagy tárgyanyagról (Stoff) hallunk — akkor ezek csupán merő ideák számunkra. — Miképpen ma már senki sem veti össze Homérosz nyomán Ajaxot a számárral, éppúgy a tanulás is olyan szóvá vált, amelyet a jó társaságban már nem illik kiejteni.

74.

Csak a tudat történetéből, a fogalom által, tudhatja meg az ember, hogy mi értelme is van ezeknek az absztrakcióknak: Fichte érdeme.

75.

Platón sok filozófustól tanult, hosszasan fáradozott, utazásokat tett, nem volt teremtmény gény, sem költő zseni, hanem lassan gondolkodó elme. A zseninek Isten ezt álmában adja meg. Ezért, amit az álomban ad, az álom is marad.

76.

Keleten: a víz: az élet atyja, a felhők atyja; a méz: a győzelem atyja; a cukor: a gyógyulás atyja; a hús: a bőség atyja; a bor: a könnyű emésztés atyja; a kenyér: az irgalom atyja, az emberiség atyja; az ágy: a vágyak atyja; a citera: a játék atyja; a jó társ: a tökéletesség atyja; a sajt: az utazó atyja — stb., mindez olyan felszínes megjelölés, amelyet, mivel csupán általános-leíró jellegű, sajátos jelentésében ismét csak ismernünk kell, mint olyan jelet, amely önmagában nem érthető.

77.

A recenzensek sírásók. De ha elevent temetnek is, az mégis megmarad. Még maguknak is tanulniuk kell. Ítéletet, jellemzést mondani annyi, mint megőlni; az individuumot ábrázolni, nem pedig a tárgyat, annyit tesz, mintha az volna az eleven, nem pedig az igaz. A titkos ítélőszék bírái, a szabadkőművesek nem előzik meg az általában vett publikumot, sőt elmaradnak tőle. Ha a misztériumot föltárják, akkor csupán azzal van dolguk, amit maguk értettek bele.

78.

A kor mintha nem kedvezne a filozófiának, mivel szemmel láthatóan annyi erőfeszítésbe került még az is, hogy az érzékfölötti gondolatát megteremtse, ami pedig még csak a nyers kezdet; de ezt a gondolatot a lehető legismertebb dolgokban, pl. a gyümölcsben kell fölmutatni; nincs általában vett vallásos érzület.

79.

A Cidben így szólnak:

Kit legyőztek, nincs olyan, hogy
Jogtiprást ne hányna fel.

80.

A filozófia kormányozza a képzeteket, s ezek kormányozzák a világot. A szellem a tudat révén uralkodik a világon. A tudat az ő mindenható eszköze, s minden egyéb — a szuronyok, az ágyúk, a testi erő — csak ezután következik. De a tudat zászlaja és hadvezérének a lelke a szellem. Nem a szuronyok, nem a pénz, nem a ravaszság és a fortély uralkodnak. Ezeknek is lenniük kell, mint az órában a fogaskerekeknek, de a tudat lelke a szellem, amely az időt és az anyagot saját törvényének veti alá. Egy Iliász nem keletkezhet véletlenül, ahogyan a nagy műveket sem a szuronyok és ágyúk teremtik; a compositeur mindig a szellem.

81.

Egység és különbség — szegényesen és szánsalman hangzik pl. a Nap fenségességéhez, Kelethez és Nyugathoz viszonyítva; Kelet és Nyugat ott rejlik minden dolog mélyén. A szegényeknek viszont az Evangéliumot hirdetik, és ők meglátják az Istent.

82.

Természetfilozófia. Sok időnek kell még eltelnie addig, hogy ezen a téren föl hagyjanak minden porhintéssel. — Ezt vagy bevalljuk, vagy vakmerően és makacsul elutasítjuk. — Az abszolútum: éjszaka minden tehén fekete. — Az abszolút megismerés egy nagy söprű, amely mindent kisöpör, qui fait la maison nette.

83.

Unterwalden: pásztorélet. Nincs előrelépés a szellemi fejlődésben. A lustaságra való hajlamot táplálják. A hitoktatók a néptől függnek, ő választja őket és közben tartja megélhetésüket. Ez a függőség intrikusokat farag belőlük. Hízelegnek a műveletlen tömegnek, kifürkészik a családi titkokat, pártokat támogatnak, és uralmuk alatt tartják a népgyűlések hangulatát. De ezt a hatalmat nem arra használják föl, hogy a tudatlan és korlátolt embereknek valami olyasmit ajánljanak, ami a megszokottól eltér. Nincsenek hasznos tanintézmények, csak a durvaság, elvadultság. A gazdag családoknak

érdekében áll ennek az elvadultságnak a fönntartása, hogy megőrizhessék befolyásukat és tisztségeiket. — A műveletlen tömeg szabadsága szegénységhez és csüggedtséghez vezet. A templomokban koldusokat, az utakon zarándokokat, a síroknál térdeplőket látunk. Emellett szembeszökő az erkölcsök romlása, az irigyelt gazdagok vesztességén érzett káröröm és rágalmazás, az esküszegés és a hálátlanság, a nagy szegénység ellenére a rossz gazdálkodás és tékozlás; kicsinyes, nyomorúságos haszonlesés. Miközben hanyatlik a földművelés, pusztulnak az erdőségek, hiányzik a műgond, nő a fényűzés.

84.

Cid:

Asszonyoknak titka mindig
Hatalom a férfiszíven.
Titkuk bennük rejtve mélyen,
Úgy hiszem, Urunk az Isten,
Kifürkészni Ő se tudja.
Hogyha eljön az ítélet,
S felfed majdan minden vétket,
Isten asszonyszívet rostál,
S mindet vétkesnek találja,
S ártatlannak ugyanakkor:
Oly talányos a szívük.

85.

Luzernben betiltották a 18 hüvelyknél szélesebb kerek kalapok viselését, mint a közrendre káros fényűzést!

86.

A filozofálásban nincs helye a képzeteknek. Itt-ott fölbukkan egy kép, s az emberek ehhez ragaszkodnak. A tabula rasa kifejezést Arisztotelész alkalomlag szükségből használta. Ennyi az, amit mindenki ismer Arisztotelészből. Ez a kép azonban nem fejezi ki a lélekről alkotott fogalmának lényegét.

87.

Ludentől Hugo Grotius története, 231: Akkor elterjesztették a hírt, hogy a király (Gusztáv Adolf a lützeni csata után) még él; jó oka volt rá, hogy halálhírét elterjessze. Ezek a homines acuti, mondja Grotius, nos velut crassos, qui mortuum mortuum credimus, irrident. Hoc est Germaniae acumen.

— Éppúgy, ha a filozófus egy államról vagy ehhez hasonló dologról kimondja azt az ítéletet, hogy az halott — ez annyit jelent, hogy az még él, a Birodalmi Gyűlés stb. Hoc est Germaniae acumen!

88.

Az istenséget a műalkotásban tisztelik, a rosszban éppúgy, mint a kiválóban. A gyülekezetet áthatja az istenség előtti borzongás, az egyed megsemmisülése. De csakhamar föllélegzik, körbepillant az eleven lényeken, föltámad benne az életérzés. Fölismerik egymásról, hogy élnek, szólnak egymáshoz, megragadják egymás kezét, érzik egymást, és mozgásba, táncba lendülnek. Az ujjongásnak harmóniává, a képek és gondolatok sokféleségévé kell átalakulnia. A mérték az ütem révén visszaszorítja a szubjektívat, az önkényeset. Az individuumok az objektív egység tagjaivá válnak. Ez az egység, miként Cybele, a nagy istenanya, veri a dobot, máskor viszont csöndes tudattalan erőként fejti ki hatását. Így élvezi az istenség önmagát, és az ember azonosítja magát vele. Ezt az élvezetet az istenség megevésében ugorják át, de ez már mélyen kifejezi a végtelen fájdalmat, a legbensőbbnek a teljes megtörését. Isten fölláldozza magát, átadja magát a pusztulásnak. Isten maga meghalt; az istentől való tökéletes elhagyatottság legteljesebb kétségbeesése.

89. (70)

A Szent Iván-napi tűz örömet csupán meg kellett szervezni. Minden hegyen sok tüzet gyújtottak. Az első tűz által kiváltott öröm ez, és mi más az effajta öröm, amelyet az élő elem ébreszt, ha nem vallásos érzés? Az örömet ugyanis maga a tűz váltja ki, mint elem. Ennek az örömnek tisztelnie kell önmagát, tudatos rendbe kell illeszkednie, törvényessé kell válnia. Ezt az örömet csupán komolyan kell venni, és máris istentisztelet lesz. De nem veszik komolyan. Az ember, a fájdalom vallásában, megveti saját örömeit, elutasítja öröme tudatát. — Másként volt a görögöknél, akik magát az evést is istentiszteletté avatták, azaz tudatosan és szándékosan élvezték. Nálunk az unalom otthonos. A társaság szégyelli az evést. Nincsenek komolyabb emberek, mint a görögök, nincsenek vidámabbak sem.

90. (71)

Az alsóbb néposztály kitaszította valaha az egyik-másik családtagot mint bűnbakot — rájuk hárult a nélkülözés, a vezeklés és az önmaguktól való elidegenülés terhe egészen a tébolyodottságig, a nép maga pedig megmenekedett,

és az áldozat árán vásárolta meg magának a kiengesztelést. Most azonban önmagára vette a vezeklést.

91. (72)

Könnyebben viselni, ha tízmilliót erőszakkal elvesznek tőle, ha arcul köpik, lábbal tapodják, mintsem egymilliót önként odaadni, önként egy sebet vállalni, amikor sebeket osztogatnak: ez a német nemzet hajlama. Tizedannyi pénzzel és természetbeli javakkal, a szenvedések ezredrészeivel, megtakarítva az egetverő szegényt, amelybe az elmúlt háború a németeknek került, a veszteségek kilenc tizedével a szenvedések kilencszázkilencvenkilenc ezredrészét elháríthatták volna, és szegény helyett megbecsülést vívhattak volna ki maguknak. De a németeknek szükségük van arra az elégtételre, hogy semlegesek maradjanak, azaz mindkét féltől inkább elhatárolják magukat, mintsem hogy az egyik félhez csatlakozzanak. Megvan azonban az az elégtételük, hogy magukra maradnak. Európa kvéker-nemzete ők. Jólelkőségükben eltűrik, hogy mindent elvegyenek tőlük, még a kabátjukat is, sőt az ujjasukat is odaadják, nehogy görbén nézzenek rájuk. Ha pedig az egyik oldalról, a hadviselő hatalmak egyikétől pofont kapnak, akkor úgy helyezkednek el, hogy föltétlenül kapjanak a másiktól is. Ahogyan Tertullianus a keresztényeket leírja.

92. (73)

Egy dolog mikéntjén annak fajtáját értjük. Négy láb fából, egy deszka rajta: egy szék mikéntje, azaz éppen a szék.

93. (74)

Az uzsora elleni törvények szükségessége. Mivel az egyes ember nem tudja, milyen alkalmakkor és mely egyénektől kaphat pénzt, ez ritkábbnak tűnik, mint ahogy a valóságban van. Az államnak ezzel szemben tudomással kell bírnia róla, hogy milyen a pénz ritkasága vagy tömege. A kamatok államilag megállapított mértéke ellensúlyozza azt a hatást, amely ahhoz a zavart okozó vélekedéshez vezetne, hogy a pénz ritkább a kelleténél, ami viszont a kamatok emelkedését idézné elő. Továbbá, ahogy a gabonaárakra a háború és béke minden híresztelése, a jégeső stb. befolyást gyakorol, úgy a pénz esetében is fölléphet ugyanez az ingadozás. Ez a változékonyság veri föl az árat, mert a remény, hogy magasabb vagy legalábbis nem alacsonyabb áron történik az eladás, erősebb, mint az ellenkezőjétől való félelem, s amaz jobban ösztönzi a visszatartást, mint emez az eladást. Ezért szükségesek a kenyérre, húsrá stb. vonatkozó árszabások.

94.

Kuridié alokhoz — hogy ez az asszony ne merüljön ki a túlságosan gyakori szülésekben — rabszolganőket tartanak. — Általában véve a vágy tartósságának egyenlőtlensége és a férfiúi képesség az asszony vonzerejéhez, termékenységéhez és egészségéhez viszonyítva, az európaiaknál a házasság szentségének föltételei közt, olyan meg-nem-felelést eredményez, amely szüntelen néma küzdelmet, belső viszályt és kicsapongást tart fenn egy népben.

95. (75)

Nincs még egy olyan ország, mint Németország, ahol minden ötletet tüstént valami általánossá tesznek, a nap bálványává fejlesztenek és a sarlatánságig túlhajtanak, úgyhogy éppoly gyorsan el is felejtik, s így veszendőbe megy a gyümölcs, amelyet hozna, ha saját határai között maradna. Ezzel ugyanis saját mértékének megfelelően ismernék el, és annyira becsülnék és oly módon használnák, ahogyan megilleti, mivel egyébként, azzal egyidejűleg, hogy méltánytalanul fölfújják, teljesen össze is zsugorodik, és, mint mondtuk, feledésbe merül.

96. (76)

A délnémetek jámboran utánnyomásokat készítenek. Az északnémetek egymást kivonatolják és ugyanazt ismétlik; kompendiumok, egy fejezet korábban vagy később; még elegáns újságok is.

97. (77)

Nagyon jól emlékszem, milyen hosszú ideig forgolódtam a tudományokban, miközben őszintén azt gondoltam, hogy ami mindebből közismert, az még nem minden. Az ügy szolgálatára hangoztatott szólamok arra a következtetésre készítettek, hogy a lényeg még a háttérben rejtőzik, s mindenki többel is elő tudna hozakodni annál, amit kimond, tudniillik a szellemmel és az okokkal. Miután hosszú ideig hiába kerestem, hogy hol található az, amiről mindig beszélnek és aminek a nevében mindig cselekednek, mintha ez lenne a legközismertebb dolog és a legmindennaposabb gyakorlat, miután tehát az igazat, s ennek igazolását nem tudtam megtalálni, arra jutottam, hogy valójában nincs benne semmi egyéb, mint amit jól értettem, s ezen felül csak a bizakodás hangja, az önkény és az elbizakodottság.

98. (78)

A valódi természetismeret egy barátja azt javasolja, hogy a széltében ismert dr. Gall urat, aki legnagyobb csodálatunkra már tartott egy kurzust, kérjék föl, hogy még egyet tartson, mivel előadásából kiviláglott, hogy tudása kimeríthetetlen és még mindig tud új dolgokat mesélni nekünk. Előzetesen ő már késznek mutatkozott erre, és azt ígérte, hogy újabb előadásokon saját koponyaúr-tanát (Schädelleere) még mélyebben föl fogja tárni. Nevezetesen a következőket fogja tenni:

1. Az agy bemutatása céljából kibontja redőzetlen agykérgét; a kalapos urak számára köténykén, a hölgyek számára nadrágon;
2. Megmutatja az idegek eredetét a farkcsonttól;
3. Számos új érzéket mutat föl, a hölgyeknél a táncérzéken kívül a varrási és főzési érzéket is; a falusi legényeknél a cséphadaró érzéket; másoknál viszont a sarlatán érzéket, mindezt gondolkodás nélkül mutatja föl;
4. Bevonja Barbara Sprüssbeint, az árvaházi fésülőasszonyt, aki a koponyával való ügyes bánásmódjával és tapasztalataival támogatni fogja dr. Gall urat.

99. (79)

Az egyik értelmezi a korszakot, a másik ráérez szonettekben, fölneveli, tükrözi, fölnéz rá, imádkozik hozzá. A korszak mindenki számára az a truncus ficulnus, amelynek egészéből mindegyikük Merkurt akar előállítani; de az ördög titokban elragadja tőle a truncust, vagy hogy egy másik hasonlathoz folyamodjunk, a Montblanc gránitját, s csak egy szilánkokskát vagy szemcsét hagy neki, úgyhogy az ember, ha saját kész művét immár napvilágnál veszi szemügyre, csupán egy átkozottul kicsi Merkurkát talál, s nem tudja eléggé ócsárolni a kor és az ördög hitványságát, aki csupán ilyen kenyérmorzsákat hagyott néki, úgyhogy egész sereg korszakocskák vesz körül bennünket, amelyeket mindenki másként ír le: Salzmann-, Campe-, tehénhimlő-korszakocskák — ezt kell megtisztítani, hogy áttetszően tiszta éterré legyen, amelyből szabadon bontakoznak ki a csillagalakzatok, középpütt a Nap örök szépségével.

A BERLINI KORSZAKBÓL

1.

Egy nagy ember arra ítéli az embereket, hogy őt magyarázzák.

2.

Az orosz nők panaszkodnak: ha a férjük nem veri őket, nem szereti őket. Ez a világtörténelem.

3.

Göthe egész életében a szerelmet tette poétikussá; gényusa e prózára tékozolva — Werthere; a szerelem poézisét a keletiekből ismerte meg — Di-vánja.

4.

Föladni (Aufgeben), éppúgy mint megszüntetni (aufheben) kettős értelmű:

1. föladni — valamit elveszettnek, megsemmisítettnek tekinteni; 2. föladni — épp ezzel azonban egyúttal problémává tenni, amelynek a tartalma nem semmisült meg, hanem meg van mentve, s elhibázottságát, bonyodalmát meg kell oldani.

5.

Ha az ember egyszer odáig jutott, hogy semmit sem akar jobban tudni, mint mások, azaz hogy számára teljesen közömbös, hogy a többiek valamit rosszul csináltak, s csak az érdekli, mi az, amit helyesen cselekedtek: akkor következik be számára a béke és az életigenlés.

6.

A filozófia egyoldalúságáról beszélni kedvelt fecsegés, amit a leggyakrabban hallunk, és ez a minősítés egyfajta talizmánnak számít, amely egyszer s mindenkorra minden filozófia ellen, annak minden elvárása stb. ellen segítséget nyújt; abszolút vértet, amelyről a filozófia pretenziója, ha nem is a jártasság, de a külső tisztelet tekintetében elsiklik. A filozófia egyoldalú, mivel különös, s azért különös, mert meghatározott — vagy voltaképpen helyesebben, mivel van még más, tőle eltérő filozófia is. — Mit kell tehát tennünk, hogy ne essünk ilyen egyoldalúságba? Az okosság azt írja elő, hogy ne csak egyetlen, hanem különböző filozófiákkal ismerkedjünk meg, csupán ilyen módon kerül az ember abba a helyzetbe, hogy előbb választani tud-

jon, s ezáltal öntevékeny és önálló legyen. Nem okos dolog-e ez, nem a prózai értelem-e az, amely egy ilyen elővigyázatos és körültekintő viselkedést prózaian, higgadtan kifundált, s közben pompásan, kiválóan érzi magát?

Ez a viselkedés még sincs balszerencse nélkül; miután ugyanis a józan-ság, hogy az egyoldalúságtól megmenekedjék, választásra határozta el magát, az, amit választott, ismét csak egy meghatározott, különös filozófia -- mi-vel közvetlenül különbözik azoktól, amelyek közül kiválasztották, vagy ame-lyekkel szemben önmagából létrehozott valamit, amit filozófiának nevez. — Ez a prózai értelem, azáltal, hogy az egyoldalúságot kerülni akarja, maga is egyoldalúságba esik, s okossága nemcsak a segítségére nem volt, hanem éppen arra a tévútra vezette, amelyet el akart kerülni. Kant ismerte a wolffi és a hume-i filozófiát, s velük ellentétben saját filozófiát alkotott — tehát egyoldalút stb.

Csupán egyetlen út van, hogy az egyoldalúságot, melytől félünk, elkerül-jük — nevezetesen az, ha föl hagyunk a filozófiával, mivel mindegyik egyol-dalú. Az értelem ekkor még attól is tartózkodik, hogy válasszon, hogy dönt-sön. Ezzel a filozófiával rendelkezni, sőt még azt is tudni, hogy a filozó-fiával nincs mit kezdeni, egyikkel sem, ez az a negatívum, üresség, amelytől nem lehet elvitatni, hogy mentes az egyoldalúságtól, ti. bármiféle tartalom egyoldalúságától. Éppen ezzel azonban ismét csak egy másik egyoldalúság je-lentkezik, mert hiszen a tudatlanság újra csak egy oldal, valami különös, mivel egy másik, különös dolog áll vele szemben, nevezetesen az ismeret és tudomány. Valójában ilyen módon az értelem a maga józanságával egyetemben csupán abszurditásának hegyéről ostobaságának szakadékába hullott. Ó, te boldog Sancho Pansa, ki az, aki a Don Quijotét olvasva ne lelt volna örömet benned?

7.

Vannak olyanok, akik a keresztény misztériumok spekulatív ismeretét azért gyűlölik, mert így elveszítik a tudatlanság érdemét. Az igazi hit el-fogulatlan, akár megfelel neki az ész, akár nem, az észre való tekintet és vonatkozás nélkül is fönnáll; a polemikus hit azonban az ész ellenére akar hinni.

8.

Carissimi zenekompozícióját, a hic, haec, hocot, énekhangra, remeknek mondják. A zene értelmetlenségének a jele, ha szükség van arra, hogy valaki megfesse a zenét, vagy költeményt írjon róla!

9.

Krisztust, az embert, elképzelve egészen más talánnyal állunk szemben, mint az egyiptomi talány esetében. Itt az állati test, amelyből emberarc tör elő — ott pedig az emberi test, amelyből Isten tör elő.

10.

Az 1764-es esztendőben Danzigban új énekeskönyvet állítottak össze. Gellerttől csak két dal került bele, éspedig, ahogyan a lelkészi testület az ügyben kifejezte magát, azért, mivel ő "komédiaköltő is" volt.

11.

Securi adversus Deos, mondta Tacitus a rómaiak ellen a németekről — a babonás rómaiak ellen. Febris, Pestis, valamint Cloacina voltak az isteneik. — Ettől nem esik messze az ördög. Ha ezeket a pusztán fizikai ördöglényeket a szellemibe emeljük, megkapjuk az ördögöt.

12.

Élete és nézetei — így hangzott a jó hajdani cím, mert az emberek közül némelyiknek van élete, de nincsenek nézetei; másoknak csak nézeteik vannak, de nincs életük; végül vannak olyanok, akik birtokában vannak mindkettőnek, életnek és nézeteknek. Az utóbbiak a ritkábbak; aztán az először említettek következnek; a leggyakoribbak, mint mindig, a középen lévők.

13.

Preussische Staatszeitung 1819, 52. szám, június 29: "A közkiadások azoknál a népeknél a legnagyobbak, amelyek a legrégebben és a legteljesebben vettek részt az adózásban." — "A vállalkozó szellemű régensek merész tervei velük együtt öregszenek és halnak meg; de a nemzetek föltámadt büszkesége, az anyatejjel magukba szívott bizalom népük erejében, az öröklött rögeszme, hogy a hatalom adja meg a jogot, tovább él az ősektől az unokáig. Távol álljon tőlünk, hogy félreismerjük, milyen erőteljesen hat az egyének összességének ez a pezsgése az egésznek a szellemére, az emberi nem nevelésére; a népek saját hitüket élik: de fizetnek is érte."

Éspedig szívesen. Akik saját hitetlenségüket élik, azoknak is fizetniök kell érte.

14.

A latin nyelvet egykor két fő szempont alapján művelték az iskolákban: 1. az írók, Cornelius Nepos, Curtius, J. Caesar, Cicero, Tacitus, Horatius stb. szelleme és tartalma. Az egyik fő dolog az ifjúsághoz illő tartalom; nemes, egyszerű, szilárd érzések és cselekedetek, az erkölcsiség, az állami élet alapelvei naiv közelségükben és általánosságukban bemutatva; 2. mint olyan nyelvet, amely a grammatika általános szabályaihoz igazodik. A szabály, a különös szubszumálása az általános alá. A latin nyelv e tekintetben fölényben van a göröggel szemben; szilárd szabályok, plastikus, lapidáris; a mondatok és körmondatok egyszerű építménye; az engedelmesség és a jogi eljárás szelleme; szilárd szabályok és ezeknek megfelelő cselekvés, kivételek, önkényeskedések, kifogások stb. nélkül. E szabályok szerint kellett a tanulóknak dolgozatait elkészítenie, nem pedig aszerint, hogy egy alakot, ragozást, szerkezetet stb. eltalált-e. A latin nyelv tanulmányozásának finomítása, kiváltképp a hollandiak és az angolok által (Drakenborch és Ruhnkenius arról vitatkoztak, vajon helyesek-e ezek a kifejezések: simulac ego, perinde ac ego, s végül a simul atque ego kifejezés bizonyult helyesnek, és ennek megfelelően kellett mindenütt a javítást végrehajtani — és egy csomó ilyenféle finomság, azaz különösség) a latin nyelvű tanulmányok természetét mint a fegyelemre való nevelés eszközét merőben megváltoztatta.

15.

A mai nemesség rendszerint éppen nem a régi, szabad fölbirtokosoktól származik, ellenkezőleg, a legtöbb esetben a császári, királyi, hercegi hűbéresektől. Sőt, a szabad földbirtokosoknak maguknak is hűbéresekké kell válniuk, ha meg akarnak őrizni némi jelentőséget, és nem akarnak teljesen elnyomottakká válni.

16.

Vis à vis nemesség, az udvarok magnifique magatartást tanúsítottak, a nemességet maguk köré gyűjtötték és ruinálták. — Mármost vis à vis a bankárok gazdagsága, az udvarok (a fejedelmek ruházata stb.) egyszerűvé váltak, mivel a ruházatot, a női díszeket, a lakást, a fête-eket tekintve a gazdagság nyomban utánozni tudja őket. — E gazdagsággal szemben minden udvar — meglehet — merev, csupa etikett. Ezt kinevetik, és az udvaroncokat mint szolgálkat olyan cicomának tekintik, qui s'avilissent, en y mettant un prix.

17.

A világtörténelemben e fölosztás érvényes, miként a görögöknél: görögök és barbárok.

18.

Canova azt a templomot, amelyet szülővárosában épített, Istennek akarta szentelni. Ezt nem engedélyezték. -- Brahmának nem volt temploma Indiában. A protestáns templomokat imaházaknak nevezik a katolikus országokban. Dél-Németországban ez az elnevezés járja: istenháza.

19.

A korporációk, kollégiumok sokkal ellenállóbbak a bajban, mint az individuumok: a kollegiális alkotmány és a személyes felelősség különbsége. Amennyire az utóbbi energikusabb lehet, különösen kezdetben, annyira el is tompul az ereje. Az individuumnak úgy kell kormányoznia, mint egy nemesembernek, mint egy önálló, önmagán nyugvó személyiségnek. De az individuum, mint pusztán különös, sokrétű függőségben áll — ez is, az is ártani tud neki, most vagy a jövőben. A baj mint személyes individuális ügy jelenik meg, s valóban több vagy kevesebb véletlenszerű elem rejlik benne.

20.

Walter Scott mondja "Napóleon életé"-ben a francia forradalom okairól és céljáról: "Az ég Franciaország és Európa bűneinek megbüntetésére, az emberi nem nagy okulására, olyan emberek kezébe adta a hatalmat és erőt, akik csupán bosszújának és titkos szándékainak eszközei voltak." — Hogyan? Ha Franciaország és Európa bűnei oly nagyok voltak, hogy az igazságos Isten a legszörnyűbb büntetést rótt ki e világrészre, akkor a forradalom szükségszerű volt, s nem új büntetett, hanem csupán a régi büntettek igazságos megbüntetése — főnnéházó frázisok, amelyeket nem nézhetnénk el egy kapucinusnak sem, aki saját tudatlanságát akarja megszépíteni. — "Európa legszellemesebb népe", mondja, I. köt. 47. o., "hagyta magát a legotrombább illúzióktól és legkárosabb alapelvektől elcsábítani". Sekélyes elme.

(Fordította **Redl Károly**)

JEGYZETEK

(Redl Károly)

Hegelnek a jénai korszakból (1801—1807) származó, föltehetően az 1803—1806 közötti időszakban keletkezett aforizmáit Karl Rosenkranz hagyományozása alapján ismerjük, aki Hegel-életrajzában (Hegels Leben, Berlin 1844, 537—555. o.), a berlini korszakból (1818—1831) származó aforizmákkal együtt (uo. 555—560. o.) kiadta őket. A berlini aforizmak kézírata (cédulákon) fönnmarradt, s most a Harvard egyetemen őrzött Hegel-anyagban található; az a Rosenkranz által "Wastebook"-nak nevezett (vö. uo. 198. o.) jegyzetkönyv azonban, amely egyebek közt a jénai aforizmakat tartalmazta, nyomtalanul elveszett.

A jénai aforizmak szövegét 1936-ban, Rosenkranz említett Hegel-életrajza nyomán, lényegében változatlanul újra kiadta J. Hoffmeister, aki az addig számozatlan aforizmakat számozással látta el (Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. v. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, 353—357. o.; 2., változatlan kiadás: Frommann—Holzboog Verlag, Stuttgart—Bad-Cannstatt 1974).

Időközben kiderült azonban, hogy a jénai aforizmak anyaga nem teljes. Rosenkranz ugyanis, amint arra Friedhelm Nicolin 1967-ben rámutatott, már a Hegel-életrajz megírása előtt közölte a jénai aforizmakat a Königsberger Literatur-Blatt 1842-es számaiban (május 4—július 27) folytatásokban, s ez az anyag tartalmaz olyan aforizmakat vagy "kritikai xéniákat" is — Rosenkranz így is nevezte őket —, amelyek a Hegel-életrajzból valamilyen okból hiányoznak. Nicolin ezeket az aforizmakat közzétette, és eredeti sorrendjüket is megállapította. (F. Nicolin: "Unbekannte Aphorismen Hegels aus der Jenaer Periode", Hegel-Studien, Bd. 4, Bonn 1967, 9—19. o.) A jelen fordítás számozása ezt az eredeti sorrendet mutatja be, s ezért eltér a Hoffmeister-féle számozástól, melyre azonban a zárójelbe tett számokkal mégis utal.

Ezúttal tehát Hegel fönnmarradt jénai és berlini aforizmáinak teljes gyűjteményét kapja kézhez magyar nyelven a hazai olvasóközönség. Az aforizmak értelmezése, a hegeli életműbe való beillesztése — Wilhelm Dilthey és Lukács György idevágó megjegyzései ellenére — még megoldásra váró föladat. Ennek a föladatnak a megoldását a magam részéről ezúttal oly módon kívántam elősegíteni, hogy a Jegyzetekben — a tárgyi tudnivalókon kívül — utaltam azokra a megfelelésekre és párhuzamokra is, amelyek Hegel különböző időpontokban írt művei és az aforizmak között esetenként megállapíthatók — természetesen a teljesség igénye nélkül. Annyi máris bizonyosnak látszik, hogy

Hegel az alkalmilag följegyzett gondolatokat igyekezett különböző munkáiban hasznosítani, úgyhogy az aforizmák valójában a filozófus gondolati műhelyébe nyújtanak bepillantást.

Hegel aforizmáinak jelen fordítása tehát a következő szövegkiadásokon alapul: (1) Karl Rosenkranz: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben, Berlin 1844, 537—560. o. ("Aphorismen aus der Jenenser and Berliner Periode"); (2) Friedhelm Nicolai: "Unbekannte Aphorismen Hegels aus der Jenaer Periode", Hegel-Studien, Band 4, Bonn 1967, 9—19. o. ("Aus Hegels Wastebook", 12—16. o.); (3) Dokumente zu Hegels Entwicklung, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Frommann—Holzboog Verlag, Stuttgart—Band—Cannstatt 1974; 2. unveränderte Auflage ("Aphorismen aus der Jenenser Zeit", 353—375. o.) — Figyelembe vettem továbbá a jénai és berlini korszak aforizmáinak V. A. Rubintól származó orosz nyelvű fordítását: Georg Vil'gel'm Fridrih Gegel': Rabotü raznüh let v dvuh tomah, tom 2, Izdatel'stvo szocial'no — ekonomiceszkoy literaturü, "Müszl'", Moszkva 1971, 530—562. o.

Nem mulaszthatom el az alkalmat, hogy köszönetet ne mondjak Neményi Rózának e fordítás létrejöttében nyújtott segítségéért. Tartozom annak megemlékezésével is, hogy az aforizmák fordításában fölhasználtam Révai Gábor egyik-másik megoldását, amelyet ő Lukács György: "A fiatal Hegel" című művének magyar fordításában alkalmazott.

A jegyzetek számozása az aforizmák sorszáma utal.

AFORIZMÁK A JÉNAI KORSZAKBÓL

1: Böttger: föltehetően Böttiger (Bötticher), Karl August (1760—1835) német pedagógus, régész, filológus, gimnáziumi igazgató Weimarban, később az antik múzeumok főigazgatója Drezdában. Kapcsolatban állt Herderrel, Goethével, Schillerrel, Wielanddal, s a korabeli irodalmi és művészi körökkel. Antik régiség-tani, művészettörténeti és mitológiai tárgyú munkák szerzője. Vö. Hegel: Esztétikai előadások, II. köt., ford. Zoltai Dénes, 2. kiad., Akadémiai Kiadó, Bp. 1980, 197. o.: "Az, hogy Bötticher körültagogatja a női istenszobrok lány márványrészeit, nem tartozik a művészi szemlélethez és műélvezethez. Mert a tapintóérzék révén a szubjektum, mint érzékileg egyedi, pusztán az érzékileg egyedire s ennek súlyosságára, keménységére, puhaságára, anyagi ellenállására vonatkozik; a műalkotás azonban nem pusztán érzéki, hanem az érzékiben megjelenő szellem."

Pauszaniász: II. századi görög író, a Periégészsiz tész Helládosz (Görögország útirajza) c. munka szerzője. Útleírása gazdag tárháza a Görögország helyrajzára, mitológiájára és műemlékeire vonatkozó ismereteknek.

2: Lokrisz: vidék Közép-Görögországban.

K. Rosenkranz már a Königsberger Literatur-Blatt 1842. június 29-i számában kénytelen volt védelmébe venni ezt az aforizmat több folyóirat támadásával, "cinikus élcelődésével" szemben. Az aforizma értelmét Rosenkranz a következőképpen magyarázta: "Hegel ezt akarja mondani: a görög fiúszerelm nem lehetett közönséges érzékiség, nem lehetett pusztán állatias pederasztia, mint például a mai törököknél. Az a tény, hogy még a haláltól sem riadtak vissza, miként az említett lokrisziak, ha nem nyertek viszonzszerelmet, nem magyarázható csupán a testi kívánsággal. Mármost tudjuk, hogy a görögök-nél tulajdonképpen csak a férfi volt igazán művelt, az asszony viszont, mint feleség, az általános műveltségből ki volt zárva, míg a hetéra önmagában véve erkölcstelen alakjában a férfival műveltségben is egy szintre nem került. Tudjuk Platón dialógusaiból és más írásokból, hogy a szerető a szeretett személyt igyekezett a műveltség tekintetében önmagával a lehető legnagyobb mértékben egyenlővé tenni. Egy ifjú, kiváltképp egy igazán szép és tehetséges ifjú kedvesének, erasztoszának lenni, ahogyan Szókratész viszonyult Alkibiadészhez, nemcsak hogy szégyenletes nem volt, hanem inkább tiszteletre méltó. Ez csak később változott meg, és az asszony egyre inkább szellemileg is fölemelkedett a férfihoz, amire a püthagoreus iskola szolgáltatta az első példákat. Addig az asszony megvetett volt, s a megvetés nemes érzületből fakadt, minthogy addig az asszony főként a férfi érzeki ösztönének a kielégítését szolgálta. Ez arra mutatott, hogy egy új isten van születőben. A kereszténység alkotta meg az érzékiség hatalmától érintetlen anya eszméjét, aki az istennel magát egynek tudó embert megszüli. A kereszténység ezáltal az asszonyt a férfival egyenlővé tette. Emancipálta az asszonyt, és ezzel természetesen megsemmisítette a fiúszerelm antik romantikáját." (Vö. Hegel-Studien Bd. 4, Bonn 1967, 19. o.)

6: Sommer, Johann (1559–1622), német író.

Participum aoristi (lat.): az aorisztosz melléknévi igeneve. Az aorisztosz, a görög igeragozás egyik formája (actio instans), a múltban beálló cselekvést fejezi ki.

7: A színes árnyékok kísérleti úton való előállításának kérdéséhez különböző fényforrások (nappali fény — gyertyafény, holdfény — gyertyafény) segítségével, vö. Hegel: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, ford. Szemere Samu, II. köt., A természet filozófiája, Akadémiai Kiadó, Bp. 1968, 250 és 262. o. E művében Hegel, mint ismeretes, a fény és a szín természetének fölfogásában Goethe színelméletét követi, s föltehetően a színes árnyékokkal végzett kísérleteit is Goethe tapasztalati megfigyelé-

sei ihlették. Vö. Goethe: Szintan, Didaktikai rész, vál. Johannes Pawlik, ford. Rajnai László, Corvina Kiadó, Bp. 1983, 36. o.

9: Ulysses: Odüsszeusz görög hős római megnevezése.

Kirké: Héliosz napisten leánya, híres varázslónő, aki Odüsszeusz társait disznókká változtatta. Vö. Hegel: Esztétikai előadások, II. köt., i. k., 27. o.: "Ami továbbá az embereknek és az isteneknek más, egyébként még ismert állattá-változását illeti, ezeknek alapja nem az átváltozottaknak valamilyen közvetlen vétsége ugyan, ahogyan pl. Kirkének hatalma volt arra, hogy embereket állatokká varázsoljon; az állati állapot azonban legalábbis mint szerencsétlenség és lealacsonyítás jelenik meg, amely annak sem válik éppen becsületére, aki a maga céljaira hajtja végre az átalakítást. Kirké alárendelt, homályos istennő volt csupán, hatalma pusztá varázslatnak tűnik."

Nemeszisz: a megtorlás istennője.

Till Eulenspiegel: a XIV. században élt népi tréfacsináló, akinek kalandjait egy XVI. században igen népszerűvé vált népkönyv örökölte meg.

10: Görres, Johann Joseph von (1776–1848), német publicista, irodalomtörténész, természettudós, filozófus, politikus. Fejlődésútja a jakobinus eszméktől a nemzeti romantikáig és a katolicizmusig ível. Vö. róla Hegel megjegyzéseit Schelling természetfilozófiája kapcsán: Előadások a filozófia történetéről, III. köt., ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. 1960, 473. o.

Az említett Wagner kiléte nem tisztázott. Vagy: Wagner, Heinrich Leopold (1747–1779), a "Sturm und Drang" költője (így azonosítja a Georg Lukács: Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft, Aufbau-Verlag, Berlin 1954, névmutatója); vagy: Wagner, Johann Martin (1773–1858), német szobrász és műtörténész, a Bericht über die äginetischen Bildwerke szerzője, akiről Hegel megemlékezik az esztétikai előadásaiban (vö. Esztétikai előadások, II. köt., i. k., 352–353. o.) (így azonosítják a G. V. F. Hegel: Rabotü raznüh let v dvuh tomah. t. 2, "Müszl", Moszkva 1971. c. kiadásban az aforizmák jegyzeteinek készítői, A. Ogurcov és A. Gulüga). Görres munkáiban szerepel Wagner, Ernst (1769–1812) német regényíró neve is. — Nyilvánvaló azonban, hogy arról a Wagnerről van szó, akiről K. Rosenkranz említi Hegel-életrajzában, hogy a "Wastebook"-ban Hegel kivetőket készített filozófiai irataiból ("Die Auszüge aus philosophischen Schriften betreffen vornämlich Eschenmayer, Köppen, Wagner, besonders aber Kayssler", lásd K. Rosenkranz: Hegels Leben, i. k., 198. o.). Sajnos Rosenkranz művének Remo Bodei által készített olasz fordításához (Vita di Hegel, Traduzione, introduzione e note a cura di Remo Bodei, Vallecchi, Florenz

1966) nem sikerült hozzáférnem, noha úgy tűnik (vö. Hegel-Studien, Bd. 4 (1967), 285—286. o.), hogy alapos jegyzetapparátusa e probléma tisztázásához is hozzásegítene. — Ez az aforizma mind alapgondolatában, mind pedig kifejezőmódjában szoros összefüggést mutat a Fenomenológia Előszavának két alábbi részletével: "Ez utóbbi /ti. a zsenialitás/, mint ismeretes, valamikor éppúgy elharapózott a költészetben, mint most a filozófiában; költészet helyett azonban ez a zsenialitás, ha alkotásainak egyáltalán volt értelme, útszéli prózát hozott létre, vagy ha túlment ezen, bolond beszédeket. Így most egy természetes bölcselkedés, amely a fogalom számára túl jónak és a fogalom hiánya következtében szemlélő és poétikus gondolkodásnak tartja magát, a gondolat által csak szétbomlasztott képzelőerő önkényes kombinációit hozza forgalomba — olyan alakulatokat, amelyek se hús, se hal, se költészet, se filozófia." (Hegel: A szellem fenomenológiája, ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. 1961, 43—44. o.) — "/.../ de főpapi öltözetben jár az örökévalónak, szentségesnek, végtelennek fennkölt érzése, olyan úton, amely már a közvetlen lét a centrumban, mély eredeti eszmék és magas eszmevillanások zsenialitása. Ahogyan azonban az ilyen mélység még nem nyilvánítja ki a lényeg forrását, úgy ezek a rakéták még nem az empireum. Igaz gondolatokra és tudományos belátásra csak a fogalom munkájában lehet szert tenni. Csakis a fogalom hozhatja létre a tudás általánosságát, amely sem nem a közönséges emberi értelem közönséges határozatlansága és szegényessége, hanem a művelt és teljes ismeret, sem nem annak az észképességnek rendkívüli általánossága, amelyet megront a tunyaság és zseniönihitség, hanem az immanens formájává érlelődött igazság, amely képes arra, hogy minden öntudatos ész tulajdona legyen." (I. m. 44—45. o.) — Vö. még Hegel: Előadások a filozófia történetéről, III. köt., i. k., 480. o.: "Ez az egész eljárás, amely lábrakapott a természetrajzban és természettanban, valamint az orvostudományban, olyan nyomorúságos formalizmus, olyan gondolattalan összekeverése a legközönségesebb empiriának a felületes eszmei meghatározásokkal, amilyen rossz csak volt valaha egy formalizmus. A locke-i bölcselkedés nem ilyen rossz; amaz tartalma és formája szerint nem jobb, csak még gyerekes önhiúsággal kapcsolatos. A filozófia ezáltal megvetésbe és lenézésbe süllyedt le, s ebben leginkább azok osztoznak, akik kijelentik, hogy a bölcselkedés birtokában vannak. A fogalmi felfogás komolysága, a gondolat megfontoltsága helyébe játék lép olyan gyerekes ötletekkel, amelyek mély szemléletek, magasrendű sejtelmek, sőt poézis számba mennek; s egészen a középpontban hitték magukat, amikor a felületen vannak. — 25 évvel ezelőtt /1805—1806. évi előadás/ éppígy voltunk a költészetrel: a zsenialitás a hatalmába kerítette, s a költői lel-

kesedésben éppenséggel vakon költött önmagából, mint egy pisztolyból. A termékek vagy örültségek voltak, vagy ha nem voltak örültek, hát lapos próza voltak, a tartalom túl rossz volt prózának. — Így ezekben a filozófiákban is. Ami nem egészen gondolatnélküli fecsegés volt az indifferencia pontjáról és a polaritásról, az oxigénről, a szentről, örökkévalóról stb., olyan triviális gondolatok, hogy azért lehet kételkedni, helyesen értettük-e, mert a) olyan merész szemtelenséggel adják elő őket, s ezután b) az ember azt hiszi, ilyen triviális dolgot mégsem mondanak."

12: Pater peccavi (lat.): "Vétkeztem, Atyám" — a bűnbánat formulája a katolikus gyónásban.

13: A Hegel által e talán fiktív párbeszéd formájában előadott történet a napóleoni háborúk korára, valószínűleg az 1801—1803. közötti eseményekre vonatkozik.

Birodalmi Választmány (Reichsdeputation): A francia köztársaság ellen folyó második koalíciós háború (1799—1801) befejezéseként 1801. február 9-én aláírt lunéville-i béke lényegében megerősítette a campoformiói békét (1797. okt.), melyben az osztrákok kénytelenek voltak elismerni a Rajna bal partját Franciaország határáként, s nyugaton le kellett mondaniuk Belgiumról, Itáliában pedig Lombardiáról; ez a béke egyben jelentősen megnövelte a francia befolyást a német államokra. (A lunéville-i békéről említést tesz Hegel a Németország alkotmánya c. munkájában, vö. Politische Schriften, hg. v. Gerd Irrlicht, Philosophische Studententexte, Akademie-Verlag, Berlin 1970, 41. o.) Ezt követően Regensburgban összeült a német birodalmi fejedelmek deputációs bizottsága, amely 1803. február 25-ig ülésezett, s Napóleon irányítása alatt hozott határozataival megváltoztatta a Német Birodalom szerkezetét. — E határozatokra vonatkozó célzás olvasható Hegel 1803. november 16-án kelt, Schellinghez írt levelében is (vö. i. m. 197. o.). Vö. még a Németország alkotmánya utolsó változatában (1802) a Bevezetést: "Így a francia köztársasággal folytatott háborúban Németország azt a tapasztalatot szerezte önmagáról, hogy nem állam többé, és tudatára ébredt saját politikai állapotának mind magában a háborúban, mind pedig abban a békében, amely ezt a háborút lezárta, s melynek kézzelfogható eredményei: a legszebb német államok közül néhánynak, valamint néhány millió lakosuknak az elvesztése, adósság-teher, amely délen súlyosabb, mint északon, s amely a háború nyomorát a békében is hosszú időre kitölti, és hogy még számos német állam, nem számítva a meghódítottakat, amelyek egyszersmind idegen törvények és szokások uralma alá kerültek, el fogja veszíteni legszentebb javát — önálló állami létét." (Hegel: Ifjúkori írások, vál. Márkus György, ford. Révai Gábor, Gondolat Kiadó, Bp. 1982, 197. o.)

16: Wieland, Christoph Martin (1733—1813): a fölvilágosodás korának német költője, a Deutscher Merkur című lap (1773—1810) kiadója.

17: Az aforizma politikai háttérét megvilágíthatja Hegel alábbi fejtegetése a Németország alkotmánya című korai művének (utolsó változat, 1802) Bevezetésében: "De hogy mik a háború ilyen, külső és szükségszerű jelenségben megnyilvánuló eredményeinek a belső okai, mi ezeknek az eredményeknek a szelleme, ennek megvizsgálására a béke ad alkalmat, mint ahogy méltó is a dolgot megvizsgálásra mindenki számára, aki nem engedi sodortatni magát az eseményekkel, hanem felismeri a történést és annak szükségszerű voltát, és e felismerés révén megkülönbözteti magát azoktól, akik hiúságuknál fogva csak az önkényt és a véletlent látják, és el akarják hitetni magukkal, hogy ők okosabban és szerencsésebben irányították volna azt, ami történt; a többség számára ez a felismerés csak arra való, hogy ezzel, s ami ebből következik, tudniillik az egyes dolgokról való értelmes vélekedéssel büszkélkedjék maga előtt, és nem azért, hogy a tapasztalatból megtanulja, hogyan kell egy jövőendő esetben jobban cselekedni. Hiszen nagyon kevesen vannak azok, akik e nagy események során úgy cselekednek, hogy akár az események irányítói is lehetnének; a többieknek viszont szolgálniuk kell az eseményeket, de úgy, hogy megértik őket és belátják szükségszerű voltukat. Ám a hibák tapasztalatából, amelyben a belső gyengeség és ostobaság tűr felszínre, nem egyformán tanulnak azok, akik e hibákat elkövették — ezekben inkább csak még jobban rögződik a hibás gyakorlat szokása —, és a többiek, akik felismervén a hibákat, belátásukat saját hasznukra fordítják /.../" (Ifjúkori írások, i. k., 197—198. o.)

19: Theiotész (gör.): istenség, isteni lény

aeternitas (lat.): örökkévalóság, halhatatlanság

aeternitas vestra (lat.): halhatatlanságtok

aióniosz biosz (gör.): örök élet

aióniosz (gör.): örök, örökkévaló

aión (gör.): örökkévalóság

Ptolemaioszok (vagy Lagidák): egyiptomi dinasztia, amely Nagy Sándor halála után Egyiptomban uralkodott (i. e. 323 — i. sz. 30).

Rosette-i kő: fekete bazalt kőlap háromnyelvű fölirattal (egyiptomi hieroglifa-, egyiptomi démotikus írással és ógörög nyelven), amely Napóleon egyiptomi hadjárata során került elő 1799-ben. A szövegek i. e. 198-ban keletkeztek, s egy egyiptomi papi testület hálaadását fejezték ki. V. Ptolemaiosz Epiphanész királynak (i. e. 203—181), amiért megfékezte a felső-

egyiptomi lázadásokat. A szövegeket 1822-ben fejtette meg Jean-François Champollion (1790–1832) francia tudós.

21: In omnia alia abeunt (lat.): minden másra kitérnek, v. egészen más dolgokra térnek át.

23: On s'assemble en famille, on revient aux moeurs (fr.): Az emberek a családban gyűlnek össze, visszatérnek a jó erkölcsökhöz.

24: A 24. és 25. aforizma sorrendje a Rosenkranz-féle kiadásban és a Hoffmeister-féle kiadásban különbözik: a 24. Rosenkranznál 23., Hoffmeister-nél 24.; a 25. Rosenkranznál 24., Hoffmeister-nél 23.

Karl Moor: Friedrich Schiller (1759–1805) "Haramiák" (Die Räuber, 1781) című darabjának hőse.

25: Kapaneusz: a Théba ellen küzdő "hét hős" egyike, aki azzal kérkedett, hogy a várost maga Zeusz sem képes megvédeni, s ezért Zeusz agyonsújtotta villámával.

27: A francia nyelvű szöveg értelme a következő: "Mennyi minden rejlik egy menüettben! kiáltott föl Marcel, a leghíresebb párizsi táncmester, tizennégy évvel ezelőtt, a művészete iránti lelkesedésében. A mai táncosok másként vélekednek: a tánc szellemét kell ismerni, s ezt egészen komolyan mondják."

28: A francia mondat jelentése: "A Német Birodalom olyan morális lény, amely képtelen az öntevékenységre, s olyan test, amely fölépítésénél fogva halott."

Vö. ehhez Hegel fejtegetéseit a Német Birodalom látszat-létéről a Németország alkotmánya című korai munkájában, i. k., 193–207. o.: "A Német Birodalomban a hatalmon levő általánosság, amely minden jog forrása, eltűnt, mert elszigetelte, különössé tette magát. Az általánosság ezért immár csupán mint gondolat, s nem mint valóság van jelen." (195. o.) "Németország nem állam többé." (196. o.)

29: A francia szöveg jelentése: "Remélem, Asszonyom, eléggé bízik a jóízlésünkben ahhoz, hogy ne tartsuk hízalgőnek az Ön Berlinbe érkezését. Már régóta csodálom Önt, és türelmetlenül vártam, hogy megismerkedhessem Önnel."

Staël (Staël-Holstein), Anne Louise Germaine (1766–1817): francia író-nő, irodalomteoretikus, publicista; Neckernek, XVI. Lajos pénzügyminiszterének leánya.

31: Vö. Hegel megjegyzéseit Robespierre-ről Történetfilozófiájában: "Bírói formák nélkül gyakorolja hatalmát, éppígy büntetése is csak egyszerű – a halál." (Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról, ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. 1966, 739. o., valamint 447, 629 és 708. o.) –

Lásd továbbá A szellem fenomenológiájában: "Az általános szabadság egyetlen műve s tette ezért a halál,... amely nem fog át semmit és nem intéz el semmit, mert a negálás tárgya a feltétlenül szabad személyes én teljesületlen pontja; ez tehát a leghidegebb, leglaposabb halál, amelynek nincs nagyobb jelentősége, mint egy káposztafej kettévágásának vagy egy korty víznek." (I. k., 303. o.)

33: Ora et labora! (lat.): "Imádkozzál és dolgozzál!" — "Átkozott legyen a föld és arcod verítékével edd kenyeredet!" Utalás a Biblia alábbi két versére: "Átkozott legyen a föld te miattad, fáradságos munkával élj belőle életednek minden napjaiban." "Orczád verítékével egyed a te kenyeredet /.../" (1 Mózes 3; 17, 19, Károli Gáspár ford.)

36: Gellert, Christian Fürchtegott (1715—1769): német író, a korai német fölvilágosodás kiemelkedő alakja. Erkölcsi értekezések, egyházi énekek, tanítómesék, vígjátékok és egy regény szerzője. Írásai nagy hatással voltak a korabeli német polgárság erkölcsi kultúrájára.

Hagedorn, Friedrich (1708—1754): német költő, a korai német fölvilágosodás eszmevilágának erkölcsi problematikáját didaktikus célzatú, formailag csiszolt művekben fejtette ki.

Utz (Uz), Johann Peter (1720—1796): német költő, az anakreóni irányzat követője.

Nicolai, Christoph Friedrich (1733—1811): német író, berlini könyvkiadó és könyvkereskedő, az Allgemeine Deutsche Bibliothek (1765—1791) című folyóirat kiadója. A "Sturm und Drang" irányzat íróinak heves ellenfele, a racionalista irányzat híve.

Hegel, a német fölvilágosodást jellemezve, a következőket írja: "Nicolai, Mendelssohn, Sulzer és hasonlóképpen az ízlésről és a széptudományokról bölcselkedtek; mert azt akarták, hogy a németeknek szépirodalmuk és művészetük is legyen. Ámde ezzel csak az esztétikainak végső szegényességéhez jutottak el — Lessing szegényes fecsegésnek nevezte —; mint ahogy Gellert, Weisse, Lessing költeményei egészben nem sokkal kevésbé a költészet végső szegényességébe süllyedtek. Kiváltképpen a kellemes és kellemetlen érzésekről elmélkedtek." (Hegel: Előadások a filozófia történetéről, III. köt., i. k., 376. o.)

40. Pedes eorum, qui efferent te, sunt ante januam (lat.): "Azoknak lábai, akik kivisznek téged, az ajtó előtt vannak." — Utalás az Apostolok Cselekedetei következő versére (5, 9): Ecce pedes eorum, qui sepelierunt virum tuum ad ostium et efferent te. (Íme, a küszöbön vannak azoknak lábaik, akik eltemették férjedet, és kivisznek téged"; Károli Gáspár fordítása.)

Vö. A szellem fenomenológiája Előszavának alábbi helyével: "Ha most az általános belátás általában műveltebb, kíváncsisága éberebb és ítélete gyorsabb, úgyhogy azoknak a lába, akik majd kivisznek téged, már az ajtó előtt áll, akkor ettől gyakran meg kell különböztetni azt a lassúbb hatást, amely helyesbíti az imponáló kijelentések által kikényszerített figyelmet és az elvető gáncsot, s egy résznek csak bizonyos idő múlva biztosít jelenkort, míg egy másiknak e jelenkor után már nincs utókora." (I. k., 46. o.)

41: A művelt és a barbár tudat különbségéről Hegel a következőket mondja a Jogfilozófiában (197. § és Függelék): "Elméleti műveltség. Ez nemcsak képzetek és ismeretek sokfélesége, hanem mozgékonyság és gyorsaság is a gondolkodásban és az egyik képzettől a másikhoz való átmenetelben, bonyolult és általános vonatkozások megragadása stb. — az értelem műveltsége általában és ezzel a nyelv műveltsége is." — "A barbár lusta, s abban különbözik a művelt embertől, hogy tompaságában magába merülve töpreng." (Hegel: A jog-filozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata, ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. 1971, 218—219. o.)

Wolff, Johann Christian (1679—1754): német filozófus. Hegel a következőképpen határozza meg Wolff helyét a filozófia történetében: "Közvetlenül Leibnizhez csatlakozik a wolffi filozófia; mert tulajdonképp csak rendszerezése a leibnizinek, ezért is leibnizi—wolffi filozófiának nevezik. — Wolff általában a filozófiai anyag rendszerezője. Nagy érdemeket, halhatatlan érdemeket szerzett a németek értelmi műveltsége körül; csak ő az, aki nem épp a filozófiát, de a gondolatot a gondolat formájában általános tulajdonná tette és vele helyettesítette az érzelemből, az érzéki észrevevésből és a képzeletből fakadó beszédet Németországban. /.../ Ez a filozófia általános műveltséggé lett: alapelve a határozott, értelmes gondolkodás; kiterjed a létezőnek egész körére." (Előadások a filozófia történetéből, III. köt., i. k., 337. o.)

"Ha mi hallgatunk, a kövek kiáltanak": Vö. Luk. 19, 40: "Mondom néktek, hogyha ezek elhallgatnak, a kövek fognak kiáltani." (Károli Gáspár fordítása.)

45: non ar(r)idet (lat.): nem tetszik.

46: Böhme, Jakob (1575—1624): német filozófus és teozófus. Vö. Hegel értékelését Böhméről Filozófiatörténetében, ahol egyebek közt a következőket írja: "Ez a Jakob Böhme, akit rég elfeledtek és aki pietista rajongó hírében állt, csak újabb időkben jutott újra megbecsüléshez; Leibniz tisztelte őt. A felvilágosodás nagyon szűk körre szorította közönségét; újabb időkben ismét elismerték mélységét. /.../ Ami pedig azt a nagy megbecsülést illeti,

amelyben részesítették, azt különösen szemlélés- és érzésformájának köszönheti; mert a szemléletet és a belső érzést, imádkozást és sóvárgást, a gondolatok képiességét, az allegóriákat és effélét részben a filozófia lényeges formájának tartották. De a filozófiának csak a fogalomban, a gondolkodásban lehet meg az igazsága, az abszolútum csak bennük fejezhető ki, s olyan is bennük, amilyen magánvalósága szerint. Erről az oldalról azonban Böhme teljesen barbár — olyan férfiú, akinek előadásmódja nyers, de szíve helyén van és mély." (Előadások a filozófia történetéről, III. köt., i. k., 215. o.)

Jacobi, Friedrich Heinrich (1743—1819): német író, filozófus, a müncheni tudományos akadémia elnöke. Jellemzését lásd Hegel: Előadások a filozófia történetéről, III. köt., i. k., 380—391. o., ahol Jacobinak a közvetlen tudáson alapuló filozófiájáról a következőket írja: "Ez a közvetlen tudás Is-tenre vonatkozóan az a pont, amelyet Jacobi filozófiája megállapít; Jacobi ezt is hitnek nevezi. A hit Kantnál és Jacobinál különböző jelentésű. Kantnál az ész posztulátuma, a világ és a jó közötti ellentmondás feloldásának követelménye; Jacobinál közvetlen tudás magában, s így elképzelés tárgya!" (386. o.)

Mendelssohn, Moses (1729—1786): berlini kereskedő, filozófus, Lessing egyik legközelebbi barátja, a leibnizi—wolffi filozófia népszerűsítője. Mendelssohn és Jacobi vitájáról a Spinoza-értelmezés kérdésében lásd Hegel: Előadások a filozófia történetéről, III. köt., i. k., 381—382. o.

48: Vö. Hegel fejtegetését ugyanerről a tárgyról: A szellem fenomenológiája, Előszó, i. k., 18. o.

50: Laplace, Pierre-Simon (1749—1827): francia matematikus és csillagász.

52: Vö. Hegel: A szellem fenomenológiája, Előszó: "Ha a tudományhoz vezető királyi utat tudakolná valaki, kényelmesebbet nem lehetne megadni annál, hogy bízza magát a józan észre, és hogy egyébként a korral és a filozófiával haladjon tovább, olvassa filozófiai művek bírálatait, sőt esetleg előszavait és első szakaszait; mert ez utóbbiak adják az általános alapelveket, amelyeken múlik minden, amazok pedig a történeti ismereten kívül még a megítélést is, amely, mivel megítélés, már túl is van a megítélt művön. Ezt a közönséges utat házikábtanban lehet megtenni /.../" (I. k., 44. o.)

56: Kiesewetter, Johann Gottfried Karl Christian (1766—1819): német filozófus, matematikus, logikus, Kant követője. 1803-ban pszichológiai munkát jelentetett meg Fassliche Darstellung der Erfahrungs-Seelenlehre címen.

57: Vö. Hegel fejtegetését a lutheri reformáció kapcsán a saját nyelv, az anyanyelv jelentőségéről: "/.../ megszüntették az idegen nyelven való

imádkozást és a tudományoknak az idegen nyelven való művelését. A nyelvben az ember alkotó: az ember első megnyilatkozása a nyelv; ez az alkotásnak, a létezésnek első, legegyszerűbb formája, amelyhez az ember eljut a tudatban /.../ az, hogy az ember itt önmagánál, saját tulajdonában van, saját nyelvén beszél, gondolkodik, éppúgy hozzátartozik a felszabadulás formájához. Ennek végtelen nagy fontossága van. Luther nem fejezte volna be reformációját, ha nem fordítja németre a bibliát; s e forma nélkül, hogy az ember saját nyelvén gondolkodik, a szubjektív szabadság fenn nem állhatott volna." (Előadások a filozófia történetéről, III. köt., i. k., 186—187. o.)

59: Vö. a 67. aforizmával, valamint a hozzá írt jegyzettel.

64: Hegel a csodáról a következőket mondja Történetfilozófiájában: "Krisztus istenségének hitelesítése, továbbá az ember saját szellemének tanúsága, nem a csodák; mert csak a szellem ismerheti meg a szellemet. A csodák lehetnek út a megismeréshez. A csoda azt jelenti, hogy a dolgok természetes folyása megszakad; nagyon viszonylagos azonban, mit nevezünk a természetes folyásnak, s a mágnes hatása pl. ilyen csoda. Az isteni küldetés csodája sem bizonyít semmit; mert Szókratész is a szellem új öntudatát tárta fel a közönséges gondolkodásmóddal szemben. A fő kérdés nem az isteni küldetés, hanem mit nyilatkoztatott ki és tartalmazott ez a küldetés. Maga Krisztus meg rója a farizeusokat, mert csodákat követelnek tőle, és hamis prófétákról beszél, akik mint csodatévők lépnek fel. Nem a külső történés, hanem egyedül a szellemi bensőség a döntő az egyén felszabadulása szempontjából." (Előadások a világtörténet filozófiájáról, i. k., 584. o.)

67: Vö. A szellem fenomenológiája, Előszó: "Aki csak épülést keres, aki létezésének és a gondolatnak földi változatosságát ködbe akarja burkolni, és e meghatározatlan isteniségnek meghatározatlan élvezetére vágyódik, ám lássa, hol találja meg; könnyen megtalálja maga az eszközöket, hogy a maga rajongásával találjon ki magának valamit, s aztán nagyra legyen vele. A filozófiának azonban óvakodnia kell attól, hogy épületes akarjon lenni." (I. k., 13. o.) — "/.../ mármost nem annyira annak tudását kívánja a filozófiától /ti. az öntudatos szellem a jelenlegi fokon/, hogy maga micsoda, mint inkább azt, hogy előbb újra a lét ama szubsztancialitásának és biztonságának helyreállításához jusson el általa. E szükségletnek megfelelően ne annyira a szubsztancia elzártságát tárja fel, ne emelje öntudatra a szubsztanciát — ne annyira a kaotikus tudatot a gondolat rendjéhez és a fogalom egyszerűségéhez vigye vissza, mint inkább hozza össze azt, amit a gondolat elkülönített, fojtssza el a megkülönböztető fogalmat és állítsa helyre a lényeg érzését; ne annyira belátást, mint épülést nyújtson." (I. k., 12. o.)

70: Vö. A szellem fenomenológiája, Előszó: "Valamennyi tudomány, művészet, ügyesség, kézművesség tekintetében meg vannak győződve az emberek, hogy csak úgy juthatnak azok birtokába, ha vállalják megtanulásuk és gyakorlásuk sokszoros fáradságát. A filozófia tekintetében ellenben, úgy látszik most az az előítélet uralkodik, hogy bár mindenkinek van szeme és vannak ujjai, azért még nem képes cipőt csinálni, ha kap bőrt és szerszámot — mégis mindenki közvetlenül ért a filozófiához és a filozófia megítéléséhez, mert megvan hozzá a mértéke saját természetes eszében, mintha éppúgy nem volna meg a cipő mértéke is a maga lábában. — Úgy tűnik fel, mintha a filozófia birtokát egyenesen az ismeretek és a tanulmány hiányába helyeznék, s hogy a filozófia megszűnik ott, ahol azok kezdődnek. Gyakran formális, tartalmilag üres tudásnak tartják a filozófiát /.../" (I. k., 43. o.) — Vö. még Hegel megjegyzését Jacobi kapcsán: "Azt elismerik ugyan az emberek, hogy aki nem cipész, az nem tud cipőt készíteni, noha megvan a mértéke, a láb, s keze is van. A filozófiáról ellenben a közvetlen tudásnak az a véleménye, hogy mindenki úgy, ahogy van, filozófus, ítélhet tetszése szerint, tájékozott a filozófiában." (Előadások a filozófia történetéről, III. köt., i. k., 386. o.)

73: Ajax: Aiásznak, a Trójánál küzdő görög hősnek római neve.

75: Vö. Hegelnek Jacobira, Friedrich Schlegelre és Schleiermacherre vonatkozó kritikai megjegyzését A szellem fenomenológiája Előszavában: "Ha átengedik magukat a szubsztancia féktelen forrongásának, akkor azt hiszik, hogy az öntudat beburkolása és az értelemről való lemondás révén Isten emberei, akiknek Isten alvásuk közben adja a bölcsességet; ezért van, hogy amit így csakugyan alvás közben fogannak és szülnek, álmok csupán." (I. k., 14. o.)

79: Az idézet Johann Gottfried Herder (1744—1803) "Cid" című posztumusz művéből való, amely spanyol románcokra és egy francia prózai földolgozásra épülő költői elbeszélés.

82: Vö. Hegel bíráló megjegyzését a formalizmus kapcsán A szellem fenomenológiája Előszavában: "Ennek az egyetlen tudásnak, hogy az abszolútumban minden azonos, a megkülönböztető és kiteljesült vagy kiteljesülést kereső és követelő megismeréssel való szembehelyezése — vagyis az az állítás, hogy ez az abszolútum az az éjszaka, amelyben, mint mondani szokás, minden tehát fekete, naiv megnyilatkozása a megismerés hiányának. — A formalizmus, amelyet az újabb kor filozófiája vádolt és becsmérelt, s amely benne magában újra létrejött, ha ismerik és érzik is ki-nem-elégítő-voltát, nem tűnik majd el a tudományból addig, amíg az abszolút valóság megismerése tökéle-

tesen tisztába nem jött a természetével." (I. k., 16–17. o.) — Vö. még a Schelling természetfilozófiájára és az abszolút azonosság elvére vonatkozó fejtegetéseket (Előadások a filozófia történetéről, III. köt., i. k., 467–481. o.)

qui fait la maison nette (fr.): amely tisztára söpri a házat.

83: Unterwalden: az egyik svájci őskanton.

84: Lásd a 79. aforizma jegyzetét.

86: Tabula rasa (lat.): beíratlan, elsimított (viasz) írótabla. — A léleknek az érzéki tapasztalatok lenyomatait megőrző viaszhoz való hasonlítása először Platón Theaitétosz (194 c–d) című dialógusában jelenik meg. Ennek a hasonlatnak egy újabb átértelmezett változatát Arisztotelész adja, aki A lélekről című művében (De anima III, 4, 430 a 1) a grammateion (írótabla) képet használja. Arisztotelészhez kapcsolódva és Locke-ot megelőzve, a tabula rasa kifejezést már a skolasztikus gondolkodók is használták, így pl. Albertus Magnus (De an. III, tr. 2, c 17; Opp. III a, 151 b). (Lásd erről Cl. Baeumker: "Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe", Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1908), 492–516; 22 (1909) 380.) Az újkori filozófiában ez a képletes kifejezés Locke és a szenzualisták révén vált közkeletűvé.

Vö. Hegel: Előadások a filozófia történetéről, II. köt., ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. 1959, 248–249. o.: "Az értelem passzivitása tehát itt csak a lehetőséget jelenti a valóság előtt: ez Arisztotelész nagy elve; s itt ugyanennek a fejezetnek a végén egy másik hírhedt példát hoz fel, amelyet éppolyan tévesen értelmeznek. 'Az értelem olyan, mint egy könyv, amelynek lapjaira semmi sincs valósággal írva'; ez azonban papír, de nem könyv. Az emberek figyelmen kívül hagyják Arisztotelész összes gondolatait, és csak az ilyen külsőséges hasonlatot fogják fel. Az olyan könyvet, amelyre nincs írva semmi, mindenki megértheti. Az idevágó műkifejezés az ismert tabula rasa, amely megtalálható mindenütt, ahol Arisztotelészről beszélnek: Arisztotelész állítólag azt mondta, hogy a szellem üres lap, amelyre azután csak a külső tárgyak írnak, úgyhogy tehát gondolkodása kívülről jön. Ez azonban épp az ellenkezője annak, amit Arisztotelész mond. Az ilyen véletlen hasonlatokat különösen fölkapta a gondolkodás, mintha a dolgokat fejeznék ki, ahelyett hogy a fogalomhoz tartaná magát. Ámde nem is értjük helyesen Arisztotelészt, ha a hasonlatot egész terjedelmében vesszük: épp az értelem nem dolog, és sajátja nem egy írótabla passzivitása; ő maga a tevékenység, s ez nem esik rajta kívül, mint az írótablánál. A hasonlat tehát arra szorítkozik, hogy a léleknek csak annyiban van tartalma, amennyiben valóságosan gondolkodik. Az tehát, hogy a lélek ez a megíratlan

könyv, azt jelenti: a lélek minden magánvalósága szerint, de nem önmagában ez a totalitás; ahogyan a lehetőség szerint egy könyv mindent tartalmaz, de a valóság szerint semmit, mielőtt beleírnak. A valóságos tevékenység csak az igazi; vagy 'magát az értelmet is gondolják, miként a gondolt tárgyakat. Mert abban, ami anyag nélkül való' (a szellemben), 'a gondolkodó' (a szubjektív) 'és a gondolt' (az objektív) 'ugyanaz; a szemlélő tudás és e tudás tárgya ugyanaz. Abban, ami anyagi, a gondolkodás csak a lehetőség szerint van, úgyhogy maga az értelem nem illeti meg azt; mert az értelem lehetőség anyag nélkül, de benne existál a gondolt', míg a természet az eszmét csak magánvalósága szerint tartalmazza. Azt a példát, mint kiviláglik ebből, egészen téves értelemben vették, amely éppenséggel ellentéte Arisztotelész gondolatának."

87: Luden, Heinrich (1780—1847): német történész és filozófus, professzor Jénában. 1806-ban jelent meg Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften című munkája.

Grotius, Hugo (1583—1645): németalföldi filozófus, politikus, jogtudós, a De jure belli et pacis (A háború és béke jogáról) című, magyarra is lefordított munka szerzője.

homines acuti (lat.): éles elméjű emberek

nos velut crassos, qui mortuum mortuum credimus, irrident. Hoc est Germaniae acumen (lat.): minket mint együgyűeket kinevetnek, mert úgy véljük, hogy a halott az meghalt. Ez a germán éleselméjűség.

Vö. a 28. aforizmat.

88: Hegel az istentiszteletről a Rendszertörődékben (1800. szeptember 14; lásd Ifjúkori írások, i. k., 143—144. o.) a következőket mondja: "/.../ az istentiszteletnek pedig az a lényege, hogy megszüntesse az objektív isten szemlélődő vagy gondolkodó szemléletét, vagy még inkább az élők szubjektivitásával együtt örömmé olvassza, az ének, a testi mozgások segítségével, valamiféle szubjektív megnyilvánulással, amely miként a zengő hang, szabályok által objektívan és szépen táncává válhat — a foglalatosságok sokféleségének, a felajánlások, az áldozatok elrendelésének segítségével stb. A megnyilvánulásoknak és a megnyilvánulóknak ez a tömege egyben rendet, egységet követel... Ez a teljesebb egyesítés a vallásban, a véges élet effajta felemelkedése a végtelen élethez, úgy, hogy a lehető legkevesebb véges, korlátozott, azaz tisztán szubjektív maradjon fenn..."

Cybele (Kübelé): kis-ázsiai (frígiai) eredetű istennő, akit a rómaiak magna mater deorum (nagy istenanya) néven tiszteltek. Vö. Hegel: Esztétikai előadások, I. köt., ford. Zoltai Dénes, Akadémiai Kiadó, Bp. 1980. 361. o.

91: Tertullianus, Quintus Septimius, Florens (160 körül — 220 után): afrikai latin egyházi író.

93: Hegel az "általánosság rendjéről" a Jénai reálfilozófiában ezeket mondja: "A nyilvános rend közvetlenül az általánosnak ez a beavatkozása minden egyesbe, avagy a véredények és idegpályák, amelyek átkígyóznak mindenben, éltetik és eltakarják az egészet, s az egyest visszaviszik az általánosba." — "A közvetett adóterheknek elsősorban a polgári és kereskedőrendet kell erősen terhelniük." (Ifjúkori írások, i. k., 427—428. o.)

94: Kuridié alokhosz (gör.): törvényes feleség; homéroszi kifejezés, vö. "Iliász" 13, 626 és 19, 298.

98: Gall, Franz Joseph (1758—1828): német anatómus és frenológus. Koponyatanáról lásd Hegel megjegyzéseit: A szellem fenomenológiája, i. k., 173—178. o. és A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, II. köt.: A természet filozófiája, i. k., 327. o. — Hegel a szövegben a következő szójátékot alkalmazza: Schädellehre (koponyatan) helyett a németben azonos hangzású Schädelleere (a koponya üressége) szót írja. — A fiziognomikával kapcsolatban pedig Gallról egy helyütt még a következőket mondja: "Minden szervet ebben a vonatkozásban általában kétféle szempontból kell tekinteni: pusztán fizikai szempontból és a szellemi kifejezés szempontjából. Persze itt nem járhatunk el Gall módjára, aki a szellemet pusztán koponyahellyé teszi." (Esztétikai előadások, II. köt., i. k., 288. o.)

99. truncus ficulnus (lat.): fügefatorzs; a vadfügefa (*Ficus religiosa*) a szanszkrit vallásbölcseletben az anyagi világnak és metamorfózisnak a szimbóluma; az alkimista szimbolikában a hét alapfém, köztük a higanyt, a Mercuriust is, egy közös fatörzsből mint szoláris életforrásból kinövő hét ág gyanánt is ábrázolták. Vö. Manly Palmer Hall: An encyclopedic outline of Masonic, hermetic, qabbalistic and Rosicrucian symbolic philosophy, Los Angeles 1977, XCVI. o.

Salzmann, Christian Gotthelf (1744—1811): német pedagógus, Rousseau eszméinek terjesztője.

Campe, Joachim Heinrich (1746—1818): népszerű német ifjúsági író, ugyancsak Rousseau eszméinek hirdetője.

AFORIZMÁK A BERLINI KORSZAKBÓL

2: "Ha a férj nem ver, nem kedvel" — különböző változatokban ismert orosz közmondás. Lásd pl. L. Szemjonova: Erkölcsök és szokások Nagy Péter birodalmában, Gondolat Kiadó, Bp. 1989, 7. o. Vö. még V. Dal': Poszlovicü russzkogo naroda, Moszkva 1957, 373, 743. o.

3: Goethe: Goethe, Johann Wolfgang (1749—1832): német költő "Die Leiden des jungen Werther" (magyarul: Werther szerelme és halála) (1774) és "West-östlicher Diwan" (Nyugat-keleti diván) (1814—1815) című műveiről van szó.

(Diván: a versgyűjtemény szokásos megnevezése a perzsa és arab költészetben.)

Vö. Hegel: Esztétikai előadások, I. köt., i. k., 245. o.: "A jellem tartásnélküliségének egy másik módja, különösen az újabb német alkotásokban, az érzelgősség benső gyengeségévé fejlődött, s ez az érzelgősség eléggé hosszú ideig uralkodott Németországban. A legkézenfekvőbb híres példa gyanánt megemlíthetjük Werthert, ezt a teljességgel beteges jellemet, akinek nincs ereje arra, hogy felülemelkedjék önfejlő szerelmén. Ami érdekessé teszi, az az érzelem szenvedélye és szépsége, a testvéri egyesülés a természettel a művelődés és a kedély lágysága mellett. Ez a gyengeség később még sokféle más formát vett fel, a saját személyiségnek benső tartalom nélküli szubjektivitásba való állandóan növekvő elmélyedésével. Ide számítható például Jacobi széplelkűsége Woldemárjában." — Uo. 280. o.: "Viszont magának Goethének sokkal mélyebb szellemben sikerült az, hogy Nyugat-keleti diván... című művével még szabad bensejének későbbi éveiben a Keletet belevonja mai költészetünkbe, s mai szemléletünk sajátjává tegye. Ennél az elsajátításnál tudta ugyan magáról, hogy nyugati ember s német, s így a keleti alaphangot a szituációk és viszonyok nyugati jellegzetessége szempontjából ütötte ugyan meg, ugyanakkor azonban a legteljesebb mértékben igazságot szolgáltatott mai tudatunk és saját egyénisége számára is. Ilyen módon a művésznak szabad tárgyát messzi éghajlat alól, elmúlt korokból és idegen népektől kölcsönöznie, s nagyjából és egészében a mitológiát, a mitológia történelmi alakjának erkölcsseit és intézményeit is meg szabad őriznie, ugyanakkor azonban ezeket az alakokat csak ábrázolásának kereteként használhatja fel, viszont a bensőt olyan módon kell egybehangolnia a jelen lényegi, mélyebb tudatával, amelyre mindmáig Goethe Iphigéniaja a legcsodálatraméltóbb példa." — Vö. még uo. 377. o.: "Ifjúkori mélabús költeményeivel s azok koncentrált érzésével szemben öreg korában Goethét is megragadta ez a széles, gondtalan derű, s még aggastyánként is Kelet lehelletétől megcsapva, vére költői izzásában, tele határtalan boldogsággal, az érzelmek e szabadsága felé fordult, amely még a polémiában sem veszti el a gondnélküliség szépségét. Nyugat-keleti divánjában dalai nem játékos, nem is jelentéktelen társasági bókók, hanem ilyen szabad, odaadó érzésből fakadt ékességek. Goethe maga nevezi őket 'költői gyöngyöknek' Zulejkához írt egyik dalában."

4: Az aufheben ige "megszüntetni", "megszüntetve-megőrizni", "meghaladni" értelemben a hegeli rendszer egyik központi terminusa.

8: Carissimi, Giacomo (1605—1674): olasz zeneszerző, oratóriumok és kantáták alkotója.

hic, haec, hoc (lat.): az "ez" mutató névmás hímnemű, nőnemű és semleges-nemű alakjai.

9: Vö. Hegel megjegyzését az egyiptomi művészetről: "A legfontosabb azonban az állati test kapcsolata emberi arccal. Itt az állat szellemi mozzanatát külön alakulatokban fejezik ki: ezek a sokféle alakú szfinxek, egy sor különböző alakulat, pl. oroszlántestek, amelyekből emberi arc, női vagy férfi arc tekint ki; vannak szakállas szfinxek is. Itt a szellemi az, amit egyúttal szemléltetnek; az elzárt, a szellemi, amely önmaga előtt akar megvilágosodni, kitör az állatiból. Ezek az alakok mutatják, hogy a szelleminek jelentése a megoldandó feladat, mint ahogy a rejtvény általában nem beszéd egy ismeretlenről, hanem a megfejtésére irányuló követelmény. Így az emberfejű és szélesen kiterjesztett szárnyú karvalyt is a lélek szimbólumának vették. Egyébként éppígy lehet látni a szfinxeket más állatok fejével, bika-, szamár- és sólyomfejjel az oroszlántesten. A szfinx képe a természeti állapotból kilépő embert szimbolizálja. (Előadások a világtörténet filozófiájáról, i. k., 381. o.) — Továbbá a keresztény vallás Krisztus-képéről: "Isten és az ember egységének bizonyossága Krisztusnak, az istenembernek fogalma. Az az eszme, hogy az érzéki megbékélt a gondolattal, az egyediség az Eggyel, nem jelenhetett meg csupán a római világ ama mitológiai és filozófiai képzeteinek hiányos módján, hanem tisztán és teljesen kellett megmutatkoznia, úgyhogy ezt az eszmét, oly módon szemlélik, hogy meghatározottságában az utolsó mozzanatig, az érzéki jelenvalóságig be van fejezve. Istennek tehát emberi alakban kellett megnyilatkoznia." (I. m., 582. o.)

10: Vö. a 36. jénai aforizmához írt jegyzetet.

11: Securi adversus Deos (lat.): Nem törődnek az istenekkel. Publius Cornelius Tacitus (45—56 között — 117 után) De origine, situ, moribus ac populis Germanorum (A germánok eredete, földje, szokásai és népei) című munkája (98) a német őstörténetre vonatkozó egyik legbecsesebb forrásunk. Az idézett latin kifejezés e mű 46. fejezetében található.

Febris (lat.): Láz

Pestis (lat.): Dögvész

Cloacina (lat.): Szennytisztító

14: Cornelius Nepos (i. e. 100 körül — 27 körül): római történetíró, híres hadvezérek életrajzírója.

Curtius Rufus, Quintus (I. század): római történész, megírta Nagy Sándor életrajzát.

Drakenborch, Arnold (1684—1740): a történelem professzora Utrechtben, Titus Livius fordítója.

Ruhnkenius: David Ruhnken (1723—1798) angol filológus, egy "Platón-Szó-tár" szerzőjének latinositott neve.

simulac ego (lat.): ugyanakkor én is

perinde ac ego (lat.): éppúgy mint én

simul atque ego (lat.): egyszersmind én is

16: qui s'avilissent, en y mettant un prix (fr.): amelyek elértéktelenednek, miközben jól megkérlik az árukat

18: Canova, Antonio (1757—1820): olasz szobrász; Hegel mindezzel kapcsolatban W. v. Humboldt Ueber die unter dem Namen Bhaagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata (Berlin 1826) című munkájáról írt recenziójában, a következőket mondja: "Brahmáról ugyan van olyan hagyomány, hogy egykor templomai voltak, de ezek mind elpusztultak (lásd Kreutzer Symbolik I. 575 és Guigniant I. 241), ám annál kevésbé volt temploma Brahmának. Hasonlóképpen ahogyan a nyilvános hírekben olvassuk, a mi korunkban sem engedélyezték az egyházi hatóságok a művész Canovának, aki vagyonát egy templom építésére kívánta fordítani szülővárosában Possagnóban, hogy azt Istennek szentelje." (Lásd Hegel: "Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit", in: Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe), Bd. 20, Stuttgart 1958, 3. Aufl., 122. o.) Vö. még Előadások a világtörténet filozófiájáról, i. k., 1966, 317. o.: "Ez Brahm mibenlétének legközelebbi képzelete, s megfelel annak, amit a Legfőbb Lénynek nevezünk. Ha ezt lefordítjuk a magunk gondolatmenetére, akkor Brahm a gondolatnak önmagában való tiszta egysége, a magában egyszerű isten. Neki nincsenek templomok szentelve, s nincs kultusza, sem külsőleg, sem belsőleg, mint a többi istenségnek. Olyanformán van, mint a katolicizmusban, ahol szintén minden templom egy szentnek van ajánlva. Canova a templomot, amelyet szülővárosának épített, Istennek akarta ajánlani; de nem engedték meg, egy szentnek kellett ajánlania."

20: Scott, Walter (1771—1832): angol költő és regényíró; 1827-ben írt egy Napóleon-életrajzot.

TÁJÉKOZÓDÁS

NÉMET FILOZÓFIA 1945 ÓTA*

Herbert Schnädelbach

A közelmúltban számos alkalom adott okot rá, hogy fölidézzük a második világháború négy évtizeddel ezelőtti befejeződését, mely a Német Birodalom összeomlását hozta magával, a németek számára pedig a nemzetiszocialista önkényuralom alóli fölszabadulást jelentette. Ám ha azokat a nyomokat próbál-nánk föl kutatni, amelyeket ez az esemény a német filozófia történetében ha-gyott, úgy csalódással kell nyugtáznunk: alig-alig találunk ilyeneket. Hogy Németországban összetartozik 1945 és 1933, azt von Weizsäcker államelnök 1985. május 8-án világosan leszögezte; de még ezt szem előtt tartva sem igen változik az összkép: a német filozófiára mindez, úgy tűnik, alig gyakorolt különösebb benyomást. A gondolkodás tizenkilencedik századi nagy megújítói — Schopenhauer, Feuerbach, Marx vagy Nietzsche — nem voltak ugyan a filo-zófia professzorai, s nem is aspiráltak ilyen szerepre; emiatt azonban hosz-szú ideig kívülállónak számítottak, vagyis a filozófiai gondolkodás fő árama teljességgel megmaradt az akadémiai keretek között. Ennélfogva mindaddig nem lehetett számolni azzal, hogy a hitleri hatalomátvétel megváltoztatja a fi-lozofálás módját, amíg a rendszer viszonylag zavartalanul hagyta tovább mun-kálkodni az egyetemeket, s pontosan ez volt a helyzet egészen 1944-ig, ami-kor is meghirdették a "totális háborút". Az új államhatalom leginkább érzé-kelhető behatolása a német egyetemi tanszékekre a zsidó kollégák elűldözése volt. Mindez azonban a látszat szerint csak személyeket érintett, mégpedig "faji" okokból, függetlenül szellemi vagy politikai álláspontjuktól; a struktúrák alig változtak. A német tudomány, mely mindig is lojális és ép-penséggel konzervatív volt, mindezt leggyakrabban a "hatalmi felsőség" ügy-letének tartotta, s hogy az exódushoz azután számos baloldali vagy balolda-li-liberális tudósna is csatlakoznia kellett, az a Németországban maradók többségének még kapóra is jöhetett. A krónikákban semmit sem olvashatunk né-

*Megjelent "La philosophie allemande depuis 1945" címmel az Allemagne d'aujourd'hui 100. (1987) kötetében. A magyar fordítás a német eredeti alapján készült.

met filozófusok említésre méltó tiltakozásáról, mondjuk a nácik "tisztogatási intézkedései" ellen. A német tudománynak e politika-mentességét azzal lehet mármost magyarázni, hogy egy olyan országban, ahol a felsőség ereje a demokratikus hagyományok gyöngeségével élt együtt, a kutatás és a tanítás szabadságát csak a politizálástól való tartózkodás árán lehetett biztosítani. A politikai szerep vállalása egyet jelentett a tudománytalansággal. Így érthető, hogy az a kevésszámú filozófus, aki nyíltan nemzetiszocialistának vallotta magát (Alfred Bäumler, Ernst Krieck, Alfred Rosenberg), a "céh" számára miért is tűnt kívülállónak és karrieristának, miért vált immár komolyan nem vehetővé. Martin Heidegger kiállása az új rendszer mellett már 1934-ben megszakadt, nem lépett túl az epizód-jellegre. Azok a német filozófusok egyébként, akik a "Harmadik Birodalomban" politikai elkötelezettséget vállaltak — s nem kevesen voltak ilyenek —, ezt nem "professzori" szerepkörükben tették; tudományos tevékenységükre mindez alig gyakorolt befolyást.

Tartalmilag nem Hitler, a háború és Auschwitz határozta meg az 1933 utáni német filozófiát, hanem az emigráció következményei. Ezáltal ugyanis hagyományok szakadtak meg, hogy külföldön azután még erőteljesebben hassanak tovább, s így a német filozófia meglehetősen provinciális jellegre tett szert. Elsőként a marxizmus köszönt le a színről, s ezzel mindaz, ami akár a legtávolabbi módon összefüggött Karl Marxszal vagy a szocializmussal. A pszichoanalízis "tipikusan zsidó" eszmekörként való besorolása Sigmund Freud gondolatvilágát juttatta ugyanilyen sorsra. Különösen következményekkel terhes volt azonban a "Bécsi Kör" felszámolása az Anschluss következményeként; a logikai empirizmus hagyománya így ugyanis a német kultúrkörben folytathatatlaná vált, s az analitikus filozófia és a tudományelmélet ekként angol-szász kutatási irányzattá lett. Karl Jaspers és Edmund Husserl, a rájuk kirott tanítási és publikálási tilalom következményeként belső emigrációra kényszerültek; az egzisztenciafilozófia és a régebbi fenomenológia így helyet kellett adjon annak, amit Martin Heidegger állított a helyében a Sein und Zeittal (1927), mely állítólag nemcsak a létezés filozófiájának és a fenomenológiának, hanem az egész nyugati filozófiának az örököse volt. Heidegger eredeti német filozófiát kínált, s gondolatvilágának varázsa abban a mértékben fokozódott, ahogy a publikum látóköréből kiszorultak a jelentős alternatívák: Lukács György, Ernst Bloch, Max Horkheimer, Ernst Cassirer, Paul Tillich, Karl Popper és Ludwig Wittgenstein. Az ontológiában Heidegger nagy ellenlábasa Nicolai Hartmann volt, aki jelentős hatásra tett szert, még ha "iskolát" nem is tudott alapítani. A formalizmussal megvádolt újkantianizmus immár hosszú ideje tartó uralma után az egyetemi körök egyébként a tartalmi

filozofálás iránt kötelezték el magukat. Hogy egy 1943-ban írott filozófiatörténet Husserl tudat-fenomenológiáját "zsidó módon introvertált"-ként jellemezte, az általános hangulatot annyiban legalábbis érzékelteti, hogy immár nem a tudat, hanem a valóság fenomenológiáját akarták művelni; Heidegger, Hartmann, Lipps és sokan mások úgy vélték, hogy ebben az igényben immár Husserlen túllépve egységesek. Említenünk kell itt a Marx Scheler és Helmuth Plessner által alapított filozófiai antropológiát is, mely Arnold Gehlen személyében (Der Mensch 1936) lelte meg legfontosabb képviselőjét; ez a kutatási irány, a hagyományos filozófiától élesen elhatárolódva, önmagát "filozófia utáni", az empirikus tudományokkal integrálódó filozófiaként értelmezte. Az akadémiai színteret egyébként meglehetősen zavartalanul a történeti-hermeneutikai kutatás határozta meg, ami a helyzetet mindmáig jellemzi. Miféle más módon lehetne ugyanis a filozófia területén tudományos kvalifikáltságra szert tenni, ha nem a teljesítmények mérésére a többi szellemtudományban is szokásosan alkalmazott megoldások révén? Heidegger Sein und Zeit-ja vagy Wittgenstein Tractatus-a mindmáig mély tanácstalanságot idézne elő a filozófiai tanszékeken, ha doktori dolgozatokként kellene elbírálni őket.

Az időben visszatekintve újra és újra a sajnálat felhangjával fogalmazódott meg, hogy a németek oly kevésbé tudtak élni az 1945-ös újrakezdés esélyeivel. Olyan nép ez, mely nemzeti katasztrófáit követően annál nagyobb erővel szokott saját kultúrnemzeti identitására ráeszmélni, s a filozófia számára ez a folytonosság hangsúlyozását jelentette. Martin Heideggert 1945-ben a francia megszálló hatóságok 1951-ig eltiltották a tanítástól; ő egy esztendő erejéig tért vissza egyetemére, majd nyugdíjaztatta magát. A "nációtlanítás" más látványos esetéről alig tudunk, ha eltekintünk az egykori szovjet megszállási övezet, a mai NDK területétől; a nemzetiszocialista párt valamennyi tagjának eltávolítását a közhivatalokból ott hamarosan a párt által hivatalossá emelt marxizmus érvényesítése és egyetemi monopolhelyezethez juttatása követte. Németország másik részében a dolgok a korábbi kerékvágásban haladtak tovább, bár időközben lassan enyhülni kezdett a nemzetközi elszigeteltség, amihez az emigrációból hazatérők jelentős mértékben hozzájárultak.

Már 1946-ban kibontakozott a francia egzisztencializmus recepciója; Jean-Paul Sartre és Albert Camus a leginkább olvasott filozófiai szerzőkké léptek elő Németországban is. Karl Jaspers, aki 1948 óta Bázelen élt, ismét publikálni kezdett, s igen széles körű hatásra tett szert, mindenekelőtt a politika napi kérdéseivel kapcsolatos állásfoglalásai révén, mint például a német újrafegyverkezés vagy az atombomba. — Heidegger 1947-ben hozta nyilván-

nosságra levelét a humanizmusról ("Über den Humanismus"), melyben közvetett módon Sartre "L'Existencialisme est un humanisme" (1946) című írásához kapcsolódott; egy olyan eszmecseréhez tehát, mely Sartre L'être et le néant-ján keresztül a Sein und Zeit francia recepciójára megy vissza. Csodálkozva vette a filozófáló világ tudomásul azt a fordulatot, "megtérést", amin Heidegger gondolkodása ment időközben végig az egzisztenciál- vagy fundamentálon-tológiától a létgondolkodásig. Németországban először Heidegger kései filozófiája vált így a vitákat meghatározó gondolati irányná, s hatását az egzisztencializmus jelenléte még tovább erősítette; ki is lett volna képes arra, hogy pontosan elválassza egymástól Heidegger, Jaspers és Sartre gondolatvilágát? Ezen kívül akkoriban egyre több tanszék élére neveztek ki Heidegger-tanítványokat.

Az emigrációban élők fokozatos hazatérése csak lassan tudta megváltoztatni ezt az összképet. Ők egyébként sohasem alkottak zárt csoportosulást. Hogy minden zsidó "baloldali" lett volna, ahogyan ezt a nemzetiszocialista propaganda állította, épp annyira távol állt a valóságtól, mint az, hogy minden "baloldali" a zsidó származásúakból került volna ki. Továbbá nem minden emigráns tért vissza. Edmund Husserl 1938-ban magányosan hunyt el Freiburgban. Hagyatéka kalandos úton került el Louvainba (Belgium), ahol van Breda atya vette át a hagyaték gondozását, néhány osztrák emigráns pedig, akik képesek voltak elolvasni Husserl gyorsírásos följegyzéseit, a szövegek átírásával foglalkoztak, s így biztosítva volt a hagyaték fizikai fennmaradása. Husserl kései munkássága 1945 után teljesen újként hatott. Paul Tillich, Rudolf Carnap, Herbert Marcuse, Hannah Arendt, Erich Fromm, Hans Jonas és sokan mások az Egyesült Államokban maradtak; Karl Popper Angliába ment, Lukács György hazáját, Magyarországot választotta. A német filozófia története 1945 után másként alakul, ha gondolataikat ezek a filozófusok Németországban közvetlenül képviselték volna; így azonban csak kerülő utakon és jelentős időbeli késéssel érvényesült Németországban a hatásuk. — A visszatérők közül sokakra csak felemás módon figyelt oda a közélet. Helmuth Plessner 1951-ben Göttingenben egy szociológia-tanszékot vett át, ugyanakkor 1958-ig húzódott, amíg az emigrációban (a hollandiai Groningenben) 1933–34-ben tartott és 1935-ben Zürichben publikált előadásai: "Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche" /A német szellem sorsa polgári korszakának kifutásában/, "Die verspätete Nation" /Az elkésett nemzet/ címmel ismét megjelenhettek; ez a könyv 1933 kulturális és szellemi előtörténetének egyik legragyogóbb és legalaposabb elemzését kínálja. Plessner, hasonlóan a hazatérők jelentős részéhez, az akadémiai életben magányos úton

haladt. — Ernst Bloch már 1948-ban Lipcsébe települt át amerikai emigrációjából, ahol egészen 1956-ig a fiatal NDK legjelentősebb filozófusának számított. 1957-ben állítólagos, úgymond elsősorban diákjai elleni üzelmei miatt kényszernyugdíjazták, s Bloch ismét az emigrációt választotta: Tübingenbe települt át, ahol 1961-től 1977-ben bekövetkező haláláig ismételt és lényegesen tartósabb hatásra tett szert német nyelvterületen. Az ötvenes években Bloch — és Lukács — műveinek befogadását a hidegháború és a nyugatnémet népség igen hangsúlyos antikommunizmusa nehezítette meg. A Szövetségi Köztársaságban csak 1960 után indult meg Marxnak ellenségeképektől immár nem torzított filozófiai elsajátítása, s Bloch ebben az időben már Tübingenben volt.

Az emigráns filozófusok köréből valóban "iskola-alapító" jelleggel 1946 után az úgynevezett "Frankfurti Iskola" kritikai elmélete rendelkezett; ennek valószínűleg az az oka, hogy ők bizonyos fokig intézményesülten tértek vissza, tudniillik az "Institut für Sozialforschung" kereteiben. Ez az Intézet 1923-ban jött létre magánalapítványi források révén, s szerződés fűzte a frankfurti egyetemhez; Max Horkheimer 1930-ban vette át az Intézet vezetését s az ehhez kapcsolódó társadalomfilozófiai tanszék irányítását. A nácik 1933-ban azonnal bezárták és lefoglalták az Intézetet, Horkheimernek azonban sikerült az alapítványi vagyont megmenteni és az Intézetet az Egyesült Államokban újraalapítani. A Zeitschrift für Sozialforschung így 1940-ig külföldön továbbra is megjelenhetett. 1950-ben Frankfurtban ismét megalapították az Intézetet, jellege azonban időközben megváltozott. A régebbi kritikai elmélet interdiszciplináris programon alapult, melynek keretében termékeny módon került kölcsönkapcsolatba egy nem-ortodox társadalomelméleti marxizmus, a dialektikus filozófia és Sigmund Freud pszichoanalitikus elmélete. Legalább már az 1947-ben Horkheimer és Adorno által közösen publikált Dialektik der Aufklärung /A fölvilágosodás dialektikája/ óta az Intézet gyakorlati munkájában a filozófia és a szociológia egyre nagyobb mértékben vált el egymástól, s a filozófia jutott egyre nagyobb szerephez; Adorno a fiatal Szövetségi Köztársaságban így mindenekelőtt filozófiai és művészetelméleti írásaival gyakorolt hatást. Valóban széles körű hatásra a kritikus elmélet csak a hatvanas években tett szert, ekkortájt ugyanis a tiltakozó diákmozgalmak elméleti alapjává nőtte ki magát; mindezt az a visszhang is fölerősítette, amit ezekben az években Ernst Bloch és Herbert Marcuse ért el írásai révén. Adorno 1969-ben bekövetkezett hirtelen halála mély cezúrát jelentett. A diákmozgalmak összeomlása, a marxista álláspontok ezt követő dogmatikus megmerevedése és a terrorizmus hulláma a hetvenes években — amelyért sokan a

kritikai elméletet tették felelőssé — hosszú évekre háttérbe szorította hatásukat. Csak az utóbbi években indult meg ismét az intenzív foglalkozás a kritikai elmélettel.

Németországban a legkésőbb éledtek föl újra a "Bécsi Kör" és az analitikus filozófia hagyományai. Ezt egyebek között alighanem az a fontos tény világítja meg, hogy ennek az irányzatnak az emigrációban élő német ajkú képviselői igen kevés kivétellel csak írásaik révén tértek Németországba vissza. Rudolf Carnap, Otto Neurath, Alfred Tarski, C. G. Hempel, Karl R. Popper és sokan mások itt csak 1960 után váltak ismertté, elsőként munkásságukat bemutató írásokon keresztül, amelyeket csak később követtek a régebbi textusok új kiadásai és az újabb művek fordításai. (Moritz Schlicket, a Bécsi Kör megalapítóját 1936-ban meggyilkolták. A Kör tagjai közül csak Juhos Béla és Viktor Kraft maradt Bécsben; Kraft már 1950-ben művet jelentetett meg a "Bécsi Körről", ez azonban csaknem visszhangtalan maradt.) E hagyomány ismételt elsajátítása és a németek bekapcsolódása e területen a nemzetközi eszmecserébe mindenekelőtt Wolfgang Stegmüllernek köszönhető, akinek tanítványai különböző egyetemeken folytatják az ilyen szellemű tudományelméleti munkát. — 1960-ban láttak először napvilágot Ludwig Wittgenstein írásai, a Tractatus logico-philosophicus, a Filozófiai vizsgálódások (mely elsőként 1952-ben Angliában jelent meg) és a Naplók. Wittgenstein hatása a német filozófiára azóta aligha túlozható el. Az analitikus filozófia ennek nyomán beinduló tanulmányozása — ideális és köznyelvi (ordinary language philosophy) változatában egyaránt — minden filozófiai irányzatban és iskolában megfigyelhető volt, amint ezt az 1965-ös német filozófia-kongresszus eszmecseréi mutatják. Nem mintha Wittgensteinnal és a filozofálásnak általa végigvitt "linguistic turn"-jével szemben ne jelentkezett volna ellenállás, mindenkinek olvasnia kellett azonban írásait és állást kellett foglalnia műveivel kapcsolatban. Az "analitikus filozófia" és a "tudományelmélet" váltak varázsszavakká a korai hetvenes években; a filozófia területén a korszerűség mutatóivá lettek, számos professzúra kelt el a kutatási irány jegyében. — Amikor a német szociológusok 1961-ben kongresszusukra Tübingenben összegyűltek, Theodor W. Adornót és Karl R. Poppert hívták meg a fő előadások megtartására; Popper a társadalomtudományok logikájáról beszélt, s Adorno tartotta a korreferátumot. Ez volt a háború után Popper első nyilvánosan figyelemmel kísért föllépése Németországban; ez az esemény és a hozzá kapcsolódó "pozitivizmus-vita", amelyet a publicisztikában Hans Albert és Jürgen Habermas folytattak, Popper kritikai racionalizmusának Németországban jelentős visszhangot biztosítottak. Általánosan a frankfurti kritikai elmélet nagy alternatíváját lát-

ták benne, s bizonynyal ő maga is így látta a maga szerepét. Poppert sokak számára az tette vonzóvá, hogy nem volt hagyományelvű konzervatív, s ugyanakkor nem volt marxista gondolkodó; társadalomfilozófiája tanúsága szerint karakterét a liberális szellemiség határozta meg, persze fokozatosan erőteljesebbé váló konzervatív vonásokkal. Ezért nem meglepő, hogy először az FDP, később az SPD, manapság pedig a CDU fedezte föl Popperban a "saját" filozófusát.

Németországban így a hatvanas évekig tartott, amíg az 1933-at követő emigráció és nemzetközi izoláltság következményein sikerült fölülkerekedni, a német filozófia ekkorra kezdte belülről tükrözni a filozófiai törekvések nemzetközi színskáláját. Ha eltekintünk azoktól a nagy számban végzett, tisztán történeti-hermeneutikai kutatásoktól, amelyek a korábbiakhoz hasonlóan mindenütt készültek, úgy a vitákat mindössze néhány filozófiai irányzat határozta meg, amelyek "iskoláknak" számítottak vagy annak tekintették önmagukat. A Heidegger-iskola a kései Heidegger létgondolkodását fejlesztette tovább hermeneutikai filozófiává, melynek középpontjában a megértés problémája áll. Hans-Georg Gadamer az Igazság és módszerben (1960) a Lét és idő alapgondolatait olyan irányban fejlesztette tovább, amit maga Heidegger előlegezett: "A létmegértés maga is az ittlét egyik meghatározottsága. Az ittlét ontikus megkülönböztető jegye abban van, hogy ontologikus." (Sein und Zeit, Tübingen 1927/1957, 12. o.) A Dasein Heideggernél az, amit a hagyományos filozófia énnék vagy tudatnak nevezett. Ennek a létét mármost úgy kell meghatározni, hogy létének megértése hozzátartozzon meghatározásához; ilyen módon kell értenünk azt a tételt, hogy az ontológiai-lét az ittlét ontikus megkülönböztető vonása. A lét értelmének ez az eredendő megértése Heidegger és Gadamer szerint eredendően nyelvi megértés, hiszen a nyelv — Heidegger későbbi megfogalmazása szerint — a "lét háza". A nyelv által közvetített létmegértés ugyanakkor egyetemes, hiszen mindaz, ami az ittléttel találkozik, csak egy bizonyos korábbi létmegértés horizontjában jelenhet meg. A hermeneutikai filozófia ezáltal szükségképp állít egyetemesség-igényt azzal szembe, amit az ember világgal való szembesülésének alapszerkezeteként tart számon. Gadamer filozófiájában a lét maga lép az értelem /Sinn/ mögé, vagyis az értelem mindenkori, történelmileg kibontakozó összefüggései mögé, amelyek minden filozofálást megelőznek, tehát nem a filozófiának köszönhetően jönnek létre. A filozofálás Gadamer szerint maga is belépés a szövegek hatástörténetébe, s kézenfekvő, hogy ezt sokan az akadémiai filozófia történeti-filológiai kutatási gyakorlatának filozófiai igazolásaként fogták föl. A filozófusok gyakran fogalmazták meg önmagukkal szemben azt a kérdést, hogy filozó-

fiatörténészekként vagy szövegek értelmezőiként vajon mi különbözteti meg őket a többi szellemtudomány (például a történelem vagy a filológia) művelőitől; s úgy tűnt, hogy Gadamer ezt valamiféle filozófiai tevékenységként, sőt a filozófiaként mint olyanként igazolja.

Jürgen Habermas egy Gadamernek szentelt emlékkötetben a hermeneutikának ezt az egyetemesség-igényét ideológiakritikai érvekkel kérdőjelezte meg, amelyeket épp a hermeneutikai filozófia egyes szempontjainak érvényesítésével fejlesztett tovább. Híres frankfurti székfoglalójában, az "Erkenntnis und Interessé"-ben (1985) Habermas a technikai megismerési érdekekkel a gyakorlati megismerési érdeket állította szembe, hogy azután mindkettőt az emancipációs megismerési érdekek rendje alá; a kritikai elméletnek ez a megváltozása számos következményt idézett elő, amit a frankfurti ortodoxia számos képviselője mindmáig "árulásként" marasztal el. A Dialektik der Aufklärung a fölvilágosodás nyugati folyamatát és annak dialektikáját kizárólag a természet technikai meghódításának érdekében magyarázta, s ellenszerként a filozófiai reflexió emancipációs erejére esküdött. Ezzel lépett Habermas-nál szembe a gyakorlati érdek a hagyomány értelemadó és értelembiztosító közvetítőjeként, mely nélkül az értelmes cselekvés és a társadalmi interakció lehetetlen. Habermas ezáltal vitatja — amint azt sok vitát kiváltó Marx-értelmezései mutatják —, hogy az emberi cselekvés és interakció föltételeit és formáit kizárólag a természet technikai meghódításának föltételeiből és formáiból, azaz a termelés pusztá föltételeiből és formáiból lehetne magyarázni. Niklas Luhmann rendszerelméletével való szembesülésének hatására (1971) hajtotta Habermas végre azt, amit legtalálóbban a kritikai elmélet "kommunikáció-elméleti fordulatának" szoktak nevezni. Az analitikus nyelvfilozófia, a beszédcslekvés-elmélet, a nyelvészet, a fejlődéslélektan és a szociálpszichológia számos eredményét alkalmazva Habermas a korábbi kritikai elmélet programját A kommunikatív cselekvés elméletévé fejlesztette tovább (1981). Szándéka szerint ez a kritikai társadalomelmélet alapvetése; annak bizonyos értelemben filozófiai része.

Jürgen Habermas elméleti programjával szorosan összefügg Karl-Otto Apel munkálkodása; a két szerző már évtizedek óta szorosan együttműködik, még ha különböző célokat követnek is. Apel és tanítványai filozófiai tevékenységének középpontjában nem a kritikai elmélet rekonstrukciója áll, hanem a transzcendentális filozófiát kívánják átalakítani a jelenkor föltételeinek megfelelően (Transformation der Philosophie 1973). Ezeket a föltételeket egyfelől a "nyelvfilozófiai fordulat" (Wittgenstein), másfelől Ch. S. Peirce pragmatizmusa határozza meg; ez utóbbi írásait a német filozófiai köztudatba

Apel vezette be. Apel azt a meggyőződést képviseli Kanttal szemben, hogy a kommunikáció lehetőségfeltételei a gondolkodás, cselekvés és megismerés mint olyan feltételei, s ezért a kanti ismeretkritikát — annak lehetőségfeltételeként — ki kell egészíteni egy nyelv-pragmatikai értelemkritikával. Az etikai normák végső megalapozását is ebben az összefüggésben kísérli meg, ahol is az a meggondolás a legalapvetőbb, hogy az emberi kommunikációban mindenkor elfogadott etikai normák munkálnak. Apel transzcendentál-pragmatikai filozófiájának programja — Habermas programjához hasonlóan — továbbviszi a hermeneutikai hagyomány lényegi szempontjait, úgyhogy nincs szó Heideggerrel vagy Gadammerral való egyszerű szembenállásról.

Említettem már, hogy Hans Albert a pozitivizmus-vitában a kritikai racionalizmust képviselte; azóta számos publikációban (pl. Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968) mutatta be ezt az álláspontot, s mindenekelőtt társadalomfilozófiai és társadalomtudományi alkalmazásait építette tovább. Albert előszeretettel bocsátkozik vitákba — egyebek között Apellal és Gerhard Ebeling evangélikus teológussal folytatott eszmecserét —, s ez további tiszteletet keltett Németországban a kritikai racionalizmusnak. Ami e filozófia továbbfejlesztését illeti Toulminnál, Feyerabendnél és másoknál, hozzájuk képest Albert mindig inkább ortodox popperiánus álláspontot képviselt. — A korábbiakban Wolfgang Stegmüller munkáira is utaltam. Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie (Berlin—Heidelberg—New York 1969 skk.) című monumentális művében szinoptikusan foglalta össze, ami e területen az utóbbi évtizedekben az eszmecserékben megfogalmazódott. Bár Stegmüller számos területen fogalmazza meg saját állásfoglalását és említ olyan érveket, amelyek a tárgyalta kérdéseket továbbépítik, említett művének erőssége mindenekelőtt a szisztematikus összefoglalásban rejlik. Stegmüller tanári hatása teljes mértékben jogossá teszi, hogy az analitikus tudományelmélet "müncheni iskolájáról" beszéljünk, bár ez a kifejezés ez idáig nem nyert polgárjogot. — Németországban a harmadik valóban hatásos tudományelméleti irányzatot Paul Lorenzen nevével kapcsolhatjuk össze. Lorenzen először a matematika alapjairól folytatott vitában az intuicionista állásponthez kapcsolódva a logika és matematika operatív alapvetését dolgozta ki (Einführung in die operative Logik und Mathematik 1955), ahol a rekonstrukció módszertani alapját immár nem a számolás alapvető intuíciója, hanem a jelekkel folytatott puszta művelet eszméje képezi. Lorenzen így hangsúlyozottan foglalt állást Russell régebbi logicizmusával vagy Hilbert formalizmusával szemben, s éppígy vitatkozott müncheni kollégájával, Stegmüllerrel is. Lorenzen ezeket a kezdeti meggyőződéseit azután konstruktivis-

ta filozófiává fejlesztette tovább, azáltal hogy a logikában és a matematikában már bevált alapvetési módszereket a tudományelméletben és az etikában is alkalmazza (vö. Paul Lorenzen--Oswald Schwemmer: Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie 1975). A konstruktivista szellemiségű alapvetés mindig elemi nyelvi cselekvésekből indul ki, hogy azután módszeres lépések révén haladjon tovább azokhoz az összefüggésekhez, amelyek más tudományelméleti vagy etikai irányzatokban pusztán döntésektől vagy definíciók megválasztásától függő dolognak tűnnek. Az úgynevezett "erlangeni iskola" programja kiterjed egy protofizika eszméjére is, tehát arra, hogy a természettudományok konstruktivista megalapozáshoz jussanak. — Hogy az "erlangeni iskola" elméletei a kritikai racionalizmus és a müncheni szellemiségű tudományelmélet oldaláról is igen kritikus fogadtatásban részesültek, magától értetődik; igen mozgalmasak voltak ennek megfelelően azok a viták, amelyeket ezeknek az "iskoláknak" a képviselői folytattak egymással.

A jelenkori német filozófia csoportosulásai az utóbbi tíz esztendőben átszerveződtek: immár nem iskolák és iskolák által meghatározott irányzatok, hanem problémák és problémakörök a meghatározóak. A filozófia művelése mindenekelőtt a hosszú távú munkálkodás összefüggéseinek megfelelően szerveződik, ami a különböző háttérű résztvevőket kölcsönkapcsolatokba hozza egymással. A régi iskolák közötti ellentétek egyre inkább idejétmúlttá válnak, egyebek mellett alighanem azért, mert e vitákra már hosszú ideje politikai irányzatok küzdelmei rakódtak rá. A hetvenes évek terrorizmusa a filozófusok körében is igencsak polarizáló hatást fejtett ki, ugyanis nemcsak a politikusok vallották azt az álláspontot, hogy a terrorizmus "gyökerei" egyebek között a baloldali elméletekben lelhetők föl. Ehhez kapcsolódott a korai hetvenes évektől kibontakozó "tendencia-váltás", vagyis az, hogy a tiltakozó mozgalmak összeomlása és a bonni szociálliberális koalíció reform-eufóriájának kifutása nyomán általánosan teret nyert a konzervativizmus, melynek fölvezetéséhez jelentős mértékben járult hozzá az új világgazdasági válság. Ettől az időtől kezdve a filozófiai publicisztikában is beszélhetünk egyfajta újkonzervativizmusról. (Ezzel a korhangulattal szemben persze ellenállás is jelentkezett, melynek fontos dokumentuma a Habermas által kiadott Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit" 1979.) Időközben a kedélyek ismét lehiggadtak, ahogy azt a filozófia-kongresszusok hangvétele mutatja; úgy tűnik, immár általánosan az a gyakorlat érvényesül, hogy az akadémiai és politikai határokon túllépve együttes munka bontakozott ki a közös érdeklődésre számot tartó szakkérdésekben. Befejezésül néhány ilyen munkaprogramot mutatok be.

A háború utáni német filozófia egyik legátfogóbb terve az volt, hogy újból jelenjék meg Rudolf Eisler Wörterbuch der philosophischen Begriffe című kézikönyve (1899, 4. kiad. 1927–30), amit még Joachim Ritter kezdeményezett. Míg a régi Eisler-féle szótár a filozófiai alapfogalmak előfordulási helyeit csak történeti sorrendben föl sorolta, rövid bevezető ismertetővel, az új vállalkozás Historisches Wörterbuch der Philosophie címmel (1. köt. 1971) a szó szűkebb értelmében vett fogalomtörténeti célokat követett: a fogalmak jelentésének változásait és fejlődését az elmélettörténeti változások és fejlődések hátterén kívánta ábrázolni, ami Eisler eljárásához képest sokkal nagyobb léptékű kutatást igényelt. (Ez abban is megmutatkozik, hogy a legutóbb, 1984-ben napvilágot látott hatodik kötet még csak az "O" betűig jutott el.) A fogalomtörténet azonban nem pusztán történeti-archivális feladat, hanem maga is filozófiai program, amit a Ritter-szótár jelenlegi szerkesztői ilyen módon is értelmeznek. Hiszen a klasszikus szövegek hermeneutikai elsajátításán túl a jelenkor filozófiai megvilágításában is segítséget nyújt az, ha rekonstruáljuk saját filozófiai fogalomvilágunk előtörténetét. (Az említett vállalkozással párhuzamosan halad egy további nagy kézikönyv készítése: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland címmel, szerkeszti Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Kosseleck; Stuttgart 1972 skk., ez idáig öt kötet jelent meg.) Általában véve úgy tűnik, hogy a fogalmak történetének kutatása foglalta el manapság a klasszikus történeti-hermeneutikai kutatás helyét.

Ahogy a Ritter-kézikönyv az összes különböző "táborhoz" tartozó filozófusokat gyűjtötte egybe, úgy egy további, az iskolák határait meghaladó program is különböző álláspontokat és meggyőződéseket készített a párbeszédre: a Manfred Riedel által gondozott Rehabilitierung der praktischen Philosophie című vállalkozásra gondolok (Freiburg 1972). A praxis a társadalomtudományi vizsgálódások kutatási terepévé vált; és sem a hermeneutikai, sem a marxista, vagy még kevésbé a tudományelméleti illetve analitikus hagyomány nem felelt meg erkölcsfilozófiai szempontból; hiányzott egy etika, a cselekvéseméletről vagy politikafilozófiáról nem is szólva. Ahogy a Riedel által kiadott kötetek mutatják, a különböző irányzatokhoz tartozó filozófusok azzal kezdték, hogy föl számolják ezeket a hiányokat, s hogy ismét a klasszikus értelemben vett gyakorlati filozófiát műveljék, ami szélesebb a filozófiának csak a normatív etikát átfogó részleges diszciplínájánál. S az eredmények nem vártak magukra: valóban beszélhetünk a gyakorlat filozófiájának németországi új föl virágzásáról, melyhez minden iskola megtette a maga hozzájárulását. A német filozófusok általában véve is "gyakorlatia-

sabbá" váltak, vagyis jelentősebb mértékben vonatkoztatják munkáikat a gyakorlatra és a politikára; sokan közülük publicisztikát írva vesznek részt napi kérdések megvitatásában, s ezáltal nem jelentéktelen hatásra tesznek szert. — Ebben az összefüggésben érdemes megemlíteni a különböző rádióállomások által támogatott programot, melynek anyagai kötetben is napvilágot láttak (Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik, bevezette Karl-Otto Apel és Dietrich Böhler, Frankfurt 1980—81). Itt is különböző háttérű szerzők működtek közre, s az a széles visszhang, amit ez a vállalkozás kiváltott, erőteljesen megmutatta, hogy milyen nagy a közvéleményben munkáló szükséglet az etikai-politikai orientálódás kérdéseinek megvitatása iránt.

Az utóbbi évek német filozófiájának további ismérve, hogy egyre nagyobb mértékben fogott interdiszciplináris vállalkozásokba. Történészek, társadalomtudósok és filozófusok például intenzív eszmecseréket folytattak a szellemtudományok elméleti és módszertani kérdéseiről (vö. Reinhart Koselleck etc. /szerk./: Beiträge zur Historik, München 1977 skk.), ezek a kötetek jelentős figyelemben részesültek, s a számos párhuzamos publikáció is azt mutatja, hogy e témakörben nyilvánvalóan az alapok válságának leküzdéséről van szó, melybe a hagyományos történeti gondolkodás azáltal került bele, hogy politikai eseménytörténetet művelő szellemtudományból társadalomtörténetté és struktúra-kutatássá alakult át. — Hans Lenk (Handlungstheorien — interdisziplinär München 1977 skk.) négy kötetben adott közre reprezentatív válogatást a német és nemzetközi cselekvéseméleti vitákról; ez a problematika a kései hetvenes években erőteljesen foglalkoztatta a német filozófiát. Ebben a keretben nemcsak a gyakorlati filozófia alapjairól volt szó, hanem a társadalomtudományokról mint a cselekvés tudományairól — s ez a koncepció manapság a strukturalizmus és a rendszerelmélet oldaláról is megkérdőjeleződik (lásd ehhez Luhmann írásait). Fontos hozzájárulást jelentett az angolszász analitikus cselekvésemélet megismerése is. Itt említendő meg az a kör is, mely Poetik und Hermeneutik címmel számos kötetben tette közzé eredményeit, s ezzel az esztétika és a művészetelmélet valóságos reneszánszát idézte elő. — Újabb interdiszciplináris súlypontot jelentenek évek óta a nyelvfilozófia és lingvisztika művelőinek vitái, főleg a lingvisztikai pragmatikáról és kapcsolatáról a szintaktikai-szemantikai elemzéshez egyfelől, valamint a "linguistic turn" utáni filozófiához másfelől. — A német filozófusok azokban a vitákban is intezíven részt vettek, melyek tárgya a tudományelmélet és tudománytörténet viszonya volt, s amelyeket olyan szerzők váltottak ki, mint Thomas S. Kuhn és Paul K. Feyerabend. — Újabb keletűek a vallásfilozófiával és a biomedicinai etikával foglalkozó körök.

Hogy a német filozófia az utóbbi években mindenekelőtt ilyen problémákra orientálódó keretben szerveződött, annak egészen egyszerű szervezeti okai is vannak. Az 1974-et követő költségvetési megszorítások nyomán az egyetemek kutatási alapjai egyre korlátozottabbá váltak, s csak a "Deutsche Forschungsgemeinschaft" és a nagy magánalapítványok (Volkswagenwerk, Fritz-Thyssen-Stiftung stb.) maradtak a szellemtudományi kutatások finanszírozására, s ezek az alapítványok előnyben részesítik a problémákra orientálódó kutatásokat. Az együttműködésnek ez a kívülről jövő kényszere jót tett a hagyományosan széttagolt német filozófusi közösségnek, hiszen mondhatni valószínűségi termelőerővé vált. Abban a mértékben, ahogy az akadémiai filozófia elkezdett foglalkozni az ilyen jellegű problémákkal, a közvélemény egyre nagyobb érdeklődésével találkozott, ami nem utolsósorban lemérhető azoknak a diákoknak egyre nagyobb számán is, akik filozófiát akarnak tanulni, a munkavállalási kilátások teljes hiánya ellenére. Az iskolákban és a felnőttoktatásban hasonló jelenségeket tapasztalhatunk; az 1970-es gimnáziumi reform óta a legtöbb szövetségi tartományban a felsőbb osztályokban van filozófiaoktatás, ami korábban kivételszámba ment Németországban. Ez az eleven filozófiai érdeklődés, mely nem esik egybe minden további nélkül az akadémiailag etablirozott filozófiával, olyan kihívást jelent, melynek a német filozófusok még a jövőben kell hogy megfeleljenek.

(Fordította Mezei György Iván)

SZEMELVÉNYEK A NÉMET POLITIKAI FILOZÓFIA MŰHELYÉBŐL

Rathmanné Túry Mária

Történelmi időzónákat átlépve a fogalmak színeváltozása is végbemehet. A könyvek, amelyekről alább szó lesz (Michael Th. Greven: Parteien und politische Herrschaft. Zur Interdependenz von innerparteilicher Ordnung und Demokratie in der BRD, Anton Hain, Meisenheim am Glan 1977, Studien zum politischen System der Bundesrepublik Deutschland Bd. 8, 414 oldal; Theorie und Praxis der direkten Demokratie. Texte und Materialien zur Räte-Diskussion, herausgegeben und eingeleitet von Udo Bermbach, Westdeutscher Verlag, Opladen 1973, 380 oldal) német politikafilozófiai kutatások termékei, s a pártok és a politikai uralom viszonyáról, valamint a direkt demokrácia kérdéseiről a Szövetségi Köztársaságban folyt vitákban fejtették ki álláspontjukat. Az idézett könyvek címlapján és a szerzők fő mondanivalójában is olyan fogalmak szerepelnek azonban — párton belüli demokrácia, szocialista demokrácia, közvetlen demokrácia, tanácsrendszer —, amelyek a magyar olvasónak nemcsak hogy túlságosan ismerősen csengenek, de bizonyos összefüggésekben elkoptatottak, hiteltelennek, hovatovább teljesen érvénytelennek tűnhetnek. Saját koordináta-rendszerükben ezek a fogalmak a demokrácia lehetséges formáit és eszközeit írják le és értelmezik, s a művek reflektálnak azokra az elméleti és politikai vitákra, amelyek a hetvenes években folytak. A társadalomelméletnek — és különösképpen az ötvenes évek elejétől intézményesült politikatudománynak — éppen a német társadalom demokrácia-deficitjével kellett számot vetnie és az 1949-től (angolszász importból) intézményesített parlamenti demokrácia valóságos meghonosításának és jövőbeni kilátásának kérdéseivel kellett szembenéznie.

A politikatudomány mint diszciplína normatív irányultsággal — "demokraciatudományként" — konstituálódott Németországban (mint Udo Bermbach írja a politikai elmélettörténet helyzetéről adott áttekintésében, vö. Társadalomtudományi Közlemények 1989. évf. 4. sz.), s elsődleges feladatának tekintette a politikai rendszerek összehasonlító elemzését és a német történelmi múlt kritikai földolgozását. Az angolszász demokráciák (s az őket leíró po-

litológia) "elsajátítása" azt célozta, hogy előmozdítsa a németek beilleszkedését a nyugati politikai tradícióba. Az 1949-ben az NSZK-ban kialakított (a nyugati szövetségesek részéről iniciált) demokrácia-modell szervezetlensége azonban nemcsak szorgos tanulást váltott ki, áthidalandó a történeti megszakítottságot, de a hídveréshez a múltban is kellett pilléreket keresni: a németországi demokratikus szellemi áramlatok és a demokratikus szerveződési kísérletek földerítésére és tudatosítására is szükség volt. A politikatudomány gondosan vizsgálta a parlamentáris demokrácia létrejöttét, annak történelmi föltételeit, s a stabilizáló rend-faktorok működését. Ámde ahol nem szerves fejlődésből nő ki az adott demokratikus berendezkedés, ott a demokrácia elméleti és valóságos előzményeire vonatkozó kérdések egyúttal a fönnálló viszonyok megváltoztatásának lehetőségét is fölvetik, s a radikális társadalomkritikai nézőpont a társadalomátalakítás eshetőségét és eszközeit is mérlegelni kezdi.

A politikai filozófiának mindig is egyik központi kérdése volt az uralom legitimációjának megragadása; az elmélet a represszív uralmi struktúrák radikális kritikája során olyan szervezeti mintákat próbált fölvezetni, amelyekben benne rejlik az ígéret, hogy megfelelnek a "szabad és önrendelkezés-sel bíró ember" posztulátumának — írja Bermbach, kötete bevezetőjében. A direkt-demokratikus szervezeti modellre irányuló radikális-demokratikus követelés egyáltalán nem csak a jelenlegi konfliktusokban merül föl — állapítja meg a hetvenes évek NSZK-jára vonatkoztatva —; messze a történelemben nyúlik vissza ez az igény, s mindig akkor erősödött föl, amikor a társadalmi elnyomatásból született politikai reménytelenség a történelmi fordulat utolsó esélyét materiális követelésekben vélte fölismerni (Bermbach, 13. o.). "A történelmi fordulat esélyei" — a történelemben oly sokszor fölített kérdés — mel- lé állítsuk most oda az idő-dimenziót, Michael Th. Grevennek azt a kérdésföltevését, hogy milyen történelmi időnek vagyunk a tudatában. Egy tudományos-elméleti hagyományra — írja Greven — nemcsak a társadalom általános ideológiaiaképződési folyamatai hatnak, hanem összefügg a társadalom (avagy egy osztály, egy uralkodó csoport) idő-tudatával is: a társadalomtudomány ezzel az idő-tudattal szoros kapcsolatban találja meg a maga problémáit és elméleteit, s viszi bele (tudatosan vagy nem-tudatosan) a maga normatív állításait (Greven, 10. o.)

Németországban a baloldal (ott a hetvenes—nyolcvanas években nem volt kétség e megjelölés jelentését illetően) nem elégedett meg a demokrácia értelmezésében a legitimációs funkcióval, a baloldali és a demokratikus változások iránt elkötelezett politológusok mind a múlt, mind a jövő felé kiter-

jesztették a demokratizálódási folyamat vizsgálatát. Egyrészt a demokrácia hagyományainak, a demokratikus örökség elemeinek föltárásával (amelynek fontos részét képezik a modern politikai pártrendszer évszázados történeti útja éppúgy, mint a társadalmi mozgalmak demokratikus tradíciói), másrészt az intézményesült parlamentáris demokráciához képest alternatív formák keresésével (itt fölmerül a direkt-demokrácia funkcióinak értékelése), s ezzel a polgári demokrácia meghaladásának lehetőségeit is fölvetik.

A demokratikus örökség kritikai föltárása még csak kelthet rezonanciát ma Magyarországon (éppen elég mulasztást kell pótolni e téren), a polgári demokrácia túlhaladása azonban — politikai programként értelmezve — éppen ma sokaknak fölöttébb időszerűtlennek tűnhet. Valóban sajátos "olvasata" van ma ezeknek a problémáknak Európa keleti felében. A nem szervesen fejlődött demokráciák mozgásformáinak tudományos-kritikai recepciója azonban — aminek szaktudományos haszna elvitathatatlan — egyúttal a mi holnapi és holnapután-i kérdésföltevéseinket is előrevetítheti.

*

Michael Th. Greven könyve a politikai uralom és a párton belüli demokrácia összefüggéseit vizsgálja. S minthogy leszögezi, hogy a társadalmi és politikai problémák elemzése mindig értékpremisszát tartalmaz, ez a normatív premissza Greven számára a demokrácia. Ez egyáltalán nem magától értetődő: a párton belüli demokráciát a szakirodalom eddig túlnyomórészt a pártok belső szervezeti problémájaként kezelte és leíró módon mutatta be. Figyelmen kívül hagyták az egyenlőtlen hatalommegoszlást a szervezeten belül, az aszimmetrikus kommunikációt, a manipulált információt, a hiányzó reprezentációt stb. Greven módszertani kiindulópontja épp e hiányok föltárása: a szokásos politológiai interpretációkban hiányzik a politikai pártok valóságos funkciójának meghatározása, a pártok társadalmi környezetének vizsgálata. Ezeknek az összefüggéseknek a mellőzésében mutatkozik meg leginkább az egyes politológiai elméletek ideológiai tartalma, érdek-kötöttsége. A szerző tehát a politológiai irodalom ideológiakritikai elemzését végzi el. A vizsgálat fókuszába emelt téma — a párton belüli demokrácia tézise és a párton belüli döntési folyamatok bemutatása — rávilágít arra, hogy a párton belüli demokrácia teóriája hogyan legitimálja vagy leplezi az egyes csoportok, illetve politikai pártok gyakorlatát az NSZK-ban.

A kulcsfogalom a politikai uralom, amit Greven a kapitalista társadalmi formáció specifikus politikai alapviszonyának tekint. Az uralomgyakorlás kü-

lönböző formái "funkcionális ekvivalensei a mindenkori ökonomiai céloknak" (44. o.). Az uralmat — mint a politikai szociológia központi kategóriáját — társadalmi viszonyként fogja föl, amely idegen emberi munkaerő kihasználását teszi lehetővé. A demokrácia intézményesülése a polgári társadalmakban egy olyan politikaértelmezést konstituál (elméletileg és gyakorlatilag), amely az uralom társadalmi okait és gyakorlását e fogalomból mintegy kiiktatja, az uralmi viszonyokat politikamentesnek deklarálja, s ezzel a magánszférába utalja. A polgári demokráciában a politizálódás tehát azt jelenti, hogy a társadalmi problémákat szelektíven integrálják a politikai rendszerbe, miközben azok uralom-vonatkozásait elfedik.

A bevezető és az alapfogalmakat megadó fejezetek után Greven a pártok társadalmi környezetét vázolja föl, mégpedig oly módon, hogy az ideológiai önértelmezést veti össze az NSZK társadalomstruktúrájának valóságával. Itt az uralkodó csoportok ideológiai önértelmezéséről van szó, amely domináns módon jelenik meg a médiákban és az adott társadalmi állapot igazolásául szolgál. Az uralkodó ideológia kulcsszavai az NSZK-ban: a pluralizmus, az osztálynélküliség, az uralommentesség és az esélyegyenlőség. A szerző először az uralom általános fogalmát konkretizálja a valóságos uralmi folyamatokban. Minthogy az uralmat olyan viszonyként definiálta, amelynek révén társadalmi csoportok vagy osztályok más társadalmi csoportoknak vagy osztályoknak a produktív tevékenységét hasznosítják, ebben az újraelosztásban politikailag releváns a politikai intézmények funkcionálása. A politikai pártoknak nincs ugyan monopolszerepük ebben, mégis a pártok határozzák meg a döntő politikai folyamatokat. A pluralizmuselméletek közös magva az a fölfogás, hogy a társadalomban különböző érdekek sokfélesége van jelen, ezek különféle szervezetekben fejeződnek ki, amelyek a társadalmi rendszer különböző szintjein a politikai döntéshozatal befolyásolására törekednek, miközben alapkonszenzus köti össze őket annyiban, hogy érdekeik érvényesítésében lemondanak az erőszakról. Ennek az alapkonszenzusnak a normatív megalapozása az a föltételezés, hogy valamennyien érdekeltek a fönálló politikai ill. társadalmi rendszer fönntartásában. Ha R. A. Dahl a pluralizmuselmélet alapján azért követeli a politikai döntési folyamatok decentralizálását, hogy a különböző csoportok nagyobb befolyásra tegyenek szert, ha E. Fraenkel a pluralizmust és az állam szuverenitását dialektikus ellentétpárként tekinti, s a pluralizmust a társadalmi szférából az állami döntési folyamatokba is átvizsi, ezek a pluralizmus-konceptciók azt előföltételezik, hogy az érdekek képviselőiben és a politikai döntések befolyásolásában esélyegyenlőség van. Az NSZK valóságának empirikus föltárása ellentmond

mindennek; a kritikai elemzések igazolják, hogy a különböző társadalmi csoportok nem egyenlő mértékben juthatnak hozzá a társadalmi lehetőségekhez, s a korábban nem szervezett érdekek megjelenítésének alig van esélye. A nyugati demokráciákban például az újonnan alakított pártoknak kevés az esélye a döntések tényleges befolyásolására. A "bevett" pártok monopóliuma alapján Kirchheimer joggal beszél "pártok kartelljéről" (64. o.). Mindez ellentmond az absztrakt pluralizmuselméletnek. Valójában a differenciált érdekek képviselője helyett az NSZK pártrendszerében a pártok releváns különbségeinek csökkenése figyelhető meg. A pártok a "közép" megnyerésére törekednek, így a parlamenti pártspektrumon belül nincs valószínű alternatív koncepció.

A pluralizmuselmülethez rendelődik hozzá logikailag az az állítás, amely szerint osztálynélküliség jellemzi az NSZK társadalmát, ebben a "nivellált középréteg-társadalomban" az érdekek szocioökónómiai pozíciótól függetlenül jelennek meg. Greven szembeállítja a stratifikációs elméletek tetszés szerint fölvetett, decizionista rétegjegyeivel az objektív társadalmi helyzet ismérveire épülő osztályelméleteket — de kérdés persze, hogy mit tekintünk osztályismérveknek. Fritz Croner például Marx műveiből legalább négy különböző osztályelméletet fejtett ki — Greven szerint Marxnál az eltérő elemzési szintek különbségéről van szó. A társadalmi valóság azt mutatja az NSZK-ban, hogy a hatalmi monopóliumokhoz való hozzájutás az osztálystrukturális tagoltságot képezi le. A szerző Lucien Goldmann összetett osztálydefinícióját tartja alkalmasnak a nyugatnémet társadalom leírására (amely a termelésben betöltött funkcióból indul ki, de tartalmazza a más osztályokhoz való viszony és a tudatosság mozzanatát is), s a köztes osztályok és átmeneti formák analitikus föltárására is alkalmas.

Az NSZK-ban uralkodó ideológia az osztálynélküliséggel együtt az uralomnélküliséget is tételezi: eszerint a politikai demokrácia és a jogállam intézményei a korábbi társadalmak uralmi formáit kiiktatták. Az NSZK társadalmának empirikus elemzése ugyanakkor specifikus kapitalista vagyonmegosztást és jövedelmi viszonyokat mutatott ki, a társadalmi termékben való részesedés mértéke, a reálprofit és a reálbér, az elosztási kvóták az osztályuralmi viszonyok kifejeződései. Greven tehát azt az álláspontot képviseli, hogy az NSZK társadalmát osztálystrukturálisan tagolt polgári társadalom, az elosztás ebben a társadalomban az uralmi viszonyok által meghatározott (85. o.). Az esélyegyenlőség és a "teljesítmény-társadalom" tézise a tényleges társadalmi egyenlőtlenségeket egyéni teljesítményhiányként állítja be. A szocializációs és képzési folyamatok is cáfolják az esélyegyenlőséget. E társadalmi környezet kihat a pártokon belüli szociális és politikai folyamatokra: az eltérő

szociostrukturális föltételek a pártok tagjainak cselekvési lehetőségeit is befolyásolják. A párton belüli demokráciának korlátot szab, hogy a pártok tagjainak a szervezeten belüli befolyásgyakorlási esélyei igen különbözőek.

Greven, könyvének IV. fejezetében, a pártrendszer funkcióit vizsgálja a polgári társadalomban. Az NSZK közvéleményében a politikai pártokat (azok társadalmi jellege ellenére) az államrendszer részeként tekintik; eszerint a pártok azok a szervezeti médiumok, amelyek a társadalmi és az állami szféra közötti átmenetet jelentik. A politikai pártok társadalmi funkcióinak legtöbb meghatározása abba a hibába esik, hogy a pártok aktuális versengése mögött nem látja a strukturális viszonyokat, a magán- és közszféra alapvető elválasztódását. Greven rámutat, hogy a társadalmi és az állami szektor közötti választóvonal a polgári társadalomban csak a jelenség szintje, mert az alapvető a magán- és a közszféra elválása a kapitalizmusban.

A legtöbb pártelmélet (egy politikai rövidrezárás következtében) a pártokon belüli és kívüli folyamatokat nem tudja a társadalom tényleges uralmi viszonyaival összefüggésbe hozni. A polgári demokráciában a politizálódás előfeltételezi a társadalom ideológiai széttagolását különböző szférákra: az anyagi termelés szféráját (a "magánszférát") elválasztják a közszférától, amelyre a polgári demokratizálódás-igény érvényes, s minthogy a polgári demokrácia a választók szavazataitól függ, ez az uralom megszüntetésének látszatát kelti, mivel az uralom az ökonomiai szférába van visszaszorítva. A politikai pártok — mint speciális polgári szervezeti formák a kapitalista termelési mód és konkurencia által széttagolt egyének számára — lényeges részt vállalnak a társadalmi érdekek és szükségletek politizálásában, amelyeknek uralomkritikai és utópikus mozzanata ebben a politikai artikulációs folyamatban jórészt elvész. A politika által a társadalom tagjai csak mint rész-személyiségek, csak "közéleti szerepük" szerint vannak érintve. A pártok a társadalomnak egy magán- és egy közszférára való ideológiai szétválasztásán alapulnak, s a hierarchikus munkamegosztást reprodukálják minden érintett terület társadalmi szabályozásában. A szerző elveti a pártfunkcióknak akár normatív, akár elvont-történeti leírását, s a polgári társadalom strukturális vonásaiból fejti ki a politikai pártok funkcióit. Ezért alapul kell vennie mind a köz- és magánszféra szétválasztásának polgári értelmezését, mind az össztársadalmi újratermelési folyamatok totalitását, amelyre a polgári önértelmezés nem reflektál, hanem helyébe a szétválasztott szférákat állítja — e szétválasztás újratermelésében az uralmi viszonyok működnek közre. A politikai pártok, minthogy sajátos módon mind a köz-, mind a magánszférába betagozódtak, hozzájárulnak ehhez az uralmi funkcionalitáshoz.

Ezért Greven hamisnak tartja azt a kérdésfeltevést, hogy a pártok állami vagy társadalmi intézmények-e.

A kapitalista társadalmi formáció uralmi eszközökkel konstituált társadalmasodási folyamata csak a társadalmi tudatban jelenik meg szétválasztottként, a valóságban komplex rendszerfolyamat. Greven tehát azt vizsgálja, hogy a pártrendszer egésze hogyan funkcionál az adott társadalmi formációban. A pártrendszer egyes elemeinek eltérő működése, például az egész rendszerrel szemben ellenzéki pártoknak a tevékenysége (hiszen pártként maguk is részei a rendszernek) nem változtat a szisztéma egészének funkcionálásán. A szerző számára itt az a probléma merül föl, hogy a rendszer ellenzéke, ha pártként szerveződik, strukturálisan része lesz a rendszerstabilizáló erőknek.

A szerző egyik fő tézise, hogy a polgári társadalomban a pártrendszer lényeges funkciója a szelektív transzmisszió a közéleti és a magánszféra között és ennek a szelektivitásnak a legitimálása. A polgári társadalom pártjainak három lényegi funkciója — a transzmisszió, a szelekció és a legitimáció — szorosan összefügg. A transzmisszió és a szelekció egy érme két oldala, s az érme hitelességét (a "fizetőképességet") a legitimáció állítja ki. Bár a polgári társadalomban egyre nehezebb fönntartani azt a fikciót, hogy a bér munka és a tőke viszonya magánjellegű, s hogy a közsféra semleges e magánviszonnyal szemben, mégis a magán- és a közsféra elkülönülésének tételezése igazolja a közvetítő médiumnak, a transzmisszió szervezeteinek szükségességét, azaz ez az előfeltétele a politikai pártok létének. Egy olyan társadalmi tudat, amely az osztálytársadalmi folyamatokat egységükben fogja föl, megteremti az előfeltételeket a direkt-demokrácia szervezeti és kommunikációs föltételeinek kifejlesztéséhez (130. o.). A polgári társadalomban a pártok mindkét irányban, a köz- és a magánszféra felé egyaránt közvetítenek — információkat, érdekeket, szükségleteket és személyeket. Ennek a közvetítésnek a sajátos minősége a szelekció: a társadalmi érdekek egy részét általánosítva aggregálják — más érdekek ellenében —; ezt a válogatást az uralmi viszonyok befolyásolják.

A neomarxista—strukturalista osztályállam-fölfogás vitája kapcsán a szerző kitér Poulantzas, Milliband, Offe álláspontjára. Maga úgy foglal állást, hogy elfogadja az állam osztályjellegét, de nem instrumentalista értelemben.

A párt és az állam viszonya szempontjából Greven fölveti a munkásmozgalom pártjainak útját a polgári társadalomban: a munkásság antikapitalista társadalmi mozgalmából, politikai párttá válva, a szervezett érdekképviselő-

ti rendszer egy frakciója lett, integrálódott az intézményes keretekbe, miközben az osztályösszeütközéseket a polgári politikafogalomra redukálta, s ezáltal elveszítette a társadalmi alternatíva lehetőségét. A munkásosztály pártja önmagában szervezeti szimbóluma annak, hogy egy ellenzéki társadalmi mozgalom integrálódott annak a társadalomnak az uralkodó intézményrendszerébe, amit alapjaiban meg akar változtatni; a társadalmi mozgalom nem képes másként kifejeződni, csak politikaiként, s közben nem ismeri föl, hogy ez a pártként való megjelenése éppen a polgári osztályuralom konstitúciós elvének felel meg (144. o.).

A kapitalista társadalomban a munkásosztály — a polgári uralom meghaladásának potenciális ereje — a maga emancipációs harcában a párt polgári formáját alkalmazta és az azzal összefüggő politikai rendszerre hagyatkozott. Greven idézi Lukácsot, hogy ti. a cselekvés "a pártharcok szintjére süllyed". A munkásmozgalom részéről a pártnak mint szervező elvnek az átvétele a reformista integráció formáját jelentette, ha a "negatív integráció" formájában is — D. Groh fogalmával élve (147. o.).

A politikai pártok harmadik funkciója a polgári társadalomban a legitimálás, ami a szelektív transzmisszió eredménye. A társadalom strukturális uralmi viszonyát, az elit uralmát a nép uralmaként, demokráciaként jeleníti meg. Ez a részvétel intézményesítésével oldható meg. A részvétel teremti meg a legitimitás tudatát, így érhető el az "eljárás általi legitimitás" (Luhmann, 155. o.). A legitimáció másik forrása a teljesítmény-ideológia, a polgári társadalom teljesítmény-etikája. A teljesítmény tartalmaz olyan legitimációs potenciált, amely más cselekvésekre is átvihető és a hatalom forrása lehet. A politikai pártok tehát, amelyek közreműködői az eljárásoknak, azok tartalmát a társadalom számára végzett teljesítményként interpretálják. És bezárul a kör: a részvétel — mint eljárás — önmagában a teljesítőképesség tudatát jelenti, amely az eljárás legitimitásának alapja, a politikai és társadalmi döntések által kiváltott hatás viszont az eljárás teljesítőképességének a kritériuma. Éppen a demokratikus választási eljárásból fakadó társadalmi tudatosság által nyeri el a polgári demokrácia a maga "legitimitástudatát" a "totalitárius" rendszerekkel szemben (161. o.). Ebben a legitimációs eljárásban azonban a részvétel ambivalens momentum: ha a lakosság politikailag aktív, már nem elégszik meg az elit által kínált részvételi mintákkal és nem törődik bele a részvétel formális jellegébe, ez viszont veszélyeztetheti az elit hatalomgyakorlási kompetenciáját. Ez a folyamat a polgári demokráciákban különösen élesen jelenik meg a tömegszervezetekben, pártokban, szakszervezetekben.

A könyv ötödik fejezete áttekintést ad az NSZK-ban folyó pártkutatások elméleti háttéréről. Greven elsőként a demokrácia és az emancipáció összefüggéséről — ezen idealizált értékek és a realitás viszonyáról — folytatott vitákat idézi. A demokratizálás-vita kezdetben szervezeti vonatkozásokhoz kötődött, s tartalmazta a centralizmus és a spontaneitás problémáját. A politikai pártok "belenövése" az államba, "államhordozó" párttá válásuk oda vezet, hogy a demokratizálás igénye egyszerre vonatkozik a pártokra és az államra. Például az NSZK alkotmánya az állam demokratikus minőségét, akaratképzését közvetlenül összefüggésbe hozza a pártok belső struktúrájának demokratizmusával. Ez főntartja azt a fikciót, hogy a pártok és az állam demokratizálása a polgári társadalom uralmi viszonyainak leépülését jelenti. Greven itt — bár csak érintőlegesen — a pártállamiság problémájára utal. Történetileg az állam kereteiben kifejlődött polgári demokráciának a társadalmi szférára való átvitele — mint program — magában rejti azt a kérdést, hogy van-e esély a politikai rendszer autonóm cselekvési lehetőségeire az ökonomiai rendszer uralmi viszonyaival szemben, s maguk a politikai pártok mennyiben közvetíthetik ezt.

A fentiekből következik a pártrendszer funkcióinak és a társadalmi újratermelési folyamatok és uralmi viszonyok stabilitásának a kérdése. A konfliktus és az integráció pólusai között a politikai pártok vernek hidat. A társadalmi alapkonfliktusok politizálódása ugyanis azt jelenti, hogy az újratermelési folyamatban levő társadalmi összeütközések — sajátos tartalomra és formára redukált konfliktusszabályozási módon — áttevődnek egy specifikus szintre, a politikai rendszeren belülre. A pártrendszer tehát alapvetően hozzájárul a kapitalista társadalom stabilitásához, minthogy az uralmi konstellációt érintő potenciális társadalmi összeütközéseket politizálja, s ezáltal a formáció léte szempontjából nem-problematikus konfliktusmintákba integrálja. A politika így a társadalom disztribúciós szférájára, az elosztási módokra vonatkozik, miközben a társadalom "primer disztribúcióját" mint alapföltételt elfogadja (108. o.). A társadalom stabilitásának veszélyeztetése tehát nem a politizált erőktől — ellenzéki pártoktól, szakszervezetektől — indul ki, hanem azoktól a még ártalmatlannak tűnő erőktől (parlamenten kívüli ellenzék, polgári kezdeményezések, vadsztrájkok), amelyek kívül helyezik magukat a főnnálló intézményeken (ezáltal a reformista befolyásolás lehetőségén is).

A könyv gondolatmenete itt a szerző egyik alapkérdéséhez jut el: a társadalomátalakítás lehetőségének problémájához. A "Pártmonopólium vagy változtatási potenciál; oligopol versus innováció" című fejezetben Greven rámu-

tat, hogy a modern demokráciákban a lakosság körében megfigyelhető politika-csömör jórészt a "demokratikus tömegszervezetekben" végbement bürokratizálódás és oligarchizálódás következményének tűnik. E szervezetek megmerevedett vezetési struktúrája jelenti egyre inkább a tulajdonképpeni uralmi problémát; s ennek a demokratikus bázistól kiinduló megreformálása az uralom leépítésének kezdetét jelentené. Azonban még azok a pártok is, amelyek bírálják az uralmi viszonyokat, a "fölérendelt államegész" részei. A "párton belüli demokrácia" deklarált normájának megvalósítása szétrombolná a "demokratikus integrációnak" azt a funkcióját, hogy a "magánérdeket" politizálva a társadalmi "összérdekbe" csatolja be. Egy radikális demokratizálás nem a "nép uralmát" valósítaná meg, hanem egy olyan gigantikus részvételi rituálét (ha csupán kibővítik a döntésben részt vevők körét), ami mit sem változtatna az elsajátítási és uralmi viszonyok lényegén. A kérdés tehát az, hogy a polgári demokrácia szervezeti eszközöként létező pártnak van-e egyáltalán stratégiai esélye a változtatásra, avagy a pártok innovációs lehetőségei olyannyira korlátozottak, hogy azoknak sincs esélye, amelyek "az intézményeken keresztül hosszú menetelésben" bíztak. A szerző válasza nemleges. A polgári demokráciában a pártrendszer — minthogy azokat az érdekeket aggregálja, amelyek a főnnálló társadalmi állapothoz kötődnek, s ennek megfelelő az intézményi és a döntési rendszer — hatékonyan elhárít minden innovációt, védve van saját stabilitásának veszélyeztetésével szemben (195. o.). Ha a társadalmi tudatban mégis többségre jutna a rendszerrel szembeni kritika és az elégedetlenség a bevett pártokkal szemben, ez föltehetően egyúttal a párt mint szervezeti forma ellen is irányulna és más artikulációs formákat keresne (198. o.). A közvetlen demokrácia koncepciói azonban a nyugati társadalmakban elvont teoretikus mérlegelések maradtak — lehetséges hordozóik kevéssé vesznek róla tudomást.

A hetvenes évek vitáiban megkerülhetetlen kérdés volt a párt és az osztály viszonya. Greven bírálja azt az előfeltevést, miszerint a munkásosztály antikapitalista mozgalmának szükségképpen pártformában kell megjelennie; szerinte föl kell tenni a kérdést, hogy a politikai párt formájában folytatott politikai harc egészében miért maradt sikertelen. A Nyugat munkáspártjai esetében nem "hibákról", "árulásról", a "forradalmiságtól elhajló" reformista útról stb. van szó, hanem arról, hogy a pártforma nem autentikus kifejeződése a társadalmi emancipációnak a kapitalista társadalomban, hanem éppen a munkásmozgalom integrálódásának a következménye (208. o.). Ez másfelel azt jelenti, hogy a munkásérdek spontán artikulációja a szervezett munkásmozgalommal szembeni ellenállásként jelenik meg.

A német politikatörténetben oly sajátos szerepet játszó újbaloldal pártellenes attitűdje — elméleti megalapozottság nélkül — egy autentikus nem-integrált fundamentális ellenzékiiséget fejezett ki a polgári társadalommal szemben. A gyakorlatban azonban nem tudtak a párttal szemben stabil szervezeti alternatívát állítani. Főlelevenedett viszont a vita a tanácsrendszer-ről, s ezzel az a benyomás keletkezett, hogy van (a történelmi gyakorlat által igazolt) alternatív koncepció. A bürokratizálódott tömegpártokkal szembeni kritika a tanácsokban azt a "proletár szervezetet" látta, amely anticiálja a polgári formák — különösen a párt és a parlamentarizmus — meghaladását. A forradalmak után azonban (különösen Oroszországban) a valóságban a párt bürokratikus-centralista elve kerekedett fölül a tanácsokkal és az öngazgatási igényekkel szemben. Greven — idézve Lukács véleményét a tanácsrendszer és a pártrendszer elvi különbségéről — maga csak arra mutat rá, hogy a forradalmi időkben keletkezett tanácsok mindenkor az addigi politikai intézmények kritikáját és elvetését jelentették (beleértve a forradalmi pártokat is) (234. o.). Ha a tanácsrendszer a hetvenes évek elméleti vitáiban csak a pártrendszer absztrakt antitézisének tűnt is, egy új ellenzékiiség kifejeződése lehet — állítja Greven. Azóta mind a munkástanácsok, mind a polgári kezdeményezések és egyéb bázis-demokratikus és proteszt-mozgalmak — mint rendszerkritikai erők és mint a spontán megmozdulások autentikus formáinak keresése — újra aktuálissá váltak. Greven a hetvenes években e mozgalmak járványszerű terjedését prognosztizálta a késő kapitalista polgári társadalmakban; a fönnálló intézmények elutasítása (beleértve a pártokat is), az anti-etatista jelleg és az értékvtáltás hatása azóta a világ más térségeiben is drámaian beigazolódott.

A könyv hatodik fejezetében a szerző a pártkutatás egyes hagyományos kérdésföltevéseit veszi sorra a párton belüli demokráciával összefüggésben, s azokban a pártok funkciómeghatározásának egyoldalúságait és hiányosságait bírálja. E témáknak csak a fölsorolására szorítkozhatunk: oligarchia-képződés a pártokban és összefonódásuk az állami oligarchiával; a pártkongresszusok és a programviták formális szerepe; a pártok finanszírozásának kérdései; a jelöltállítás és a pártvezetés rekrutációja; a képviselőválasztási rendszer hatása a pártokra és a párttörvény kikötései. Utoljára hagytuk a német baloldalt olyannyira foglalkoztató problémát, a párton belüli opposíció szerepét, különösen azt a kérdést, hogy a párton belüli ellenzéknek van-e módja egy hosszú távú társadalomváltoztatási stratégiai koncepció képviselésére. Greven itt J. Raschke alapvető kutatásait idézi; Raschke különböző párttípusokon belül vizsgálta a párton belüli ellenzék helyzetét, s egy szocialista

párton belül — a célok és az osztálybázis konzisztenciája miatt — a lehetőségeket pozitívan ítélte meg. Greven ezzel szemben szkeptikus. Szerinte a szociáldemokrata párton belüli ellenzék — ha szocialista igényeket támaszt is — túlnyomórészt a párt általános céljai érdekében funkcionál. Ha egy polgári demokráciában a szocialista ellenzék többségre jutna egy kormány-pártban, illúzió lenne azt hinni, hogy a társadalom megváltoztatásának faktora lehetne. Az elemzés alapján összegzett következtetés: egy adott berendezkedés politikai struktúrájának elemei rendszerstabilizáló funkciót töltenek be, s valóságos rendszermegváltoztató szerepre nem tehetnek szert.

A szerző, aki a fönnálló uralom radikális kritikáját képviseli s egy jobb társadalom követelése mellett van — mint ezt könyve zárszavában explicit módon is kifejti —, tudományos következtetéseinek és politikai céljainak ellentmondását kényszerül megélni. S alternatívát sem tud kínálni. De a társadalmi valóság tényei előtt nem hunyhat szemet — írja (308. o.). Miközben Greven nagy kutatási spektrumot átfogó, a politológiai nézőpontokat ütköztető, kiválóan dokumentált, hatalmas szakirodalmi anyagot kritikailag földolgozó könyvét olvassuk a polgári pártrendszerekről, a szaktudományos elemzések mögött fölsejlenek egy szellemi önéletrajz elemei is, a baloldali diákmozgalmakból kiindult, progresszív elkötelezettségű nemzedék egy tagjéé, aki a fönnálló viszonyokat meghaladó társadalomátalakító program tudományos megalapozásának lehetőségét keresi.

x

A német politikatudományi vitákban évtizedek óta központi téma a parlamentáris rendszer, a pártokra épülő, párt-állami demokrácia problémája. Egyfelől (már a húszas évek alkotmányjogászainak vitáiban) a tekintélyuralmi állam nyomasztó súlyától megszabadulni akaró törekvések, másfelől a képviselői demokráciával illetve a korporatív megoldásokkal szemben alternatívát kereső kritikai álláspontok jelentek meg ezekben a vitákban. Kevéssé ismert Magyarországon például az a heves vita, amely a hatvanas—hetvenes években folyt a német szellemi életben a direkt-demokrácia lehetőségei körül. A parlamentáris rendszer megmerevedését, a képviselői elv fikció-voltát, a demokratikus rituálé mögötti uralmi viszonyokat élesen bíráló radikális demokraták és neomarxisták új — a régi uralmi intézményeket leromboló, közvetlen részvételt megvalósító, az elidegenedést megszüntető — politikai formákat kerestek, s ehhez a történeti előképet és aktualizálható mintát a tanácsrendszerben vélték megtalálni. A tanácsrendszer direkt-demokratikus formáinak — amelyek Németországban egyszer már, a régi uralmi rendszer összeomlá-

sakor, forradalmi aktivitásból megszülettek — újraélesztése igazán nem állt messze a hatvanas évek diákmozgalmi akcionizmusától, a magukat a "bevet" intézményeken kívül helyező mozgalmaktól, az akkori antietatizmustól, s ugyanakkor a világ számos pontján folyó fölszabadító harcokba vetett remény a népek önrendelkezésének és az öngazgatás megvalósításának esélyét vetítette előre. A tanácsdemokrácia mint modell az újbaloldal számára a parlamenti demokrácia alternatívájaként jelent meg, s esélyt ígért az intézmények és szervezetek demokratizálására.

Udo Bernbach érdeme, hogy — a túlpolitizált viták közvetlen társadalompolitikai implikációin túl — tudományos elemzés alá vette a közvetlen demokráciáról és a tanácsrendszerről folyó vitát. "A direkt demokrácia elmélete és gyakorlata" címen egy kötetben prezentálta az elméleti elemzést; a forrásközlést (az 1919–1920-as évek sokat emlegetett, de ritkán olvasott, nehezen hozzáférhető szövegeiből "Szervezeti minták" címen válogatott); továbbá néhány tanulmányt a tanácsrendszer mint a parlamentarizmussal szembeni alternatíva aktuális értelmezéséről; valamint "Gyakorlati tapasztalatok" címmel tiszteletre méltó igyekezettel, de esetleges és részleges szinten — az öngazgatási kísérletekről (Jugoszlávia), a közvetlen demokráciáról (Kuba), a szovjet-rendszerről (Szovjetunió ill. Kína) és az "állampolgári részvételtől" (USA).

Bernbach a kötet előszavában emlékeztet a tanácsdemokrácia eszméjének meglepő reneszánszára a hatvanas évek végén, a diákmozgalmak közegeiben. A tanácseszmé fölidézése akkor jelkép-erejű volt. Minthogy az NSZK-ban széles körű vita folyt a parlamentáris rendszer megreformálásának szükségességéről, a baloldali mozgalmak strukturális reformok kidolgozására törekedtek, ebben a helyzetben az újbaloldal — alternatív szervezési modelleket keresve — újra a tanácsrendszer és a közvetlen demokrácia felé fordult. A politológusokra várt a föladat, hogy a tanácsmozgalmak különféle elméleti és társadalomtörténeti aspektusait föltárják, s hogy megvizsgálják: ezen tanács-modellek alkalmazhatók-e egyáltalán a komplex modern ipari társadalmakban. Ehhez először dokumentálni kellett a tanácselméletek teoretikusainak különböző szervezési javaslatait, s megnézni, hogy a deklarált célnak — az uralom leépítése és az egyes ember önrendelkezése — mennyire felelnek meg. A levont szervezeti következtetések eltérőek voltak, a "fölelendelt intézmények" teljes elutasításától a kompatibilitás-elméletekig (a tanácsrendszer és a parlamentáris rendszer összeegyeztethetősége).

Bernbach bevezető tanulmánya ("A direkt demokrácia szervezési problémái" címen) abból a kérdésből indul ki, hogy a represszív uralmi struktúrákkal

szemben a szabad és önrendelkező ember posztulátumának milyen szervezeti minta felel meg. A közvetlen demokrácia a tanácsrendszer köntösében először a szocialista társadalomelmélet és a munkásmozgalom keretében lép föl; a demokratikus önrendelkezés koncepciója föltételezte a polgári társadalom kritikáját és a polgári társadalom megszüntetése lehetőségének megfogalmazását. Bermbach fölidézi Marx elemzését a párizsi kommunról. Marx szemében a párizsi kommun történelmi választ adott arra a kérdésre, hogy megvalósítható-e az államhatalom visszavétele a társadalom által: a társadalmat elnyomó erőszak helyébe a társadalom eleven hatalma lépett, a tömegek társadalmi emancipációjának politikai formája. Marx kommun-elemzése az alapja valamennyi marxista szervezetelméletnek, különösen a "közvetlen demokrácia"-elméleteknek (amelyekben a történelmi elemzések és utópiák, a politikai programok és a tudományos érdeklődés szétválaszthatatlanul összefonódtak; s az egymással polemizáló elméletek egyaránt a marxi elemzésre való hivatkozással akarták legitimálni magukat) (19. o.). Bermbach nem tér ki a "Polgárháború Franciaországban" hatástörténetére — és a különböző recepciók eltérő tanács-koncepcióira —, hanem szervezetelméleti szempontból foglalja össze a tanácsdemokrácia különböző modelljeinek fő szervezeti elemeit. Ez egyben a tanácsdemokrácia definiálásának kísérlete, amely azonban az "új, proletár társadalom" szervezeteinek normatív leírására szorítkozik.

A történelmi korhoz kötöttségen túllépve (és a korhoz kötött osztálymeghatározottságoktól elvonatkoztatva) a tanácseszmé eleven vonzerejét azok a perspektívák adták, amelyek az elidegenedés megszüntetését, a magán- és közsféra elkülönülésének meghaladását, az uralomtól való mentesség lehetőségét vetítették előre. Így a tanácsdemokrácia minden modelljére sajátos kettősség jellemző: egyfelől egy társadalmi utópia leírása (a hagyományos szervezeti és uralmi sémák fölváltása; a kormányzók és kormányzottak azonosságának posztulátuma), másfelől a kényszerű szembenézés a polgári társadalom átalakításának stratégiai problémáival, amit igencsak eltérő konkrétsággal tesznek meg.

Bermbach joggal állapítja meg, hogy a szakirodalomban általános szervezetszociológiai elemzések a különböző direkt-demokratikus (tanácsrendszerre épülő) koncepciók elemeit absztrakt módon "szervezeti ajánlásoknak", szervezettechnikai variációknak tekintik, s egyszerűen összevetik a mai ipari társadalmak (kapitalista vagy államszocialista rendszerek) realitásaival, s így számos kifogás tehető. Kimutatható például a döntési folyamatban a bázis-autonómia és az ösztársadalmi tervezés koordinálásának ellentmondásossága; a döntéshozó testületek elégtelen kompetenciája miatt a cselekvési alterna-

tívák beszűkülése, a rotáció-elv és a kötött mandátum problematikussága stb. Rámutatnak arra az ellentmondásra, hogy a társadalmi akaratképzési folyamatok centralizálása a komplex rendszerek teljesítőképességét veszélyezteti, a "visszahozott" centralizáció viszont kiüresíti a direkt-demokratikus eljárásokat. Ilyen szervezettechnológiai ellenvetések azonban mind a parlamenti kormányzással, mind a direkt-demokratikus szervezési elképzelésekkel szemben fölhozhatók (27. o.).

A szerző — a szervezetszociológiai nézőpontoktól eltérően — azt az álláspontot képviseli, hogy a tanácsdemokrácia koncepcióinak kritikai megítélése csak történeti lehet (23. o.). A tanácsrendszerekre is áll, hogy a történelmi fiaskókból, még ha gyakoriak is, elvileg nem következik egy szisztematizált negatív láttelelet. A direkt-demokrácia eddigi tapasztalatait konfrontálni kell azzal a problémával, hogy a mai modern ipari társadalmakban milyen valóságos lehetőségei vannak a deklarált humanista célkitűzések megvalósításának és e társadalmak belső intézményi föltételei mit tudnak beváltani ebből. A tanácsdemokrácia reális megvalósításának előfeltételeit így csak mély helyzetelemzés és a megoldandó problémák átgondolt számbavétele adhatja meg.

A modern társadalmak legitimációs válságai egyre inkább felszínre hozzák, hogy az önrendelkezés mélyen és alapvetően emberi igényét, a történetileg túlhaladott uralom leépítésének reményét egyre kevésbé lehet "utópiakusnak" minősítve visszaszorítani, s a direkt-demokratikus elképzeléseket azért elavultnak bélyegezni, mert ellenállnak az azonnali és közvetlen intézményesítésnek — írja a szerző. Bermbach szerint a demokraciaeelméleteknek fölül kell vizsgálniuk a jelenkori társadalmakat strukturáló értékek további fönntarthatóságát, s a szervezettechnikai kérdéseket az önrendelkezés optimalizálásának szolgálatába kell állítani. Az egyén önmegvalósításának biztosítása, az autonómiák, a csoport-kooperáció, a részvétel a társadalmi élet számos szférájában direkt-demokratikus szervezeti elemekkel biztosítható. A direkt-demokratikus társadalomszervezet elvont teóriái helyett Bermbach a komplex demokraciaeelmélet mellett van. Egy össztársadalmi demokratizálási folyamatban a fokozatos, rendszerváltoztató reformok nyithatnak teret a valóságos alternatívát jelentő döntéseknek. A jelenlegitől eltérő, minőségileg más föltételek között az utópia realizálhatónak bizonyulhat és a status quo-ba való belemerevedés válhat tarthatatlanná (27. o.).

A kötet dokumentumait — a történelmi viszonyokba való beágyazás és a gyakorlattal való szembesítés igényével — Bermbach abból a korból válogatta, amikor Németországban a fölbomlott Birodalom romjain a tanácsrendszer

tűnt a forradalmi átalakítás és a demokratikus öngazgatás eszközének. A kor szereplőinek és cselekvő résztvevőinek, a németországi tanácsmozgalom teoretikusainak és politikai vezetőinek 1919–1920-ban született írásaiból elsősorban nehezen hozzáférhető kordokumentumokat közöl a kötet. A válogatás ugyanakkor eltérő, egymással is vitázó tanácsrendszer-koncepciókat reprezentál. A szervezeti alternatívákat kereső utókor akár csupán "szervezeti modellek"-ként (ez a válogatás címe) veheti szemügyre őket. A mai olvasó azonban — akiben a kommun-, szovjet-, tanácsrendszer (Räte-System) fogalmak a legkülönbözőbb asszociációkat keltik — bepillantva a közvetlen demokrácia kísérletének megszületési folyamatába, a tanácsmozgalom eleven (bár esetleges) valóságába, amely — ha rövid életűnek és illuzórikusnak bizonyult is — mégis egy új világ ígéretét rejtette akkor magában.

Az első dokumentum szerzője Otto Rühle ("Üzemi szervezet és munkásunió" című írásával) éppen a régi politikai szervezetekkel való teljes szakítás álláspontját reprezentálja és a munkásegység-mozgalom szószólója. A proletárok egyre inkább fölismerik, hogy a polgári szervezetek (még ha proletárok szerveződtek is bennük) szükségképpen a polgári gazdasági és államhatalommal való kompromisszumhoz vezetnek, ezért a proletároknak új módon kell szerveződniük — írja Rühle (34. o.). A proletárforradalmat polgári szervezetekkel nem lehet megvívni, ezért el kell fordulni a párttól, parlamenttől, szakszervezettől. A létrejött forradalmi üzemi tanácsokban látja az osztály nélküli társadalom anticipálásának és a munkásszolidaritás megvalósításának szervezetét. Rühle terveiben a munkásunió az üzemi tanácsok összefogó szerve, a munkásegység kifejezője. Rühle szerint maga a pártforma polgári jellegű, tehát el kell vetni.

Rühle pártellenes koncepciójával szemben Heinrich Laufenberg (az 1919-es hamburgi munkástanács elnöke) nem a régi munkásszervezetek elvetését, hanem azok átalakítását képviseli. ("A tanács-eszme a hamburgi munkástanács gyakorlatában" című írása a munkástanácsok és a polgári parlamentarizmus kompromisszumát, a hamburgi munkáskormány és a régi politikai szervezet bonyolult kapcsolatát írja le.) Álláspontja szerint az új szindikalista munkásszervezetek és a polgári parlamentarizmus sajátos kapcsolata elképzelhető.

A következő témablokkban (berlini munkásvezetők írásai) a tiszta tanács-koncepció körvonalazódik: a formális demokrácia és a parlamentáris kormányzás tagadása. A tanácseszme a forradalom szülötte, tiszta és konzekvens alkalmazása maga a gyakorlati szocializmus — írta 1919-ben E. Däumig (79. o.). A társadalomátalakítás kezdeti lépéseit mutatja be a nagy-berlini munkástanács példája.

Kontrasztként Otto Neurath írása következik. A bécsi közgazdász-profesz-szor az üzemi tanácsok szerepét vizsgálja a teljes szocializálás előkészítésében. Neurath már a háború alatt foglalkozott a szocializmus gazdasági tervezésével; számára a szocializálás közösségi gazdaságot, tervgazdaságot, s a pénzgazdasággal szemben naturálgazdaságot jelentett (103. o.). A tanácsmozgalomban látta azt a lényeges szervezeti előfeltételt, amely a munkásokat fölkészíti a teljes szocializálásra: az új üzemi tanácsokból és a régi szakszervezetek átalakításából létrehozott gazdasági tanácsok biztosíthatnák a szocializált gazdaság működésének szervezeti hátterét és a munkásellenőrzést.

Végül a munkáskamara-koncepció dokumentumai azért figyelemre méltók, mert képviselőik (valamennyien munkástanácsok vezető funkcionáriusai) a parlamentáris rendszernek, a tanácsdemokrácia elemeinek és a szakmai-hivatásrendi kamarák betagozódásának különféle változatait tervezték el, terjesztették elő, vitatták meg. A termelés szocializálásának érdekeihez rendelték hozzá az intézményi szempontokat, s az általuk elképzelt szocialista demokráciában a közigazgatási, termelés-szervezési, munkásellenőrzési funkciókat kombinálták. A tanácseszmé doktriner hívei azzal vádolták őket, hogy a tanácsrendszerbe konzervatív, rendi-korporatív elemeket visznek be. 1919-ben heves viták folytak arról, hogy van-e a demokráciának egyetlen igaz rendszere. A munkáskamara-koncepció képviselői (így Max Cohen, itt idézett írásában) kétségbe vonták ezt a kizárólagosság-igényt (131. o.), s pragmatikus kiindulópontból és gazdasági érdekből a tanácsokat — funkciójukat ellenőrzésre szűkítve — egy többtényezős modellbe építették. Elképzeléseik a későbbi Mitbestimmung-modell előképeként tekinthetők. A dokumentum-válogatás mindenestre igazolta a történelmi visszatekintés értelmét, hiszen demonstrálta, hogy a tanácseszmé különböző társadalomszervezési modellekben jelent meg, s eltérő demokrácia-koncepciókat testesített meg. (S a szóban forgó kötet csak a németországi, 1919—1920-as fölfogásokból válogatott.) De mit jelenthet mindez fél évszázaddal később?

A történelmi dokumentumokat követően Udo Bermbach "Tanácseszmé versus parlamentarizmus" címen keres magyarázatot a közvetlen demokrácia programjának aktualizálódására az újbaloldal vitáiban. Amikor 1967-ben Rudi Dutschke kijelentette, hogy "célunk a direkt-demokrácia, a tanácsdemokrácia rendszere, mert ezzel az embernek ember fölötti uralma a lehetséges legkisebb mértékre redukálódna", ez azt mutatta, hogy az egyszer már történelemmé lett tanácseszmének a baloldal elméletében és akcióiban való aktualizálódása a nyugati liberális parlamentáris rendszerrel szembeni elégedetlenség kifejezője lett (154. o.). Az újbaloldal antiparlamentarizmusa azonban csak másod-

lagos eleme egy sokkal mélyebb társadalomkritikának, a kapitalista osztályuralom kritikájának — szögezi le a szerző (156. o.). A polgári fölvilágosodás posztulátumai, amelyek a polgári alkotmányosságnak konstitutív és emancipatorikus funkciót kölcsönöztek, időközben egy formális demokráciafogalom kulissszái lettek — írja Bermbach. Az újbaloldal ebből különböző következtetéseket vont le. Az anarchista-antiautoriter szárny az intézményellenességet látta igazolva, a marxista szárny a legitimitás problémáit fessegette, a parlamentarizmuson a participációt kérte számon, a demokráciát mint önrendelkezést és emancipációt értelmezte.

Az újbaloldal emancipáció-igénye azonban (szándékai ellenére) a korai polgári filozófiai gondolkodás és a fölvilágosodás-eszme foglya maradt, holott a társadalmi föltételek azóta radikálisan megváltoztak. Alternatív modelljeik utópikus mozzanata különösen a szervezet problémájával konfrontálva ütközik ki. Mit kezd az újbaloldal intézményellenessége azzal, hogy társadalom csak szervezett társadalomként képzelhető el? Figyelmen kívül hagyja azt a szempontot is, hogy a társadalmi törekvések hogyan tevődnek át a döntési szférába; pedig "nincs sok értelme jövő-tervezeteket szállítani anélkül, hogy a transzformációs folyamatot is el ne gondolnánk" (158. o.). Ha a szervezet közvetít elmélet és gyakorlat között, azt kell végiggondolni, hogy a társadalom strukturáltságából milyen szervezet szükségessége adódik — az új szervezetelméletek és kommunikáció-teóriák nem kerülhetik meg ezt a föladatot. "Történelmileg a tanácseszme többnyire akkor vált aktuálissá, amikor a lakosság egy része a fönnálló társadalmi viszonyokat represszívnek tekintette, s a politikai állapot az ilyen társadalmi feszültségeket már nem tudta kiegyenlíteni vagy kirekeszteni." A "tanácsok" lehetséges intézményesítéséről, a direkt-demokratikus struktúrákról az NSZK-ban folyó viták mögött mindig ott rejlik a tanácseszme leglényegesebb funkciója, a "szociálisan alulprivilegizált osztályok mozgósítása" (159. o.).

A tanácseszme mai fölvetése tehát egyfelől reflexió a szervezeti problémákra, másfelől képviselőinek "történelmi voluntarizmusa" a jövő társadalom csíráinak mai megteremtésére (szándékaik ellenére) reformtörekvéseket erősíthet meg, amennyiben a fönnálló viszonyok átalakításának igényét váltja ki.

A tanácsdemokrácia elve és a képviseleti elv között így szükségképpen létrejön egy reflexív viszony — állapítja meg Bermbach. A tanácsrendszer mint a polgári társadalmon túlmutató viszonyok anticipációja éppen a polgári társadalom jövőbeni fejlődésére, a "következő fázisra" kérdez rá (161. o.). Ez egyben szükségessé teszi a megváltozott föltételek között (a technikai

modernizáció, a teljesítmény-társadalom közegében) a demokrácia liberális képviseleti elvének újraértelmezését is.

A tanácseszme önreflexió és társadalmi fölvilágosító funkcióját elismerve, Bermbach leszögezi, hogy a tanácsdemokrácia aligha lenne alkalmas arra, hogy a modern ipari társadalmak globális szervezeti és irányítási modellje, a parlamentáris képviseleti rendszer intézményi alternatívája legyen (168. o.). Akkor tehát az a kérdés, hogy a tanácseszmének helye lehet-e egy reform-stratégián belül, amennyiben a fönnálló szervezeteket az emancipációs igények számára alkalmassá teszi, a demokratikus mozgásteret bővíti, a részvételt optimalizálja, de ezáltal nem a fönnálló viszonyokat rögzíti, hanem mindig a "következő lehetséges lépés" előfeltételeit teremti meg egy humánusan szervezett társadalom irányába (169. o.). Ilyen reformszándékok a társadalom egyes részterületein rész-autonómiákat érhetnek el, s ezek kooperációja és kommunikációja — a társadalmi alrendszerek interdependenciáját tekintve — előmozdíthatja a társadalmi totalitás centralizált szervezeti elemeinek leépítését, a kis reformlépések túlnőhetnek a szektorális korlátozottságon. A tanácseszme sokféle változata által kínált participáció konkretizálható számos területen. Ez a pluralitás hosszú távon a régi struktúrákat áttörő, társadalomátalakító hatással lehet — összegzi a "kis lépések" reform-stratégiájának a modern viszonyokhoz hozzáigazított elképzelését Bermbach. A szerző elméleti fejtegetéseiben eltekint konkrét reform-modellektől (saját javaslatai, miszerint egyes intézmények — így pártok, egyesületek, iskolák, egyetemek, egyházak — teret nyithatnak a direkt-demokratikus szervezeti elveknek, például a rotációnak, a visszahívásnak stb., némileg esetlegesek, s így a hagyományos szervezeti és viselkedési minták ilyenén demokratizálását alig igazolják az olvasó előtt). A politikai reformprogram persze a politikusokra tartozik. A szociáldemokrata Peter von Oertzen (e kötetben közölt írásában) az előmunkálatokat végezte el, amikor kifejtette, hogy az NSZK alaptörvényében rögzített "szabad demokratikus rendszer" elvileg nem zárja ki a tanácsrendszer direkt-demokratikus elveinek alkalmazását, sőt, a közvetlen demokrácia a "népakarat érvényre juttatásában" számos előnnyel is rendelkezik a képviseleti elvvel szemben (178—184. o.). A "tanácsrendszer" címszava alá sorolt legkülönbébb történeti példák (és a hozzájuk tapadó előítéletek) persze nem könnyítik meg a politikusoknak, hogy kiálljanak a direkt-demokrácia mellett, de a politológusoknak sem az összehasonlító elemzést.

A "Gyakorlati tapasztalatok" (a kötet utolsó részének írásai) nehezen összevethető jelenségeket sorakoztatnak föl: közös nevezőjük a közvetlen demokráciára való hivatkozás.

Az esettanulmányok sorában első helyen a jugoszláv öngazgatási modell áll. Paul Kevenhörster tanulmánya "Etatizmus és öngazgatás között. Menedzsment és munkásság a jugoszláv vállalatoknál" címmel figyelemre méltó elemzést ad arról, hogyan ment át a tényleges döntés a menedzsment kezébe, s hogyan távolodott el a jugoszláv modell a munkás-öngazgatás direkt-demokratikus koncepciójától (a professzionalizálódás és a centralizáció miatt) egy részvételi rendszer felé (a "szindikalista" modelltől a "menedzser-szocializmusig") (202—203. o.). A szerző következtetése: az ipari társadalmak demokratizálásáról folyó volt vitákban a jugoszláv modell csak mítosz, s tényleges gyakorlata nem bizonyítja a munkástanácsok működőképességét és célszerűségét; a koncepció nem alkalmas az üzemeken belüli döntési struktúrák demokratizálására (215. o.).

Még kevésbé alkalmas bármiféle összevetésre a kubai közvetlen demokráciának a hatvanas évekbeli gyakorlata. A szerző, R. K. Furtak részletesen leírja ugyan a tömegek mobilizálásának, a vezér és népe közötti kommunikációnak, a forradalmi védelmi bizottságoknak a működését, de levonja a következtetést, hogy Kubában nemcsak a direkt-demokratikus elképzelések nem teljesültek, hanem a kialakított szervezeti formák valójában a kubai vezetők deklarált társadalomképével is ellentétesek (205. o.).

A "Tanácsok Kínában" című írás témája, a forradalmi bizottságok működése a kínai kulturális forradalomban — azóta már szinte feledésbe ment köztétek. A szerző a forradalmi bizottságokat a "közvetlen demokrácia" szerveiként aposztrofálta, de a hatalmi erővonalakat figyelmen kívül hagyó szemlélete miatt az egész konfliktus mibenlétét nem ismerte föl.

A Szovjetunió rendszerének bemutatása másfajta problémába ütközik. H. Wollmann szerint a közkeletű "totalitarizmus-modell" módszertanilag nem alkalmas a szovjet rendszer elemzésére, mert nem saját föltételeiből fejti ki a politikai valóságot, hanem a nyugati demokráciák intézményrendszerétől való eltéréseket minősíti (277. o.). A szovjet rendszer történetének dokumentálása, a helyi szovjetek működésének leírása — az egész problémakör recepciója a nyugati politológiában — ma már tudománytörténeti érdekességű. Mindenesetre — a helyi szovjeteknek mint a formális adminisztratív participáció szerveinek a bemutatása után — a szerző a szovjet pártvezetés dilemmáját már a hetvenes évekre úgy fogalmazta meg, hogy decentralizálásra szükség van ugyan, de ez a párt- és állami vezetés döntési monopóliumát kérdőjelezné meg (307. o.)...

Mindezek után a kötet befejező tanulmányában H. Wollmann az amerikai "citizen participation"-ról ad részletesen dokumentált politikatörténeti le-

írást. A "grass roots" demokráciát az Újvilág innovációjának tekinti (322. o.). Az amerikai demokrácia változását és annak politológiai recepcióját — a pozitivista behaviorista demokráciaelméletről a normatív-kritikai demokráciaelméletre való átmenetet — párhuzamosan mutatja be. A direkt-demokrácia mérlege itt sem túl biztató: a kommunális öngazgatás és a peremcsoportok akciói itt is konfliktusba kerülnek az elit uralmi érdekeivel és rendszerstabilizáló törekvéseivel.

Összegezve: Bermbach kötete a direkt-demokrácia elméletéről meggyőző képet ad, a gyakorlatáról — nemcsak az esettanulmányok esetlegessége miatt — már kevésbé. A válogatás érdeme, hogy konfrontálni akarta a teóriát a gyakorlattal, kitérítette a szemléleti horizontot (bevonva a németországi történeti tapasztalatok mellett a világ különböző régióiban tanácsrendszerként vagy közvetlen demokráciaként számon tartott példákat). E különféle tapasztalatok hozzámérése a direkt-demokrácia modelljéhez azonban nem ad érvényes választ arra a kérdésre, hogy vajon ma a fejlett (posztindusztriális) társadalmakban utópia vagy reális esély a közvetlen demokrácia. Az egyértelmű, hogy a direkt-demokrácia előtérbe-kerülése mindenütt összefügg a megmerevedett uralmi struktúrák kritikájával és a társadalomátalakítás igényével. De — mint Greven tanulmánya bizonyította — a fönnálló uralmi struktúrák inherens, rendszerkonform szervezeteitől nem indulhat ki a fönnálló viszonyok megváltoztatása. Nyitva maradt tehát — megint és újra — az átmenet kérdése.

SZEMLE

EGY ÉVSZÁZAD A NÉMET FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉBEN*

Mezei György Iván

Herbert Schnädelbach hamburgi filozófiaprofesszor a lehetetlenre vállalkozott, amikor mintegy háromszáz oldalas könyvében bevezetést írt az 1831 és 1933 közötti évszázad német filozófiájáról. Monográfiája nemcsak az összefoglalásban szereplő igen gazdag ismeretanyag okán figyelemre méltó, hanem mert módszertanilag arra is példát mutat, miként szerveződhet az ilyen rendkívül nehéz föladat megvalósításának egyik lehetséges útja-módja. S joggal beszélünk "föladatáról", hiszen a mű eredetileg angol közönségnek íródott az Oxford University Press megbízása nyomán.

Schnädelbach könyve társadalomtörténeti keretbe ágyazott problémátörténeti esszéket állít egymás mellé: a korszak történelmi fordulópontjainak és egyebek között akadémiai rendszerének, alapvető szellemi áramlatainak jelzése után a történelem, a tudomány, a megértés, az élet, az érték, a lét és az ember kérdésköreinek szentelt esszéket. Ha ezek az írások merev és zárt módon fölfogott tanulmányok volnának, úgy a szerző aligha menekülhetne meg attól, hogy a kanti "lélelksákról" adott Hegel-kritika analógiájára ne panaszoljuk föl: e témakörök elválasztásával egymáshoz szervesen tartozó fogalmak hálózataát tagolja mesterkéltén szét, még ha tagolása kétségtelenül követ is "irányzatokból" kirajzolódó topográfiai vonalakat. Azonban épp az esszé-jelleg nyújt védelmet a mesterkélt tagolásnak ezzel a veszélyével szemben, hogy tehát egy-egy filozófus különböző súllyal szabadon jelenhet meg újra és újra több tanulmányban is, s hogy a belső arányok kérdése így nem merül olyan élességgel föl (amit egyébként mindenkor bonyolítana az, hogy minden olvasó—szerző szinte önkéntelenül saját érdeklődésének-erudíciójának arányait

*Philosophie in Deutschland 1831—1933, Suhrkamp, Frankfurt 1983; a könyvet a szerző Jürgen Habermas-nak ajánlotta. Herbert Schnädelbach eddig a következő könyveket jelentette meg: Hegels Theorie der subjektiven Freiheit (1965), Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus (1971), Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus (1974), Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie (1977), Vernunft und Geschichte (1987); ezenkívül Ekkehard Martens mellett társszerkesztője volt a Philosophie — Ein Grundkurs című kötetnek (1985).

vetíti rá az anyagra, amit valóban csak letisztult jártassággal és bölcs ön-reflexióval lehet ellensúlyozni).

Az arányok jelzett kérdése szinte az esztétikai érzék kérdése is, mint ahogy a filozófia művelőjének esztétikai érzékén túl etikai alkata is munkál annak a problémának az eldöntésében, hogy választott tárgya elemzésénél milyen mértékben legyen tekintettel a szellemi tevékenységeket és objektívációkat övező "életvilág" adottságaira. Schnädelbach válasza egyértelmű: a filozófia művelése mindenkor társadalmi-történelmi folyamatok kereteibe ágyazódik, s egy-egy filozófus megítélésekor jószerivel a teljes esetlegesség módusának nyit teret az, ha nem vagyunk tekintettel ezekre a folyamatokra. Azért érdemes hangsúlyoznunk ezt, hiszen mifelénk, a vulgármarxizmus stupidan sulykoló szelleme után, manapság a filozófiák és filozófusok megértésének azok a módszerbeli princípiumai sem örvendenek különösebb népszerűségnek, melyek józan alkalmazása nélkül meggyőződésünk szerint nemigen lehet mérvadó elemzéseket készíteni. Mint ahogy ahhoz sem férhet kétség, hogy a filozófia személyes műfaj, s ezért fontos a könyvnek az az informatív dimenziója, hogy a tárgyalat reprezentatív és második vonalbeli szerzők személyes hálózata (például tanítványi kötődése vagy polemikus törekvése) miként rajzolódtott ki.

S mint tudjuk, egy tudományos könyvnek "lelke" is lehet, abban az értelemben, hogy van-e olyan akár latens ihlető magva, amely — az akadémiai kritériumoknak való megfelelésen túl — mintegy személyes hitelességet kölcsönöz a könyvnek, s egyfajta kötődést létesít szerző és olvasója között. Ha mármost Herbert Schnädelbach e könyvének van ilyen üzenete, akkor az minden bizonnyal a filozófia identitásával függ össze. A könyvnek nem arra a fejtegetésére gondolok, amely a tizenkilencedik századi tudományok rohamos fejlődésére és a hegeli rendszer mintegy szimbolikus anakronisztikussá-válására adott bölcséleti válaszokat tekinti át, hanem arra a föl-fölbukkanó motívumára, mely a pragmatikus szakértelem és a nemigen pragmatizálható, mintegy fölfokozott emberséget jelentő humán műveltség viszonyát érinti. Korunk a legkülönbözőbb kihívásokkal bombázza a személyiséget, s a mi véleményünk szerinti "nemes" filozófia itt a tudományoknak, művészeteknek és vallásoknak azokkal a fajtáival rokon, amelyek a személyiséget építve vonnak köréje védőhálót. A "minden egész eltörött" állapota a társadalmi lét hallatlan öszszetettséggel egyszer s mindenkorra olyan condition humaine-né vált, melynek ellensúlyozása az egyéntől teljesítményeket kíván, s ha olyan fogódzkod nélkül marad, amelyek alapot adnának ehhez a folyamatos tevékenységhez, úgy létét rabsággént éli meg, annak minden valós és lehetséges következményével

együtt. Persze a filozófia is válhat a választott területhez képest minden más iránt közömbös szaktudománnyá. A nem-szaktudomány-szellemű filozófia viszont nem célokat tűz ki, hanem, a teljességre törekedve, eszméket tart életben, egyebek között — mondhatni egyfajta fölfokozott hétköznapiságként — az egyszerű emberség eszméit képviseli, s a szellemben épp azért oly korlátlan követeléssel, mert a valóságban (fronézisétől tudja) oly csekélyek a lehetőségei.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Pethő Bertalan: 1014 Budapest, Tárnok u. 3;

Redl Károly: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10;

Rathmanné Túry Mária: 1136 Budapest, Pannónia u. 35;

Mezei György: Lukács Archívum és Könyvtár, 1056 Budapest, Belgrád rakpart 2;

Herbert Schnädelbach: Philosophisches Seminar der Universität Hamburg,
D/W-2000 Hamburg-13, Von-Melle-Park 6, Németország

A kéziratokat két példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte

Felelős vezető: Zöld Ferenc igazgató

Budapest, 1991. — Nyomdai táskaszám: 20246

Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc

Műszaki szerkesztő: Sándor István

Megjelent: 11,9 (A/5) ív terjedelemben

HU ISSN 0025—0090

CONTENTS

BERTALAN PETHŐ: The Ontological Genesis of the Photo and the Film	129
---	-----

DOCUMENT

HEGEL: Aphorisms from the Jena and Berlin Periods (Notes: Károly Redl)	176
--	-----

REFLECTION

HERBERT SCHNÄDELBACH: Philosophy in Germany since 1945.	224
MÁRIA RATHMANN-TÜRY: Extracts from the Workshop of German Political Philosophy . . .	237

REVIEW

GYÖRGY IVÁN MEZEI: A Century in the History of German Philosophy	258
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

БЕРТАЛАН ПЕТЭ: Онтологический генезис фотографии и фильма	129
---	-----

ДОКУМЕНТ

ГЕГЕЛЬ: Афоризмы из йенайского и берлинского периода (Заметки: Кароя Редла). . .	176
--	-----

ОБЗОР

ГЕРБЕРТ ШНЭДЕЛБАХ: Философия в Германии от 1945-ого года	224
МАРИЯ РАТМАН-ТУРИ: Отрывки из мастерской немецкой политической философии . .	237

РЕЦЕНЗИЯ

ДЬЁРДЬ ИВАН МЕЗЕИ: Одно столетие в истории немецкой философии	258
---	-----

Ara: 75,— Ft

Előfizetés egy évre: 450,— Ft

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1., tel.: 1382-440) könyvesboltjaiban.

Az előfizetési díj egy évre: 450,— Ft

Egy szám ára: 75,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat

(H-1389 Budapest, Pf. 149).

0 1220
HARMINCÖTÖDIK ÉVFOLYAM

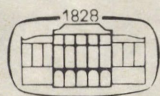
1991 / 3

14



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA
(technikai szerk.)
KENDEFFY GÁBOR
LENDVAI L. FERENC
(felelős szerk.)

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök),
JUDI ISTVÁN, KOCSONDI ANDRÁS,
KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT, RUZSA IMRE,
SZIGETI GYÖRGYNÉ, SZIKLAI LÁSZLÓ,
TŐKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1991/3

TARTALOM

BENE LÁSZLÓ: Érvelés és tapasztalat egy XIII. századi tudománykoncepcióban: Roger Bacon „Scientia experimentalis”-a	263
SCHWENDTNER TIBOR: Párhuzamok Heidegger és Kuhn tudományölfogásában	285

DOKUMENTUM

AEGIDIUS ROMANUS: A filozófusok tévedései (Redl Károly jegyzeteivel)	316
--	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

GIROLAMO COTRONEO: A történelem rangja	348
--	-----

SZEMLE

ANTONINO INFRANCA: A „gyöngge gondolkodás” Olaszországban (Il pensiero debole, a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti)	381
--	-----

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest Úri u. 53. Telefon: 1759-011/269-es mellék

Szerkesztőségi órák: péntek 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1117 Budapest, Prielle Kornélia utca 19–35.

ÉRVELÉS ÉS TAPASZTALAT EGY XIII. SZÁZADI TUDOMÁNYKONCEPCIÓBAN:
ROGER BACON "SCIENTIA EXPERIMENTALIS"-A

Bene László

Roger Bacon, a "doctor mirabilis" működése saját korában is heves viták keresztüzében állott; amikor pedig az újkorban, hosszú feledés után, ismét felébredt az érdeklődés iránta (addig csak az okkult tradíció tartotta számon),¹ alakját legendákkal vették körül, később pedig — ennek ellenhatása-ként — műveit számos kritika érte. Írásaiból azonban egy rendkívül érdekes tudománykonceptió rajzolódik ki, melyben tudás és morál, teória és praxis sokszorosan összefonódik — gondolkodását az ágostoni keresztény hagyománynak és saját természettudományos érdeklődésének fúziója határozza meg,² melynek eredménye egy különleges, a skolasztika fő ágától távol eső rendszer lett.

Tanulmányomban e koncepció strukturáló elveit kísérlem meg feltárni. Nem célom tehát, hogy eszméinek származását kutassam, diakronikus, hagyománytörténeti keretbe helyezzem konstrukcióját vagy hogy azt a kortárs viták szempontjából értékeljem. Hasonlóképpen nem vizsgálom eredetiségének kérdését sem — erre sommásan annyit mondhatnánk: az építőkövek régiek, az elrendezés új. Elemzésemben Bacon tudományát önálló entitásnak tekintem — ez talán megóv a fejlődési sémák torzításaitól és attól, hogy mindenáron a modern természettudomány elődjét keressük ebben a miénktől gyökeresen különböző koncepcióban, s így számon kérjük rajta az eltéréseket, amint

¹ Bacont a reneszánsz okkultisták a "iuniores", a középkoriak között emlegették a mágikus hagyomány áttekintésekor. Bacon utóéletének néhány érdekes vonását tárgyalja A. G. Molland: "Roger Bacon as Magician" című cikkének bevezető részében, *Traditio* 30 (1974), 445-460. o.

² F. C. Copleston: *A History of Philosophy*, II. k. London 1950, 442. o.

ezt számos huszadik századi kritikusa teszi.³ Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy elvetném a történeti szempontot: az efféle analízis logikailag megelőzi ugyan a nagyobb ívű rekonstrukciót, de nem helyettesítheti azt. Az elemzés során előkerülő problémákat továbbá nem vizsgálom meg "sub specie aeternitatis". Bacon megoldásait fogom értelmezni csupán — ilyen módon dolgozatom nem szigorú értelemben vett filozófiai tanulmány, hanem szöveginterpretáció, melynek célja Bacon konstrukciójának korrekt magyarázata, logikájának belső szempontok alapján való feltárása, végső soron azon elvek megvilágítása, melyek érvelését konzisztenssé teszik. Mindezt alkalmas útnak vélem azonban ahhoz is, hogy valami specifikusat tudjunk meg a középkori tudomány és gondolkodás mibenlétéről általában.

Először mindenesetre néhány szót a szerző környezetéről, személyéről és az ún. "Opus maius"-ról, mely elemzésünk fő tárgya lesz. A XIII. század nagy forrongások kora volt a szellemi életben: Európa ekkor dolgozta fel az előző századtól egyre bőségesebben áramló információkat, a görög-arab hagyományt,⁴ ekkor munkálja ki tudományos és dogmatikai apparátusát. Az egyház hatalma csúcsán áll, önbizalma, kezdeményező készsége még nagy, az új szellemi irányzatokat sokkal hamarabb állítja szolgálatába vagy sokkal hatóságosabban fojtja el, mint a későbbi századokban, amikor defenzívába szorul, s egyre inkább elszakad az új kezdeményezésektől. Erre az időre esnek a legelkeseredettebb viták a különböző érdekcsoportok és gondolkodási iskolák között, melyek a század legvégére eldőlnek, de most még minden mozgásban van. E cseppfolyós állapotot jól példázza az egyházi hatalomnak az arisztotelészi hagyományhoz való viszonya. A század első felében a párizsi egyetemen sorozatos pápai rendeletek tiltják Arisztotelész műveinek oktatását,⁵ a későbbiekben a támadások egyre inkább a szélsőséges averroista irány ellen fordulnak, majd a századfordulóra az egyház Aquinói Tamás elfogadásával asszimilálja az arisztotelianizmust, mely e formájában már mentes az eretnek színezettől. Hogy a század folyamán még mennyire nem tisztázódtak az erővonalak, abból is láthatjuk, hogy 1277-ben együtt ítélik el Aquinói Tamás, Roger Bacon és az averroista Siger de Brabant bizonyos téte-

³ L. Thorndike például felrója Baconnek, hogy nem választja szét a mágiát és a tudományt. A History of Magic and Experimental Science (5. kiadás), Columbia University Press, II. k. 1958, 658-659. o.

⁴ A görög-arab hagyomány feldolgozásának XII. századi kezdeteiről lásd Le Goff: Az értelmiség a középkorban, Magvető, Bp. 1979, különösen 21-29. o.

⁵ Az Arisztotelész tanai ellen a század folyamán meg-megújuló konzervatív hullámokat említi Le Goff, i.m. 154-162. o.

leit⁶ — óvakodnunk kell tehát attól, hogy visszatekintve, "ex eventu" ítélve eleve periferiálisnak tekintsük akár Bacon, akár az oxfordi ferences irányzat egészének működését az arisztotelianus, domonkos rendi iskolához képest.

Roger Bacon az oxfordi ferences iskolában az alapító Robert Grosseteste-nek volt a tanítványa, akit később a megtisztelő "pater intellectualis" névvel illetett. Mestere felvirágoztatta az oxfordi egyetemet, amíg az élén állt: a hallgatók száma ugrásszerűen megnőtt, az oktatásban előtérbe kerültek a természettudományok (főképp a fénytán), a matematika, valamint a nyelvek tanulmányozása (héber, görög, arab).⁷ A filozófiatörténet, bizonyos vonásai miatt, augusztiniánusnak szokta nevezni az irányzatot, ez azonban nem jelenti azt, hogy Arisztotelészt nem ismerték vagy nem dolgozták volna fel: mind Grosseteste-nek, mind Baconnak maradtak fenn Arisztotelész-kommentárjai. Magának Roger Baconnak az életéről keveset tudunk.⁸ Feltehetőleg az 1210-es évek közepén született, tanulmányait Oxfordban kezdte, majd Párizsba utazott, ahol megszerezte a "magister artium" fokozatot. Itt kezdett teológiát tanulni, közben pedig az ún. "szabad művészetek" karán (Facultas Artium) adott elő. A negyvenes évek végén visszatért Oxfordba, ahol Grosseteste hatására nyelveket, matematikát, okkult tudományokat tanult. Ez a periódus 1257-ig tartott — valamivel ezelőtt léphetett be a ferences rendbe, melynek generálisa, Bonaventura a rendtársai előtt gyanússá vált szerzetest Párizsba küldte, ahol tanulmányait folytathatta ugyan, sőt magántanítványait is fogadhatta, de a nyilvános egyetemi oktatástól eltiltották. Kedvező fordulatot hozott életében IV. Kelemen pápa trónra lépése, aki Raymund de Laon közvetítésével tudomást szerzett Bacon tudományos tevékenységéről: 1266-ban a pápa levélben szólítja fel művének elküldésére. A közvetítés egyben valószínűleg félreértés forrása is volt, ugyanis a pápa úgy tudta, hogy a mű már kész, valójában pedig csupán még tervezet volt.⁹ Ekkor, 1266-

⁶ Etienne Tempier párizsi püspök Szent Tamás halála után offenzívát indított az arisztotelianizmus ellen; 1277-ben pápai megbízatást kapott az eretnek tanok felülvizsgálatára és hosszú listát állított össze, melyben Siger de Brabant tételei mellett valószínűleg Bacon tanai közül is szerepelt néhány. Le Goff, i.m. 112. o.; Mester János: Rogierius Baco fejlődése, jelleme és szerepe az emberi művelődés történetében, Bp. 1916, 26. o.

⁷ Mester János, i.m. 9. o.

⁸ Itt pályájának csak általánosan elfogadott tényeit ismertetem. Életrajzát közli Bridges az "Opus maius" bevezetőjében; újabb feldolgozások: Th. Crowley: Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries, Dublin-Louvain 1950, 17-78. o.; Stewart Easton: Roger Bacon and his Search for a Universal Science, Oxford 1952.

⁹ Crowley, i.m. 196-197. o.

67-ben írja meg rohamtempóban Bacon terjedelmes munkáját, az ún. "Opus maius"-t és ennek két egyszerűsített változatát, az "Opus minus"-t és az "Opus tertium"-ot. Nem tudjuk, hogyan fogadta volna e műveket a pápai udvar, vagy hogy milyen hatást váltottak volna ki, hiszen Kelemen pápa még 1268-ban meghalt. Mindazonáltal Bacon ezután jó darabig nyugodtan dolgozott, egészen 1277-es elítéléséig és bebörtönzéséig, amit akkori rendfőnöke, Ascoli Jeromos kezdeményezett, bizonyos gyanús újításaira hivatkozva. Elítélésének valódi okát csak találgathajuk. Valószínű, hogy Bacon sajátos tudományos irányultsága mellett nagy szerepe lehetett ebben féktelen támadó kedvének, annak a számtalan kirohanásnak, melyet mind rendjének riválisai, mind saját rendtársai, egyháziak és világiak ellen egyaránt sorozatosan intézett.¹⁰ Jeromosnak a pápai trónra kerülése végképp megpecsételte sorsát: 1292-ig, a pápa haláláig tartott fogsága, s miután kiengedték börtönéből, hamarosan ő is meghalt.

Szükséges még itt kitérnünk a szakirodalom egy nevezetes vitájára, mely Bacon tudományos tevékenységének értékét teszi kérdésessé. Bacont ugyanis lelkes múlt századi kutatói a modern kísérleti tudomány középkori előfutáraként tisztelték; ennek ellenhatása gyanánt a századfordulótól többben hevesen bírálták, szemére vetették mágikus és asztrológiai érdeklődését mint tudománytalant, kimutatták, hogy számos alapvető matematikai problémában járatlan volt; a század közepétől azután olyan mérsékeltabb, megértésre hajlamosabb vélemények hangzottak el a vitában, melyek Bacont mint metodológust, tudományfilozófust, pedagógust akarják megmenteni.¹¹ E nézetek gyökere közös: mindegyik egy bizonyos tudományfogalommal operál (a viszonyítási alap valamilyen módon mindig a modern tudomány), de míg az első magatartás elődjét keresi a vizsgálat tárgyában, a második elutasítja a különbségeket és hibának fogja föl azokat, a harmadik pedig önmagában értékes, de tulajdonképpen tudományon kívüli entitásnak minősíti. Mivel nem kívánok arra vállalkozni, hogy olyan kritériumokat állítsak fel, melyeknek mindazt ki kell merítenie, ami a tudomány névre igényt tart, ésszerűnek tűnik, ha megfordítjuk a sorrendet: nem Bacon konstrukcióját kell előzetes mércékhez viszonyítanunk, hanem éppen annak a lehetőséghez képest hű rekonstrukciójával alkotunk fogalmat a korabeli tudomány specifikumáról. Annak okát, hogy

¹⁰ Albertus Magnus műveit például négy vonással jellemezte: végtelen gyermekes hiúság; kimondhatatlan hamisság; fölösleges terjedelem; a filozófia legfontosabb kérdéseinek figyelmen kívül hagyása. *Opus tertium*, London 1859, 427 (Brewer kiadása).

¹¹ A Bacon-irodalom áttekintése: N.:W. Fisher – Sabetai Unguru: "Experimental Science and Mathematics in Roger Bacon's Thought", *Traditio* 27 (1971), 353-378, különösen 353-358. o.

szerzőnkkel kapcsolatban e kérdések egyáltalában felmerültek, abban látom, hogy munkásságának súlypontja a természet tanulmányozására esett — ennek elvei pedig alapjaiban változtak meg. Az organikus természetszemléletet a mechanikus váltotta fel,¹² a kvalitatív fizikát kiszorította a kvantifikáció,¹³ az okkult tudományok, asztrológia, alkímia, mágia pedig, melyek a természettudomány inherens részét alkották, kihullottak a tudomány köréből. E szemléletváltás következménye, hogy nemcsak idegenszerűnek, hóbortosnak tűnnek a mi paradigmánk létrejötté előtti természetfilozófiák, hanem alig-alig vagyunk képesek bármi koherenciát, következetességet fölfedezni bennük. Egyébként ahhoz, hogy pontosan megállapítsuk Bacon helyét a kor tudományos életében, fontos lenne a normál egyetemi működése alatt írt quaestióit, részkérdéseket alaposabban tárgyaló értekezéseit, kommentárjait alapul venni,¹⁴ mint a pápához intézett persuasióit, a három "Opus"-t, melyek tulajdonképpen egy tudományos és oktatási reformtervezetet tartalmaztak.

Éppen átfogó jellege, az elméleti keret dominanciája teszi azonban az "Opus maius"-t jó forrássá Bacon tudománykonceptiójának rekonstrukciójához. E nagy terjedelmű munka hét részre tagolódik: 1. A tévedés okai (Causae erroris), 2. A filozófia rokonsága a teológiával (Philosophiae cum theologia affinitas), 3. Nyelvtudomány (Cognitio linguarum), 4. Matematika,¹⁵ 5. Perspektíva,¹⁶ 6. Tapasztalati tudomány (Scientia experimentalis), 7. Erkölcstan (Moralis philosophia). Az első három rész bevezető jellegű, a filozófiai tanulmányok szükségességének bizonyítását és e tanulmányok alapfeltételeit foglalja magába; a mű gerincét a következő három tudomány elemzése adja, melyeket a szerző mind a filozófia egészére nézve, mind a keresztény élet és a teológia szempontjából kulcsfontosságúnak tart. Rendszerre zárt egységet alkot, csúcspontja a morál, a keresztény erkölcs; minden más, még a természettudomány is ennek rendelődik alá, sőt Bacon fölfogásában elengedhetetlen föltétele annak — "természettudósi" tevékenységét éppen ez legitimálja. Talán a sietség is okozta, de a munka célja, jellege is

¹² Szőnyi György Endre: Titkos tudományok és babonák, Bp. 1978; beszél arról is, hogy a természetmodell megváltozásával az okkult tudományok talajukat veszítik; 146. o.

¹³ Fehér Márta: "A mérhető világ felé", Világosság 1974/12. szám, 730-739. o.

¹⁴ Bacon egyéb műveit lásd az Easton által közölt bibliográfiában (i.m. 230-237. o.); Ugyanő ismerteti is Bacon fontosabb munkáit a könyvében.

¹⁵ A matematika itt meglehetősen tág fogalom, helyet kap benne például a geográfia, asztrológia, asztrológia stb.

¹⁶ Hasonlóképpen "Perspektívá"-jában sem csak fénytani problémákat tárgyal a szerző, hanem többek között az érzékelélmélet is helyet kap ezen a helyen.

megkívánta, hogy Bacon e művében nem törekedett eredeti tudományos eredményekre, megelégedett előtanulmányainak és más forrásokból származó ismereteinek újszerű rendbe foglalásával: "Itt csupán a bölcsek szavait ismételve írok, és azokat, amiket véghezvittek, /.../ e munkában a meggyőzés és annak kijelölése útján haladok, mely dolgok szükségesek a filozófiában" — írja "Scientia experimentalis"-ában.¹⁷

Figyelembe kell tehát vennünk, hogy nem tisztán tudományos munkával állunk szemben: az "Opus maius" egyben folyamodvány is a pápához, akitől a szerző védelmet és támogatást várt, közvetlen fölötteseivel szemben, tervei valóra váltásához. Ennek megfelelően büszkén ismerteti már elért eredményeit, csillogtatja valóban impozáns tudását, főképpen pedig kifejti a tudomány, az egyház, a keresztény társadalom megújítására vonatkozó elképzeléseit. A mű meghatározottsága így kettős: egyfelől a pápa — föltételezett — elvárásai, másfelől Bacon tudományos meggyőződése, személyes intenciói alakították. Ha az "Opus maius" szövegét ilyen közvetítő közegként fogjuk fel az ingeniózus, szélsőségei miatt kedvezőtlen helyzetbe került tudós és a reformtörekvések iránt érdeklődő pápa között, nem kényszerülünk a csupán helyzet diktálta retorika és a valódi tudományos elem éles szétválasztására,¹⁸ sőt e retorikából következtetéseket vonhatunk le a kor tudományfelfogására vonatkozóan. Mivel azonban Bacon munkássága a reformtörekvései tekintetében kielégítően fel van dolgozva,¹⁹ itt más aspektusból fogom megvizsgálni az "Opus maius" tudománykoncepcióját.

Elemzésem a szerző természettudományos elképzeléseire vonatkozik, ám a vizsgált szféra valamivel a konkrét problémák fölött "lebeg" — így nem térek ki Bacon tudományos gyakorlatára, kísérleteire, s nem a benne foglalt metodológiát bontom ki, hanem csak a kifejezetten elméleti jellegű, explicit, ám szétszórt és néha nehezen értelmezhető állításáiból építkezem. Megítélésem szerint Bacon tulajdonképpen tudománykoncepcióját az "Opus maius" természettudománynak szentelt részeiből rekonstruálhatjuk — ő maga is erre alapozza elméletét —, ez pedig talán az egység lezárását és betetőzését jelentő "Scientia experimentalis" felől látható át leginkább. Az egész mű

¹⁷"Hic non scribo nisi recitando dicta sapientium et quae facta sunt ab eis", *Opus maius* II. 219 (Bridges kiadása), Oxford 1897); "/.../ in hoc opere procedo via persuasionis et ostensionis, quae oporteat requiri in studio sapientiae", uo. II. 201.

¹⁸D.C. Lindberg helyesen értelmezi a szituációt, mégis rosszalja a retorikus érvelés túltengését: "On the Applicability of Mathematics to Nature: Roger Bacon and his Predecessors", *British Journal for the History of Science* 1982, 3-25. o.

¹⁹Elsősorban Easton idézett munkájára gondolok itt.

gondolatmenete a "Moralis philosophiá"-ra fut ugyan ki, ennek problematikája viszont már más: a filozófia egészének és a praxisnak, a keresztény életnek összehangolása. Vizsgálódásom homlokterében tehát a természet tanulmányozásának tudományelméleti kérdései állnak (különös tekintettel a tapasztalat szerepére), melyek elvezetnek annak megválaszolásához, miért és milyen módon csúcsa a "Scientia experimentalis" a baconi természettudománynak. Az utóbbi évtizedekben születtek tanulmányok, melyek e kérdéseket taglalják,²⁰ de mivel ezen interpretációkkal számos lényeges ponton nem értek egyet, szükségét érzem a probléma részletesebb elemzésének.

*

Ideje, hogy e hosszúra nyúlt bevezető után rátérjünk a dolgozat volta-képpen tárgyára, Bacon "Scientia experimentalis"-ára, melynek interpretációja a szakirodalom talán legvitatottabb kérdése. A kutatók érdeklődését már maga a cím fölkelte: föl kell azonban figyelni rá, hogy hiba a kifejezést automatikusan "kísérleti tudomány"-nak (experimental science) fordítani, mivel ez, félrevezető módon, azt sugallja, hogy valamiféle a modern kísérleti tudományhoz hasonló metódust kell Bacon művében keresnünk. Helyesebbnek látszik itt — a szó eredeti jelentésének és Bacon speciális szóhasználatának egyaránt jobban megfelel — az Easton által javasolt "tapasztalati tudomány" fordítás (science of experience).²¹

Az első lényeges probléma, melyet a szöveg értelmezéséhez okvetlenül tisztáznunk kell, a következő: vajon szeparált, külön tudománynak tekintsük a tapasztalati tudományt, mint Thorndike teszi, vagy általános metodológia gyanánt elemezzük, ahogy pl. Easton és Fisher javasolja? Thorndike szerint az experimentum nem forrása, hanem kritériuma a tudományos igazságnak, nem általános induktív metódus, mint a modern természettudományban, hanem a spekuláció betetőzője, szeparált, külön tárgyalt tudományág.²² Nézetét több

²⁰ A legfigyelemreméltóbb munkák Easton, Fisher és Lindberg idézett művei; Lindberg cikke azonban a másik lehetséges oldalról, a matematikán keresztül közelíti meg Bacon gondolkodását, így elemzése kissé más természetű. Az előbbi két munkában főképpen az kifogásolható, hogy nem tisztázzák a "certitudo" fogalmát kielégítően, ezért állítják föl az előzetes tudás koncepcióját, mely a tapasztalat által válik teljes értékűvé (lásd Easton, i.m. 175. o.). Véleményem szerint pl. az érveléssel megszerzett tudás mint tudás teljes értékű; Bacon számára a "certitudo"-nak gyakorlati és morális vonatkozásai vannak — amint ezt később majd kifejtem. Easton interpretációját Fisher is elfogadja.

²¹ Easton, i.m. 7. o.

²² Thorndike, i.m. II. 650-652. o.

irányból érte támadás: Easton a "Scientia experimentalis"-t mint egyetemes jelentőségű módszert állítja elének, amelynek szerepe a kinyilatkoztatott, tradicionális tudás, valamint a filozófia különböző ágai konklúzióinak verifikálása, szintetizálása és gyakorlati célokra fordítása.²³ Fisher véleménye az, hogy Thorndike interpretációja a tapasztalati tudománynak csupán egyik szerepét, a verifikációt veszi komolyan.²⁴

A külön tárgyaláson kívül még a többi tudománnyal való gyakori oppozíció is arra látszik utalni, hogy a "Scientia experimentalis" nem egyéb, mint egy a számtalan tudomány közül.²⁵ E benyomást tovább erősíti az a nézet, mely szerint Bacon hírneve azért alapult hosszú ideig tapasztalati tudományán, mert Jebb 1733-mas kiadása nem közölte az "Opus maius" igazi betetőzését, a "Moralis philosophiá"-t; ezért tűnhetett úgy, hogy Bacon elméletének csúcsa a tapasztalat.²⁶ A külön tárgyalás alapja Baconnál azonban merőben formális elv: "Egyébként a szükségesség, hasznosság és nehézség miatt hozunk létre tudományokat. /.../ Ugyanis ha egyszerű, amit kutatunk, nem szükséges tudományt létrehozni. Legyen bár nehéz, de haszontalan, úgyszintén nem jön létre rá vonatkozó tudomány, mert oktan és hiábavaló volna a fáradság. Sőt, ha nem volna igen hasznos és nem tartalmazna nagyszámú és jelentős igazságot, nem kellene külön tudományt létrehoznunk, hanem elegendő másokkal együtt valamely részleges könyvben vagy fejezetben tárgyalnunk a tudomány egészén belül."²⁷ A tudomány felosztása tehát ebben az értelemben nem követ semmiféle természetes tagolódást, ezért nem vonhatunk le messzemenő következtetéseket a külön részben való tárgyalásból.

A többi tudománnyal való oppozíció módja sem zárja ki szükségképpen azt, hogy a tapasztalat tudományának valamilyen általánosabb jelentőséget

²³ Easton, i.m. 166-185. o.

²⁴ Fisher fölrója Thorndike-nak, hogy egybemossa a "Scientia experimentalis" három részét, a spekuláció verifikációja viszont csak az első alkotóelem szerepe a három közül; Fisher, i.m. 357-358. o.

²⁵ Thorndike, i.m. II. k. 650. i. A "Scientia experimentalis" különbözik a többi tudománytól, így nem általános módszer.

²⁶ Thorndike, i.m. II. k. 649 o.

²⁷ Caeterum propter necessitatem et utilitatem et difficultatem constituuntur scientiae... Si enim facile est quod quaeritur non oportet scientiam constitui. Similiter etsi sit difficile, et non sit utile, non fit scientia de eo, quia labor stultus esset et inanis. Etiam nisi valde esset utile et multas et praeclaras haberet veritates, non debet scientia separata constitui, sed sufficit, ut in aliquo partiali libro vel capitulo determinetur cum aliis in scientia communi." Opus maius II. 3.

tulajdonítsunk: "A természetfilozófus előad és érvel, de nem tapasztal. A fénytan tudósa és a csillagász viszont sokat tapasztal, de nem mindent és nem kielégítő módon. Megmarad tehát e tudománynak a tökéletes tapasztalás."²⁸ Eszerint az experimentum nem a tapasztalati tudomány kizárólagos birtoka, hanem olyan módszer, mellyel más tudományok is élnek. Nem tűnik valószínűnek az sem, hogy a "Moralis philosophia" figyelembe vétele sokat változtatna a természet kutatására vonatkozó módszerek értékelésén. Lehetséges, hogy Bacon gondolkodásának egészét másképp látjuk erkölcstana elmélyült tanulmányozása után, ez azonban nincs vonatkozásban a "Mathematica"-, "Perspectiva"-, "Scientia experimentalis"-egység interpretációjával. Ezenkívül Bacon expressis verbis is használja mind a tapasztalatot, mind a megismerés egyik fő princípiumát (éppen a "Scientia experimentalis"-ban, ami eleve kizárja, hogy a tapasztalás általánosabb értelmének és konkrét tudományának, a "Scientia experimentalis"-nak semmi köze ne lenne egymáshoz): "Ugyanis két módja van a megismerésnek: az érvelés és a tapasztalat."²⁹ Más tudományok szintén nyerhetik alapelveiket a tapasztalásból: "Ugyanis más tudományok képesek alapelveiket tapasztalat útján föllelni, de konklúzióikat csak a föllelt alapelvekből származó érvek útján."³⁰ Mind-ebből arra következtethetünk, hogy Baconnál az "experimentum"-ról általános, módszertani értelemben is beszélhetünk, s ez összefügg a "Scientia experimentalis"-szal — ezzel persze nem állítom, hogy mai értelemben vett metodológia vagy induktív módszer volna.

Mindenekelőtt vizsgáljuk meg a tapasztalat általános, metodológiai jellegű vonatkozásait. Mivel ezek a lehető legszorosabb kapcsolatban vannak Bacon matematikai koncepciójával, fejtegetésem kiindulópontjául "A matematika haszna a fizikában" (Mathematicae in physicis utilitas) című fejezet egyik érvét választom. "/.../ ahol nem ugyanazok ismertek számunkra és a természettől, nekünk a számunkra ismertebbekből kínálkozik út a természettől ismertebbek felé. Vagyis egyszerűen és könnyebben szerzünk azokról tudományos ismeretet, melyek számunkra ismertebbek, és nagy nehézséggel ju-

²⁸ Opus tertium 44; idézi Fisher, i.m. 368. o. "Naturalis enim philosophus narrat et arguit, sed non experitur. Perspectivus vero et astronomus multa experiuntur, sed non omnia, neque sufficienter. Reservatur igitur huic scientiae experientia completa."

²⁹ "Duo enim sunt modi cognoscendi, scificet per argumentum et experimentum." Opus maius, II. 167. o.

³⁰ "Scientiae enim aliae sciunt sua principia invenire per experimenta, sed conclusiones per argumenta facta ex principiis inventis", u.o. II. 172. o.

tunk el azokhoz, melyek természettől ismertebbek. A természettől ismertek rosszul és tökéletlenül ismertek számunkra, mivel intellektusunk úgy viszonyul azokhoz, melyek ilyen módon természettől nyilvánvalóak, mint a denevér szeme a nap fényéhez, mint Arisztotelész mondja /.../; ilyenek leginkább Isten és az angyalok, a jövőendő élet és az égitestek, és más, a többinél nemesebb teremtmények; mert minél nemesebbek, annál kevésbé ismertek számunkra. Ezeket nevezzük természettől és egyszerűen ismerteknek. Ezzel ellentétben tehát, ahol ugyanazok ismertek számunkra és természettől, sokat érhetünk el a természettől ismerteket illetően, és mindabban, ami ott van, és képesek vagyunk hozzájuk úgy közelíteni, hogy tökéletes tudományos ismeretet nyerjünk róluk. De csak a matematikában ismertek ugyanazok számunkra és természettől vagy egyszerűen, mint Averroës mondja... Ezért innen kell megismerésünket kezdenünk."³¹ Bacon tehát — Arisztotelész nyomán — megkülönböztet egy abszolút és egy számunkra megnyilatkozó struktúrát a világban, majd Averroës-re hivatkozva a matematikát mondja az egyetlen területnek, ahol e két struktúra egybeesik, ugyanazon dolgok ismertek számunkra és önmagukban (az ismeret ebben az értelemben előzetes, nem tudományos).

E disztinkció második részét érthetőbbé teszi az a tény, hogy Bacon — megintcsak a Filozófust követve — három részre osztja a filozófiát, a matematikát újfent kitüntetett szereppel ruházva föl a megismerésben: "Mivel a filozófiának három esszenciális módja van, matematikai, fizikai és isteni, mint Arisztotelész mondja..., a matematikus nem kevésbé képes a tudomány másik két módjának megértésére."³² A háttérben egy platóni és egy arisztotelészi nézet harca húzódik meg, mely évszázadokon át folyt a mate-

³¹"/.../ ubi non sunt eadem nobis nota et naturae, nata est nobis via a notioribus nobis ad notiora naturae. Sive simpliciter et facilius scimus ea, quae nobis notiora sunt, et cum magna difficultate devenimus in ea, quae sunt notiora naturae. Et nota naturae sunt male et imperfecte nobis cognita quia intellectus noster se habet ad ea, quae sunt sic manifesta naturae sicut oculus vespertilionis ad lucem solis, ut vult Aristoteles /.../; sicut sunt maxime Deus et angeli et vita futura et coelestia, et aliae creaturae nobiliores aliis, quia quanto sunt nobiliores, tanto sunt nobis minus notae. Et haec vocantur nota naturae et simpliciter. Ergo per oppositum, ubi eadem sunt nota nobis et naturae, multum proficimus circa nota naturae, et omnia quae ibi sunt, et ad ea possumus attingere ut sciamus ea perfecte. Sed in mathematica tantum, ut dicit Averroës /.../ sunt eadem nobis nota et naturae sive simpliciter. /.../ Quapropter ab ea sumenda est origo nostrae cognitionis." Uo. I. 105. o.

³²"Cum enim sint modi tres philosophiae essentielles, ut dicit Aristoteles, /.../ mathematicus, naturalis, et divinus, non parum valet mathematicus ad reliquorum duorum modorum scientiae comprehensionem..." Uo. I. 99. o.

matikának a megismerésben betöltött szerepéről.³³ A platóni hagyományban a matematika, az arányosság mint a kozmosz fő szervező elve jelenik meg, ezért az anyagi világ is matematikai terminusokban érthető meg, s a végső realitáshoz szintén közelebb kerülhetünk a segítségével — végső fokon elvégezhető a "természet—matematika—isteni" redukció. Arisztotelész ezzel a homogeneitás elvét szögezi szembe: eszerint a teoretikus tudomány három autonóm csoportra tagolódik, matematikára, fizikára és metafizikára, s ezek mindegyike sajátos tárggyal és sajátos, hozzá illő alapelvekkel bír, melyek nem cserélhetők fel s nem vezethetők vissza egymásra. A vitában Bacon köztes álláspontot alakított ki: a fizikában és általában a megismerésben jóval szélesebb szerepet szánt a matematikának, mint például az egyértelműen arisztoteliai Albertus Magnus, aki a kvantitást a dolgoknak csupán felszíni jellemzője gyanánt fogta föl, s a matematikának nem tulajdonított mélyebb jelentőséget; ugyanakkor a platóni teljes redukcióra sem gondolt komolyan, megtartotta Arisztotelész hármass tudományfelosztását. A matematika Bacon rendszerében csupán közvetve szolgálja a másik két szféra megértését, de elengedhetetlen föltétele minden megismerésnek: "A szellemi szubsztanciákat filozófiai úton csak testieken, és pedig leginkább égieken keresztül ismerhetjük meg, mint Arisztotelész mondja... A lentieket sem ismerhetjük meg, csak a föntieken keresztül, mivel az égitestek a lentiek okai. Az égitesteket viszont csak a kvantitáson keresztül ismerhetjük meg, amint az asztronómiából kitűnik."³⁴ A szerző ezzel minden megismerés alapjává a kvantitást, ezen keresztül pedig a matematikát teszi, talán éppen azért, mert a matematika az absztrakciónak egy közbülső fokát képviseli a természeti és metafizikai szféra között, ily módon nyitva utat az emberi megismerés számára — amint ez a kérdésnek mind ismeretelméleti-metafizikai, mind tudományelméleti megközelítéséből kiviláglik.

A matematika kitüntetett helyének Bacon rendszerében azonban más oka is van: "/.../ a bizonyosság révén minden kétség eloszlik, a tiszta igazság révén minden tévedés megszűnik. A matematikában viszont eljuthatunk a teljes igazságra tévedés nélkül és a minden dolog felőli bizonyosságra ké-

³³ Az itt következő állításokat nagyrészt Lindberg "On the Applicability of Mathematics to Nature: Roger Bacon and his Predecessors" című id. cikkére alapozom.

³⁴ A csillagászat Baconnál — akárcsak az antik filozófiában — a matematika ága. "Substantiae vero spirituales non cognoscuntur per philosophiam nisi per corporales et maxime supercoelestes, secundum quod Aristoteles docet... Nec interiora cognoscuntur nisi per superiora, quia coelestia sunt causae inferiorum. Sed coelestia non cognoscuntur nisi per quantitatem, sicut patet ex astronomia." Opus maius I. 102-103. o.

tely nélkül, mivel ez tartalmazza a sajátos és szükségszerű ok szerinti bizonyítást (*demonstratio per causam*). A bizonyítás által pedig megismerjük az igazságot. És hasonlóképpen ez tartalmaz mindenre érzéki példát, tudniillik a rajzolás és számolás tapasztalását (*experientia*), úgy, hogy minden nyilvánvalóvá válik az érzékelés számára: emiatt a matematikában lehetetlen a kétkedés."³⁵

A szövegrész értelmezéséhez még meg kell vizsgálnunk egy másutt szereplő disztinkciót. Bacon különbséget tesz ugyanis az ok szerint haladó (*per causam*) és a hatás szerinti (*per effectum*) érvelés között,³⁶ az előbbit a matematikához, az utóbbit a puszta természetfilozófiához kapcsolva. E szembeállítás természetszerűleg a matematikai, "*per causam*" bizonyítás prioritásának hangsúlyozását szolgálja: "Láthatjuk, hogy a természeti dolgokban két módja van az érvelésnek: az egyik az okok szerint haladó, a másik a hatásra vonatkozó bizonyítás. /.../ Ezért amikor a természeti dolgokban matematikai úton ok szerint bizonyítunk és természetfilozófiai úton hatás szerint bizonyítunk, többre képes a matematikus a természeti dolgok megismerésében, mint maga a természetfilozófus."³⁷ A matematika alapvető jelentőségét ebben az aspektusban tehát részben a tévedhetetlen "*per causam*" bizonyítás adja, mely a tiszta igazsághoz vezet. Ebben az összefüggésben világossá válik az is, hogy miért teszi szükségszerűvé a matematika köztes helyzete a fizika és metafizika között, hogy rajta keresztül jussunk el a másik két szféra ismeretére. A természetfilozófiában matematika alkalmazása nélkül nem élhetünk "*per causam*" bizonyítással, mivel a természeti dolgokban a keletkezés és pusztulás miatt nincs szükségszerűség.³⁸ A metafizikában épp ellenkezőleg, a testetlen létezőket szubtilitásuk miatt vagyunk

³⁵"/.../ omne dubium fit notum per certum et omnis error evacuatur per solidam veritatem. Sed in mathematica possumus devenire ad plenam veritatem sine errore, et ad omnium certitudinem sine dubitatione: quoniam in ea convenit haberi demonstrationem per causam propriam et necessariam. Et demonstratio facit nos cognosci veritatem. Et similiter in ea contingit haberi ad omnia exemplum sensibile, et experientiam sensibilem figurando et numerando ut omnia ad sensum manifestentur: propter quod non potest esse dubitatio in ea." Uo. I. 105-106.

³⁶Ez megfelel Grosseteste "*propter quid*" és "*quia*" érvelés között tett megkülönböztetésnek; Lindberg, i.m. 13. o.

³⁷"Et potest homo videre quod in rebus naturalibus sunt duo modi arguendi, unus per demonstrationem quae procedit per causas, et alius per demonstrationem ad effectum... Quapropter cum in rebus naturalibus demonstratio habetur per causam per vias mathematicae, demonstratio per effectum habetur per vias naturales, plus potest mathematicus in rebus naturalibus sciendis, quam ipse philosophus naturalis." *Opus maius* I. 168-169. o.

³⁸"/.../ eo quod in naturalibus propter generationem et corruptionem propriarum causarum sicut effectuum non est necessitas." Uo. I. 106. o.

képtelenek megragadni közvetlenül, az intellektus testi létezőkkel való durvább elfoglaltsága miatt,³⁹ így itt örmagában szintén csak "per effectum" bizonyítás lehetséges.⁴⁰ A tévedés kiküszöbölése pedig — mint láttuk — csak "per causam" bizonyítás útján érhető el, ezért szükségszerű, hogy megismerésünket a matematikában alapozzuk meg, ha e tudományokban el akarunk jutni az igazsághoz.⁴¹

Térjünk most vissza szövegrészünk másik elemére, mely a matematika jelentőségét biztosítja! Bacon a matematika bizonyosságát meglepő módon nem a szigorú levezetésből, hanem éppen az érzéki tapasztalásból (*experientia*) származtatja. Ezen a ponton válik szempontunkból az egész eddigi gondolatmenet érdekessé. Bacon tudományelméletének kulcsa a matematika — ennek létjogosultságát két sajátsága alapozza meg: a tévedhetetlenség (*veritas sine errore*) és a bizonyosság (*certitudo sine dubitatione*), ezek pedig az ok szerinti bizonyítás és a tapasztalás folyamánai. Azáltal, hogy a matematika egyik tartóoszlopául az érzéki tapasztalatot teszi meg, elméletét rövidre zárja, két egymással ellentétes megismerési módot kapcsol egybe szétválaszthatatlanul (ezért pontatlan lenne matematikáját deduktív, tapasztalati tudományát induktív típusúként kezelni, s így elemezni kapcsolatukat).⁴² És hogy ez az összefonódás nem esetleges, hanem Bacon koncepciójának inherens része, abból is kitűnik, hogy nem csupán a matematikának szentelt részben merül fel a tapasztalás szerepe, hanem a "*Scientia experimentalis*"-ban is a "*demonstratio*" (*per causam*) és a tapasztalás áll a tökéletes tudás két összetevőjeként: "Amit tehát Arisztotelész mond, hogy a bizonyítás szillogizmus, mely tudást ad, arra kell érteni, hogyha tapasztalás kíséri, és nem a pusztá bizonyításra. Amit pedig a Metafizika első könyvében mond, hogy a magyarázatot és okot ismerők bölcsőbbek azoknál, akik tapasztaltak, azokról mondja, akik pusztán a való helyzetet ismerik az ok nélkül. De itt arról beszélek, aki a magyarázatot és az okot tapasztalásból ismeri."⁴³

³⁹ A testetlen létezőket csak közvetett úton ragadhatjuk meg, "*propter occupationem fortiorum intellectus nostri circa corpora et quanta*", Uo. I. 117. o.

⁴⁰ Uo. I. 106. o.

⁴¹ "*Quare patet quod si in aliis scientiis debemus venire in certitudinem sine dubitatione et ad veritatem sine errore, oportet ut fundamenta cognitionis in mathematica ponamus.*" Uo. I. 106. o.

⁴² Erre Fisher hívja föl a figyelmet: i.m. 362. o.

⁴³ "*Quod ergo dicit Aristoteles quod demonstratio syllogismus est faciens scire, intelligendum est si experientia comitetur, non de nuda demonstratione. Quod etiam dicit primo Metaphysicae, quod habentes rationem et causam sunt sapientiores expertis, loquitur de expertis si solum noscunt nudam veritatem sine causa. Sed hic loquor de experto, qui rationem et causam novit per experientiam.*" Opus maius II. 168. o.

Vegyük most szemügyre, hogy mi az a kapcsolódási pont, ami lehetővé teszi e konstrukciót! Említettem már, hogy Bacon minden megismerést a kvantitásra vezet vissza — ezt úgy alapozza meg, hogy valamennyi arisztotelészi kategóriát a kvantitástól és ezen keresztül a matematikától teszi függővé: "/.../ minden kategória a kvantitás megismerésétől függ, melyre a matematika vonatkozik...".⁴⁴ A szerző emellett magáévá teszi az elterjedt nézetet, mely szerint a megismerés az érzékeléstől halad az értelem felé.⁴⁵ A kvantitásnak az biztosít prioritást ebben az összefüggésben, hogy nem kötődik egyetlen érzékhez, hanem "*sensibile commune*", azaz közös érzékelés tárgya, több érzékszervvel fogjuk fel, ezért a kvantitást érzékeljük leginkább.⁴⁶ Ilyen módon Bacon a matematikát az érzéki tapasztalástól teszi függővé, s e vonatkozásban is kitüntetett szerepet jelöl ki számára. Szükséges itt még megjegyeznünk, hogy a szerző a matematikai magyarázat és az érzéki tapasztalás összekapcsolására vonatkozó megfontolásait nem pusztán elméletben vallotta, hanem a konkrét problémák tárgyalásánál is érvényesítette: a szivárványjelenségekről írott részben és másutt is karöltve halad a megfigyelés és a matematikai (geometriai) bizonyítás. Ügyelnünk kell továbbá arra is, hogy a "*Scientia experimentalis*"-ban nem általában véve állítja szembe az érvelést a tapasztalattal és bizonyítja az előbbi gyengeségét, ahogy azt első pillantásra gondolnánk⁴⁷ — a "*demonstratio per causam*" szerepének tisztázása után ez lehetetlennek tűnik, hiszen Bacon mind matematikájában, mind tapasztalati tudományában alapvető szerepet szán a bizonyításnak. A fentiek értelmében itt éppen mindkét módszer egyidejű érvényesítésének szükségessége mellett érvel, kritikája pedig a pusztán természetfilozófiai, "*per effectum*" érvelésre vonatkozik; sőt, kissé tovább menve, a természettudományt szinte kizárólag filológiai úton művelő korabeli természettudóst ütközteti a komplex módszert alkalmazó matematikus-experimentátorral: míg az előbbi nevetséges tévedésekbe esik,⁴⁸ az utóbbi példásan oldja meg a tudomány problémáit.

⁴⁴"/.../ omnia praedicamenta dependent ex cognitivine quantitatis, de qua est mathematica /.../". Uo. I. 103. o.

⁴⁵"Nihil est in intellectu quod non prius in sensu." A korabeli közhelyet Fisher is idézi: i.m. 359. o.

⁴⁶"Sed quantitas est maxime sensibilis, quia est sensibile commune, et ab aliis sensibus sentitur, et nihil potest sentire sine quantitate, quapropter maxime potest intellectus proficere circa quantitatem." *Opus maius* I. 107. o.

⁴⁷"Ergo argumentum non sufficit, sed experientia." Uo. I. 168. o.

⁴⁸Lásd Uo. II. 168-169. o.

Az imént tehát a tudományos megismerés egyik fő kritériumának a bizonyosság, "certitudo" mutatkozott; ezt teszem most részletes elemzés tárgyává. Gondolatmenetünk azon a problematikán át vezet bennünket, mely a "Scientia experimentalis"-t mint speciális tudományt világítja meg számunkra.

Föltételezésem szerint a "certitudo" nem tekinthető tisztán ismeretelméleti kategóriának, annak ellenére, hogy Bacon koncepciójának egyik leglényegesebb eleme: sajátos jelentése sokkal inkább megközelíthető egy másik összefüggésben, a teória-praxis problematikában. Ezen a ponton — bár érdemi tárgyalására nem térhetünk ki — legalább háttérként be kell vonnunk elemzésünkbe az "Opus maius" végső betetőzését, a "Moralis philosophiá"-t. Számunkra most a következő disztinkciók érdekesek: Bacon elkülöníti a gyakorlati morálfilozófiát az addig tárgyalt többi tudománytól, melyeket spekulatívnak nevez, s följük is rendeli ezt,⁴⁹ továbbá hogy a praxis fogalmát két értelemben használja. Tág értelemben minden gyakorlati vonatkozású tudományra, szigorúan véve pedig az erkölcsre, mely az ember fő rendeltetéseire vonatkozik (bűnök és erények, örök élet).⁵⁰

A "certitudo"-probléma tisztázásához meg kell vizsgálnunk a "Scientia experimentalis" szerkezetét, szervező elveit is. Bacon a maga "tapasztalati tudományát" három prerogatívára, azaz sajátos előnyre osztja: az első szerepe más tudományok konklúzióinak ellenőrzése és verifikációja; a második olyan igazságokat tár föl más tudományok határain, melyeket azok önmagukban nem képesek elérni; a harmadik a természet titkait önállóan, más tudományoktól függetlenül kutatja.⁵¹

Az első részben a szerző a szivárványjelenségek elemzését hozza példának, a tapasztalás szükségességét bizonyítva más tudományokban, jelen esetben a fénytannban; módszere a fönt bemutatott, megfigyelésen és geometriai magyarázaton alapuló metódus. Nem tartozik ugyan szorosan tárgyunkhoz, de mindenképpen említésre méltó Bacon szivárványelméletének tudománytörténeti helye, értéke, melyet az újabb kutatás tisztázott.⁵² A szerző — szemben mesterével, Grosseteste-tel, aki a refrakció fogalmát vezette be a szivár-

⁴⁹ "Nunc vero radices quartae scientiae volo revolvere quae melior est omnibus praedictis et nobilior; et haec est inter omnes practica, id est operativa. Omnes enim aliae dicuntur esse speculativae." Uo. II. 223. o.

⁵⁰ Lásd ugyanott alább.

⁵¹ Uo. II. 172., 202., 215. o.

⁵² D.C. Lindberg: "Roger Bacon's theory of the Rainbow: Progress or Regress?" *Isis* 57 (1966), 235-248. o.

ványelméletbe — a nagyományos reflexió-magyarázat híve. Ez azonban nem szükségképpen visszalépés: elmélete nagyobb magyarázó erővel bír, mint mes-
teréé, számos abszurd, "ad hoc" elemet sikerült kiküszöbölnie, s Bacon hív-
ta föl a figyelmet a diszkrét csöppek szerepére, míg Grosseteste makromé-
tekben vizsgálta a jelenséget. A szivárvány keletkezésének helyes magyará-
zata, melyet Theodoricus Theutonicus Vriberg tárt föl először, kétszeri
fénytörésen és egyszeri tükröződésen alapul, tehát mind a refrakció, mind a
reflexió elemét tartalmazza. Mindennek alapján — a korábbi megítéléssel
szemben — Bacon elmélete értékes és fontos lépés a jelenség megértésében.

A második részt Bacon a csillagászat, orvostudomány és alkímia határte-
rületeinek szenteli, melyek föltárását, e tudományok továbbfejlesztését
szintén "tapasztalati" (ma inkább úgy mondanánk: mágikus-okkult) úton kí-
vánja elérni. Itt — akárcsak a következő részben — főképp tradicionális
anyagra épít, sokat merít a pszeudo-arisztotelészi "Secreta secretorum"-
ból és az arab orvosi hagyományból. Érdekes volna részletesen elemezni e
szöveget, különösen a legkidolgozottabb orvostudományi részt, mely az embe-
ri élet meghosszabbításának módját tárgyalja, de számunkra most egy másik
momentum a fontos. E "praerogativa" bevezető részében ezt olvassuk: "ezek
az igazságok nem tartoznak az előbbi (tudományok) lényegéhez, hanem messze
kívül esnek azokon, mivel ott sem nem konklúziók, sem nem alapelvek, jól-
lehet határaikon vannak. És nyilvánvaló példákat hozhatunk fel ezekre; de
mindabban, ami következik, nem kell a járatlan (inexpertus) embernek úgy
keresni a magyarázatot, hogy elsőre megértse, ezt ugyanis soha nem éri el,
míg nem tapasztalt; ezért először bizalom (credulitas) szükséges, másodsor-
ra tapasztalás (experientia) következik, hogy harmadszor a magyarázat (ra-
tio) kövesse."⁵³ A "credulitas — experientia — ratio" hármas eszerint nem
a tudományos megismerés abszolút elveként szerepel itt, amint a kijelentés-
nek mind támadói, mind védelmezői rendszerint értelmezik,⁵⁴ csupán az itt
következő rejtett, nehezen átlátható ismeretekre érvényes.

Az eddigiek alapján úgy tűnik, hogy a "Scientia experimentalis" részei
között szubordinációs viszony áll fenn; szerkezete fölfelé ível. Meglátásom

⁵³"/.../ hae veritates non sunt de primarum substantia, sed penitus extra eas, licet sint
in terminis earum, cum nec sint conclusiones ibi, nec principia. Et possunt poni exempla mani-
festa de his; sed in istis omnibus quae sequuntur, non oportet hominem in expertum, quaerere
rationem, ut primo intellegat, hanc enim unquam habebit nisi prius habeat experientiam; unde
oportet primo credulitatem fieri donec secundo sequitur experientia, ut tertio ratio comite-
tur...". Opus maius II. 202. o.

⁵⁴Thorndike, i.m. II. 657; Easton, i.m. 175. o.

szerint az az elv, mely szerint a későbbi részek magasabb rendűek az előbbinél, a spekulációtól a praxis felé való haladás, tulajdonképpen a tudomány gyakorlati haszna: az első "praerogativa" még merőben elméleti jelentőségű problémák megoldását szolgálja a spekulatív tudományok konklúzióinak helyesbítésével, a második határterületeiken halad tovább (e résznek már van gyakorlati vonatkozása), a harmadik, ahol a tapasztalati tudomány a természet titkait más tudományoktól függetlenül vizsgálja, már teljességgel a gyakorlat — jobbra a számunkra idegenszerű mágikus praxis — világában mozog (itt teszi Bacon a modern olvasó számára leghajmeresztőbb kijelentéseit). A praktikum mint értékszempont azonban nem csupán a "Scientia experimentalis" belső szerkezetét határozza meg: e tudomány az egész mű gondolatmenetében betöltött kitüntetett helyét szintén ennek az elvnek köszönheti — minden spekulatív tudomány közül legközelebb áll a praxishoz." Az összes efféle, az államban bámulatos hasznú dolog elsősorban e tudományra tartozik. Ez ugyanis úgy viszonyul a többihez, mint a hajózás az ácsmesterséghez és mint a hadtudomány a kézművességhez; ez írja elő, hogy csodás eszközök jöjjenek létre s él a létrejöttekkel; azonfelül minden rejtett dolgot megfontol az állam és magánszemélyek haszna miatt; és más tudományoknak parancsol, mint szolgálóleányainak, ezért a spekulatív bölcsesség egész hatalmát főképp e tudománynak tulajdonítjuk."⁵⁵

A "Scientia experimentalis" és a praxis viszonyának azonban ez csak egyik oldala, megfelel a kifejezés tág használatának mely technikai jellegű, gyakorlati tevékenységet és valamiféle gyakorlati hasznot foglal magába. A tapasztalati tudományban azonban a szó sajátos értelmű, morális jelentése is helyet kap — Bacon ugyanis nem csupán a külső, érzéki tapasztalattal foglalkozik e részben, hanem röviden tárgyalja a belső illuminációt, a spirituális tapasztalást is (többek között illumináció-tana miatt szokták az ágostoni hagyományba sorolni): "Ez a tapasztalás emberi és filozófiai — már amennyire az ember képes a neki adott kegyelemmel élni —, de e tapasztalás nem elegendő az embernek, mivel nem ad tökéletes bizonyosságot, a testi dolgokat illetően nehézsége miatt, s a lelkieket nem is érinti. Tehát szükséges, hogy az ember intellektusa más segítséget kapjon. /.../ A hit kegyelme és az isteni sugallatok ugyanis sokat megvilágítanak nemcsak a lel-

⁵⁵"/.../ omnia huiusmodi utilitatis mirificae in republica pertinent principaliter ad hanc scientiam. Nam haec se habet ad alias, sicut navigatoria ad carpentariam, et sicut ars militaris ad fabrillem; haec enim praecipit ut fiant instrumenta mirabilia, et factis utitur, et etiam cogitat omnia secreta propter utilitates reipublicae et personarum; et imperat aliis scientiis, sicut ancillis suis, et ideo tota sapientiae speculativae potestas isti scientiae specialiter attribuitur." Opus maius II. 221. o.

kiekben, hanem a testiekben és a filozófiai tudományokban is."⁵⁶ Az illumináció-tan egyrészt azt jelenti, hogy az emberi megismerés, a filozófia alárendelt helyzetben van a hittel szemben; Bacon korában azonban sokkal fontosabb az összefüggés másik aspektusa, tudniillik az, hogy a tudományt Isten adja az embereknek, ily módon nem lehet ellentétes a hittel az igazi filozófia. Bacon éppen e tant használja fel újszerű tudományának legitimációjára: még a filozófia történetét is részletesen megkonstruálja,⁵⁷ azt bizonyítva, hogy a zsidóknak adott kinyilatkoztatással együtt a tudományt is ott kezdték művelni először, s onnan terjedt el később világszerte. Így, lévén hogy nem idegen a szent hagyománytól, sőt ugyanazok a pátriárkák és próféták voltak alapítói, mint a vallásnak, s Isten hasonlóképpen belső megvilágosodás útján tárta fel mind ezeknek, mind a későbbi pogány filozófusoknak a természet titkait, szabad, vagy inkább szükséges az időközben feledésbe merült vagy eltorzult ősi bölcsesség kutatása. E belső tapasztalást Bacon hét fokra osztja:⁵⁸ az első a tisztán tudományos megvilágosodás, a másodikat az erények alkotják; a többi öt "gradus" bibliai helyeken alapul, szempontunkból nem lényegesek. A második foknál, mely az egyetlen részletesen tárgyalt a hét közül, a szerző azt bizonyítja, hogy az erény a tudás elengedhetetlen föltétele: "Lehetetlen ugyanis, hogy a lélek az igazság fényében nyugodjék, míg vétkek szennyezik be, hanem mint a szarka vagy papagáj, meg nem értett szavakat ismétel, melyeket hosszas gyakorlással tanult meg. És tapasztalat, hogy a megismert igazság szépsége annak szeretetére vonzza az embereket; de e szeretet bizonyossága a cselekvés. Ezért aki az igazság ellen cselekszik, szükségszerű, hogy ne ismerje azt, tudja bár a legékesebb szavakat megfogalmazni és mások mondásait idézni. /.../ Tehát az erény megvilágítja az értelmet úgy, hogy nem csak a morális, hanem a tudományos dolgokat is könnyebben felfogja az ember."⁵⁹ Bacon ezáltal explicit módon morális jelleggel ruházza föl a tapasztalás tudományát.

⁵⁶"Et haec experientia est humana et philosophica, quantum homo potest facere secundum gratiam ei datam; sed haec experientia non sufficit homini quia non plene certificatur de corporalibus propter sui difficultatem, et de spiritualibus nihil attingit. Ergo oportet quod intellectus hominis aliter iuvetur... Nam gratia fidei illuminat multum et divinae inspirationes non solum in spiritualibus, sed corporalibus et scientiis philosophiae." Uo. II. 169. o.

⁵⁷Uo. I. 33-65. o.

⁵⁸A belső megvilágosodás hét foka: Uo. II. 170-171. o.

⁵⁹"Nam impossibile est quod anima quiescat in luce veritatis, dum est peccatis maculata, sed sicut psittacus vel pica recitabit verba aliena quae per longam meditationem didicit. Et hoc experimentum est, quod pulchritudo veritatis cognitae in suo fulgore allicit homines ad eius amorem, sed probatio amoris est exhibitio operis. Et ideo qui contra veritatem operatur, necesse est ut eam ignoret, licet sciat verba decoratissima componere, et alienas sententias recitare /.../. Virtus ergo clarificat mentem ut non solum moralia sed etiam scientialia homini facilius comprehendat." Uo. II. 170-171. o.

Ez adja kiinduló problémánk, a bizonyosság, "certitudo" szerepének tisztázásához a kulcsot. A szerző ugyanis hasonló értelemben ír a tapasztalásról általában a "Scientia experimentalis" bevezetésében, ahol éppen a bizonyosságot jelöli meg e tudomány fő sajáttságaként: "Ugyanis a megismerésnek két módja van: az érvelés és a tapasztalat. Az érvelés következtet és kényszerít, hogy elfogadjuk a következtetést, de nem ad bizonyosságot (certificat) és nem oszlatja el a kétkedést, hogy a lélek az igazság szemléletében nyugodjék, hacsak nem a tapasztalás útján találta meg azt; mert sokaknak vannak érveik azokról, amiket tudni lehet, de mert nem tapasztalták meg, nem törődnek velük, s nem kerülnek a rosszakat, s a jókra sem töreksenek."⁶⁰ A bizonyosság tehát nem ismeretet jelent elsősorban, hanem olyan meggyőződést, aminek szükségképpen kihatása van a gyakorlati cselekvésre — e gondolattal már találkoztunk az imént a morális megvilágosodás vonatkozásában ("az igazság iránti szeretet bizonyossága a cselekvés") —, így tehát nem tűnik túlzásnak, ha a "certitudo"-nak nem csupán praktikus, hanem egyenesen morális jelentőséget tulajdonítunk. Feltéve, hogy Bacon analóg nyelvhasználata is támogatja: "Lehetetlen ugyanis, hogy a lélek az igazság fényében nyugodjék, míg vétkek szennyeznek be"; "Az érvelés /.../ nem ad bizonyosságot és nem oszlatja el a kétkedést, hogy a lélek az igazság szemléletében nyugodjék, hacsak nem a tapasztalás útján találta meg azt." Emellett a tapasztalás tudományáról a fentiekben az derült ki, hogy praktikus a szó tág értelmében is, de a praxis szűk, morális jelentése is hozzá tartozik — nem volna csoda, ha ez legfőbb karakterisztikumáról, a bizonyosságról szintén igaz lenne.

A "certitudo", mely Bacon tudományelméletének fő tartóoszlopa az ok szerinti érveléssel elért "veritas" mellett, ebben az elemzésben merőben más aspektusát mutatja, mint előző gondolatmenetünkben: ott az érzéki tapasztalattal való összefüggése került előtérbe, itt pedig a megvilágosodással való kapcsolata, praktikus és morális vonásai bontakoznak ki. Hangsúlyozom, hogy a bizonyosság mindkét alkotóeleme egyformán része az "Opus maius" koncepciójának — éppen a "certitudo" vizsgálata bizonyítja, hogy a morál és hit kitüntetett helye nem holmi obligát, üres teológiai sallang, hanem Bacon gondolkodásának, tudományelméletének strukturáló elve; nem természettudománya fölé szervetlenül odaerőltetett konstrukció, hanem termé-

⁶⁰"Duo enim sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et experimentum. Argumentum concludit et facit nos concedere conclusionem sed non certificat neque removet dubitationem ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniatur via experientiae. Quia multi habent argumenta ad scibilia sed quia non habent experientiam, negligunt ea, nec vitant nociva nec perceperunt bona." Uo. II. 167. o.

szettudományának megalapozásánál is jelen van a tapasztaláson keresztül.

Vizsgálódásunkban az "experimentum" két egymástól különböző, ám egymással szorosan összefüggő funkciójára derült fény. A matematikában a tapasztalás mint a tudományos megismerés alapja szerepel, míg a "Scientia experimentalis" a spekulatív tudomány perfekciója, összekötő kapocs a teória, valamint a technikai és morális praxis között, így valamennyi elméleti tudomány közül a leghasznosabb. Az "Opus maius" egész konstrukciója a matematika és tapasztalás egybefonódására épül: a matematika, mely kulcsszerepét részben a tapasztalásból származó bizonyosságnak köszönheti, a filozófia egészének fundamentuma, ilyen módon magasabb rendű a többi tudománynál; a "Scientia experimentalis", melyben a megfigyeléshez matematikai magyarázat társul, kiteljesíti és a praxisra alkalmazza a tudományt, így a természet tanulmányozásának csúcsa. Bacon koncepcióját e két szervező elv szimultán jelenléte határozza meg, erre építi rendszerét, mely a négy alapvető tudomány (Matematika, Perspektíva, Tapasztalati tudomány, Erkölcstan) megalkotásával komplex módszert nyújt a filozófiában, ám az ember végső céljára, a hitre nézve is elengedhetetlen.

x

A "doctor mirabilis", mint láttuk, univerzális, átfogó rendszert alkotott, melyben egységbe foglaltatik a tudomány és a gyakorlat egésze. A modern kritikának igaza van abban, hogy konstrukciójának nem sok köze van az újkori induktív természettudományhoz, de ahhoz, hogy ezt hibául rójuk föl, hallgatólagosan vagy kimondva a modern természettudományt értékszempont gyanánt kell tételeznünk — ez pedig nem a legszerencsésebb megközelítés a történeti elemzésekben. Fölhozhatnánk a természettudományos problémákra adott válaszainak "ad hoc", erőltetett jellegét, de kérdéses, hogy vajon a világ egészét egységesnek, rendezettnak látó szemlélet, vagy pedig a részletkérdéseket valóban következetesen megoldó szakosodott tudomány bír-e nagyobb magyarázó erővel.

Bacon tudományos irányultsága egyedülálló jelenség a XIII. században, hiszen működésének súlypontja a korabeli tudományban meglehetősen elhanyagolt természettudományra esett. Kérdés, hogy mennyiben vonatkoztathatjuk tudománykonceptiójának vizsgálatából levont következtetéseinket korának gondolkodására általában. Megítélésem szerint rendszerének univerzális, összegző jellege tipológiailag mindenképpen megegyezik a kor fő szellemi

törekvéseivel. Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a középkor folyamán, a felszínen látható nagy viták ellenére, a mélyben nagyfokú tudományos konszenzus húzódott meg: a filozófusok közös vonatkoztatási rendszerben mozogtak — ezt a szellemi egységet elsősorban a szent könyvek és az ókori tekintélyek által biztosított közös platform adta —, így Bacon eredeti kísérletét a tudomány szintézisére alkalmasint méltán tekinthetjük olyan próbálkozásnak, mely jól példázza a középkori gondolkodás egészének jellegét.

SUMMARY

László Bene: Argument and Experience in a 13th Century Concept of Science:

Roger Bacon's "Scientia experimentalis"

An outstanding figure of the Oxford Franciscan school, Roger Bacon's activity is defined by a unique interest in the natural sciences, unique as far as the scientific thinking in the 13th century goes. On the basis of his Scientia experimentalis (Science of Experience), most often discussed by nowadays' literature, too, the author has had a try to reconstruct his scientific theory and to discover the inner logic of his concept in this paper, all through trying to avoid the prejudices of modern literature (Bacon, a forerunner of modern experimental science, or, Bacon, an obscure magician of the Middle Ages). The genre of the article, a scrutiny into the text to the minutest details will make it possible to discover the inner structure of Bacon's scientific ideas, the context of the history of science and philosophy, however, must consequently remain in the background.

Having introduced the main objectives of the article and some basic information about Bacon and his Opus maius, one part of which is Scientia experimentalis, the author has examined that to what extent we can speak about experimentum in a broad methodological aspect and that in what Scientia experimentalis proves to be a separated, specific science. Then drawing basically on the texts of Mathematicae in physicis utilitas, a part of Opus maius the author analyses the general bearings of experimentum. Bacon proves the eminent role mathematics plays in human

cognition on the basis of Aristotle's two well-known distinctions: physignórima - hémin gnórima; and the theoretical science divided into physics, mathematics and the divine. It is only in mathematics that the same thing is known by nature and for us; at the same time the two other spheres of the theoretical science can be recognized only with the help of mathematics. The distinguished role of mathematics in Bacon's system is based on two of its characteristics: truth without error, veritas sine errore, which the mathematician reaches by causal demonstration (demonstratio per causam — the opposite of which is per effectum reasoning) and certainty without doubt (certitudo sine dubitatione) which comes from sensual experience (experientia). With that the author presents sensual experience as one of the basic supports of mathematics, which is given a key position in the concept. Bacon formulates his idea with the help of the Aristotelian theory of categories, too, he subordinates the cognition of all the other categories to quantitas, to which mathematics is related; the priority of quantitas is assured by its not being linked exclusively to one of the senses, commune sensibile, so that is what we mostly perceive. So Bacon connects two contrasting ways of cognition and both in his Mathematica and Scientia experimentalis he argues for a joint usage of the two. He acknowledged this methodology not only

theoretically but used it to solve actual scientific problems e.g. some of optics.

Having examined the methodological aspects of experience the author goes on to analyse Scientia experimentalis as a specific science in the interpretation of which, apart from the text of this chapter, the author has used some details of Moralis philosophia, the crown of Opus maius. Bacon subordinates theoretical sciences to practical ones. In a broad sense any science with technical aspects is a practical one, stricto sensu only ethics. Presuming praxis as an aspect of value will on the one hand determine the inner structure of Scientia experimentalis, progressing from the theory to praxis, and on the other hand the place of Scientia experimentalis in the whole of the Opus maius, the distinguished role of which is due to the fact

that among all speculative sciences it stands nearest to praxis — it has a practical use. At the same time, apart from technical and magic praxis in Scientia experimentalis an inner, spiritual experience is also admitted, one of its seven grades is moral illumination, which means that the science of experience is practical in the strict sense of the word, too.

In this respect Bacon's concept of certitudo will show one of its other aspects: while so far its connections with sensual experience have prevailed now its connections with illumination, its moral features are enfolding.

Finally, after summing up the results of the analysis the author emphasizes the universal character and organic structure of Bacon's concept of science.

PÁRHUZAMOK HEIDEGGER ÉS KUHN TUDOMÁNYFÖLFOGÁSÁBAN

Schwendtner Tibor

Korai műveitől kezdve, főművén, a Sein und Zeiten át késői írásaiig Heidegger vissza-visszatér a tudomány problémájára. Dolgozatomban mindennek előtt a Sein und Zeittal fémjelzett korszak írásai, valamint a késői Heidegger tudománnyal foglalkozó munkái alapján kísérlem meg rekonstruálni a filozófus tudományfölfogását, s ezt a Thomas S. Kuhn A tudományos forradalmak szerkezete című munkájában¹ kifejtett tudományelméleti koncepcióval történő összevetés segítségével próbálom megtenni. Mit eredményezhet ez az összehasonlítás? Először: Heidegger tudományra vonatkozó gondolatainak Kuhn terminusai segítségével történő elrendezését. Másodszor: Kuhn értelmezését Heidegger gazdag fogalmiságával. Harmadszor: lehetőséget ad fogalmi struktúrák, vagy, ha úgy tetszik, paradigmák vándorlásának fölmutatására, amikor is teljesen különböző gondolati háttér előtt hasonló minták jelennek meg.

Arra, hogy konkrétan milyen hatástörténeti kapcsolatot lehet találni Heidegger és Kuhn között, logikailag három lehetőség van. Az elsőt, hogy Heidegger művei közvetlenül hatottak volna Kuhnra, elvethetjük, hiszen Kuhn, művének előszavában, ahol az őt érő impulzusokat föl sorolja, nem említi Heideggert. A másik két lehetőséget viszont: egyrészt, hogy Heideggert és Kuhnt közös hatások érték, másrészt, hogy Heidegger más szerzőkön keresztül hatott volna Kuhnra, valószínűsíthetjük. E két esetre egy-egy illusztráló példát fogok fölhozni.

Brentano és Husserl — mint ismeretes — nagy hatást gyakoroltak Heideggerre, és a Gestalt-pszichológia kialakulásában is nagy jelentőségük

¹Thomas S. Kuhn: A tudományos forradalmak szerkezete (ford. Bíró Dániel), Gondolat, Budapest 1984.

volt:² a Gestalt-pszichológia híres ábrájára, amit hol nyúlnak, hol kacsának látunk, Kuhn hivatkozik a könyvében,³ mint a paradigmaváltás számára gondolatébresztő pszichológiai előképére. Másrészt Helmut R. Wagner "A német fenomenológia hatása az amerikai szociológiára" című munkájában⁴ ír arról, hogy Husserl és Heidegger nézetei Friedrich Baerwald és Alfred Schütz közvetítésével jutottak el az amerikai szociológiába:⁵ ez is egy lehetséges útja a rejtett Heidegger-hatásnak. Kuhn és Heidegger tudományról alkotott nézeteinek rokonságáról az általam ismert szekunder irodalomban azonban egyedül Fehér M. István ír Martin Heidegger című kismonográfiájában.⁶

Karlfried Gründer "M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen"⁷ című írásának első részében a tudománykritika történelmi áttekintését adja a Thalészt kinevető trák szolgáló esetétől Spenglerig. Ebbe a Szókratészon, Cusanuson, a reformáción, Descartes-on, Rousseau-n, Kanton, Nietzsche-n átívelő tudománykritikai vonulatba helyezi Heideggert.⁸ Heidegger életművén belül is mindvégig élőnek tartja a tudománykritikai aspektust, ugyanakkor éles különbséget tesz az úgynevezett fordulat előtti és utáni Heidegger között. Amíg ugyanis Heidegger a Sein und Zeit-ben a tudományt az ittlétből vezeti le, késői írásaiban úgymond rezignált a tudományokkal kapcsolatban, amit Gründer többek között Heidegger hírhedt, "a tudomány nem gondolkodik" kijelentésével támaszt alá.⁹ Gründer a továbbiakban a késői Heidegger filozófiájában fontos szerepet játszó "gondolkodás" (Denken) fogalmának elemzésével jut arra a következtetésre, hogy Heidegger tudománykritikáját inkább a XX. század vallástörténetének, sem mint filozófiatörténetének szempontjából kell vizsgálni.¹⁰

William J. Richardson "Heidegger's Critique of Science" című cikkének első részében¹¹ — elsősorban a "Die Zeit des Weltbildes" című írás alap-

² Mihail Jarosevszkij: A XX. század pszichológiája, Kossuth, Budapest 1972, 175. o.

³ Kuhn, 156. o.

⁴ A fenomenológia a társadalomtudományokban, szerk. Hernádi Miklós, Gondolat, Budapest 1984, 118-157. o.

⁵ Uo. 129. o.

⁶ Fehér M. István: Martin Heidegger, Kossuth, Budapest 1984, 24. o.

⁷ Karlfried Gründer: "M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen", Archiv für Philosophie XI., 1962, 312-335. o.

⁸ Uo. 312 skk. o.

⁹ Uo. 321. o.

¹⁰ Uo. 331. o.

¹¹ William J. Richardson: "Heidegger's Critique of Science", New Scholasticism XLII, 1968, 311-336. o.

ján — vázolja a késő Heidegger pozitív tudományelméleti nézeteit. A cikk második részében Heideggernek a tudományok metafizikai fundamentumáról szóló fejtegetéseit ismerteti. A következő, "Critique" című fejezetben pedig Richardson azt a nézőpontot világítja meg, ahonnan Heidegger a tudományt a létfelejtés történetének részeként bírálja. Végeredményben a cikkíró arra a kiegyensúlyozott eredményre jut, hogy Heidegger tudománykritikája nem abszolút kritika, hanem csak a tudomány túlértékelésének, korlátai be-nem-ismerésének a bírálata.¹²

Fila Béla "Tudomány és gondolkodás Heidegger bölcséletében" című írásában a késői Heidegger tudománykritikáját vizsgálja:¹³ e kritikát a tudomány és gondolkodás heideggeri szembeállításának vizsgálatán keresztül elemzi. Suki Béla Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései című munkájában¹⁴ arról ír, hogy szerinte Heidegger a tudományt "az emberiség legfélelmetesebb ellenségének tekinti",¹⁵ "a technikai civilizáció ellentmondásait abszolutizálja, aminek következtében az ellentmondások megoldásának lehetősége, útja, az ő szemében csak a technika teljes tagadásaként és ismét valamilyen romantikusan idealizált, technika nélküli állapot megteremtéseként tétéleződhet".¹⁶

Mint látható, az irodalomban túlnyomórészt Heidegger tudománykritikai nézeteivel foglalkoztak, e dolgozat elsődleges célja ezzel szemben Heidegger tudományfölfogásának — a fordulat előtti és utáni korszak nem-merev szétválasztásán alapuló — pozitív kifejtése.

A TUDOMÁNY MINT AZ ITTLÉT EGY LEVEZETETT MEGISMERÉSMÓDJA

Heidegger a tudománynak, az átlagos mindennapi ittlét (Dasein) megismerésmódjából kinövő teoretikus megismerésnek az ontológiai genezisét főművében, a Sein und Zeitban¹⁷ tárgyalja. E mű elsődleges célja a lét értelmére vonatkozó kérdés (die Frage nach dem Sinn von Sein) újraföltevése és

¹²Uo. 534. o.

¹³Fila Béla: "Tudomány és gondolkodás Heidegger bölcséletében", Vigília 1988 7. sz., 489-494 o.

¹⁴Suki Béla: Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései, Gondolat, Bp. 1976.

¹⁵Uo. 248. o.

¹⁶Uo. 253. o.

¹⁷Martin Heidegger: Sein und Zeit, Max Niemeyer, Tübingen 1979.

megválaszolása.¹⁸ A lét értelmére vonatkozó kérdéssel egy kitüntetett létezőnél, az ittlétnél kell elvégezni. A kitüntetettség abban áll, hogy "a létmegértés maga, az ittlét egy létmeghatározottsága".¹⁹ A lét, amihez az ittlét valamilyen módon mindig is viszonyul, az egzisztencia (Existenz); strukturális összefüggésének, amit Heidegger egzisztencialitásnak (Existenzialität) nevez, megértése az egzisztenciális (existenzial) megértés.

Az elsődleges föladat, amin keresztül Heidegger magához a lét értelmére vonatkozó kérdéshez akar eljutni, az ittlét egzisztenciális analitikája.²⁰ A vizsgálat módszere a fenomenológia. A fenomenológia formálisan azt jelenti, hogy "azt, ami mutatkozik, úgy, ahogy önmagából mutatkozik, önmagából láttatni szükséges".²¹ Ontológia csak mint fenomenológia lehetséges.²²

Az ittlét már eleve egy világban létezik: a világban-való-lét (in-der-Welt-sein) az ittlét alapvető létmódja.²³ A világban-való-lét vizsgálatára az átlagos mindennapiságnak mint az ittlét közvetlen létmódjának horizontján kerül sor.²⁴ Átlagos mindennapiságában az ittlét a környezeti világban (Umwelt) tevékenykedik,²⁵ e tevékenység (Umgang) pedig eszközök (Zeug) használatával valósul meg. Az eszközök nem egymástól függetlenül jelennek meg a világban, hanem egymásra vonatkozva. "Egy eszköz szigorúan véve soha 'sincs'". Az eszköz létéhez tartozik már mindig egy eszközezés, ebben lehet csak ez az eszköz az, ami ő maga."²⁶ Az eszközök, valamire-valóságukban, vonatkozásrendszert alkotnak. Az eszköz létmódja a kéznéllevőség (Zuhandenheit). A körültekintés (Umsicht) által vezetett gondoskodásban (Besorgen) bizonyos módon már föltárul a világ. A használt eszközökkel együtt a természet is föltárul. Itt a természet nem pusztá meglétében (Vorhandenheit) kerül a körültekintés fókuszába, hanem a gondoskodás által meghatározott irányból lesz fölfedve. Kirajzolódik előttünk egy megismerési mód, amely nem

¹⁸ Uo. 5. o. — A heideggeri terminusok Fehér M. István már idézett könyvében szereplő fordításait és írásmódját vettem figyelembe és a heideggeri kulcsszavak magyarításának egy részét is átvettem.

¹⁹ Uo. 12. o.

²⁰ Uo. 13. o.

²¹ Uo. 34. o.

²² Uo. 35. o.

²³ Uo. 52. o.

²⁴ Uo. 66. o.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo. 68. o.

teoretikus, nem tematikus. Ebből a körültekintő gondoskodásból keletkezik a világhoz való teoretikus viszony.²⁷ Heidegger célja ennek egzisztenciális-ontológiai analízisével nem a tudomány ontikus története és fejlődése, hanem a tudomány egzisztenciális fogalma.²⁸ Az egzisztenciális elemzés az egzisztencia létmódjára kérdez rá, s ezzel most a tudományt "mint az egzisztencia módját és ezáltal mint a világban-való-lét módját"²⁹ érti meg.

Az eddigiek alapján elmondhatjuk, hogy a világ az ittlét különböző létmódjaiban tárul föl. E létmódok egyike a körültekintés vezette föloldó gondoskodás, amiből keletkezik egy másik, egy levezetett létmód, a teoretikus megismerés, amely — hasonlóan az előzőhöz — szintén a világban-való-léten alapul.

A továbbiakban Heidegger a teoretikus kutatásnak "a 'praktikus' körültekintő gondoskodásból, gyakorlatból"³⁰ történő származását a következő módon jellemzi: "a létezőre való pusztá odatekintés (Hinsehen) azon keresztül jön létre, hogy a gondoskodás minden tevékenységtől tartózkodik".³¹ Ezek szerint a megismerés, a teória, aminek segítségével a világban megjelenő létező az ő pusztá kinézetében (Aussehen) kerül elénk, csak akkor lehetséges, amikor eltűnik a praxis. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy a teoretikus kutatásnak nincs saját praxisa. A kísérletezés rászorol kísérleti berendezések fölépítésére, a mikroszkópos vizsgálatok preparátumok elkészítésére, az archeológia durva földmunkákra, és így tovább. Inkább arról van szó, hogy a tudományban az összes tevékenység alá van rendelve a dolgok vizsgálódó föltárásának, egy vezérlő szemléletnek.³²

E ponton föltűnik egy strukturális hasonlóság a teoretikus és a praktikus megismerésmód között. A praktikus gondoskodást is ugyanis, mint már láttuk, szintén egyfajta látás (Sehen), a körültekintés vezeti. Ez a körültekintés maga is a mindenkori eszközvilág eszközezésének egy többé-kevésbé világos áttekintésén alapul. Ehhez hasonlóan — mint a későbbiekben részletesen látni fogjuk — a teoretikus megismerés is a létező előzetes föltárásán, áttekintésén alapul.

²⁷Uo. 356. o.

²⁸Uo. 357. o.

²⁹Uo.

³⁰Uo.

³¹Uo.

³²Uo. 358. o.

Heidegger a továbbiakban egy elemi kijelentés (Aussage) elemzésén keresztül folytatja tovább a körültekintő gondoskodás teoretikus megismeréssé váló átcsapásának (Umschlag) analízisét. E kijelentés a következő: "a kalapács túl nehéz." Mit jelent ez, ha a mindennapi tevékenykedés közben hangzik el? Azt, hogy ez a kalapács megnehezíti a tevékenységet, s másakra lenne helyette szükség. A mondat azonban mást is jelenthet: az előttünk fekvő létezőnek, amit mi kalapácsnak nevezünk, van egy bizonyos súlya, azaz egy tulajdonsága, a nehézség. Így a kalapács az alatta fekvő létezőre nyomást fejt ki, s ha azt elveszjük, leesik. Amikor így beszélünk, már nem az eszköz szállításba vételének horizontján tartózkodunk. A kalapács immár nem mint eszköz, hanem mint testi dolog jelenik meg, amire a nehézség törvénye érvényes. Az átcsapás mibenléte nem egyszerűen abban áll, hogy a kalapács eszközmivoltától eltekintünk és a tevékenykedéssel föl hagyunk, hanem abban, hogy új módon tekintünk rá, éspedig mint meglévőre.³³

A példaként fölhozott mondatot Heidegger először a benne-lét egyik alapstruktúrájáról, a kijelentésről szóló fejezetben tárgyalja.³⁴ Itt még ezen felül kiderül, hogy a "kalapács túl nehéz" mondat elsődlegesen felmutatás (Aufzeigung), ami alapjául szolgál a predikációnak (Prädikation), a "kalapács nehéz" típusú levezetett kijelentésnek. A szubjektum-predikátum szerkezet, ami a predikációt jellemzi, a fölmutatásból nő ki: eredeti jelentésében a fölmutatás ugyanis a létezőt önmagából láttatja. A predikációnál is megmarad ez a mozzanat, de a tekintet itt először leszűkül egy létezőre és azt egyben szubjektumként tételezi, hogy predikátum-tételezéssel meghatározza, önmagából láttassa. Így tehát a teoretikus megismerésnél a létezőt kiragadjuk eszközösszefüggéséből, s mint puszta meglévőt vizsgáljuk. Ennek alapján jelenti ki Heidegger, hogy tulajdonképpen "a létmegértés csapott át, ami a világon belüli létezőkkel folytatott gondolkodó tevékenységet vezette".³⁵

A megismerésmód módosulása folytán a térfölfogás is alapjaiban változik meg. A mindennapi tevékenykedésben használatos eszközök a közelben vannak. Az eszközöknek megvan a maguk helye (Platz). Ezek a helyek nem tetszőlegeseek, hanem "a környezeti világ kézhezálló eszközösszefüggésének az egy- másra irányuló helyeiből"³⁶ határozódnak meg. A gondoskodó szorgoskodás már

³³ Uo. 361. o.

³⁴ Uo. 155 sk. o.

³⁵ Uo. 361. o.

³⁶ Uo. 102. o.

eleve tisztában van azzal, hogy mely eszközök, mely tájékon (Gegend) vannak. Az ittlét mindennapi tevékenysége során újra és újra eszközöket hoz a közelébe, más szóval eltünteti a távolságokat, távtalanítja (Entfernung) őket. Azok a kéznéllevők, amiket közel akarunk hozni, bizonyos irányban vannak, rájuk kell irányulni, ha el akarjuk érni őket. Ez a ráirányulás, irányvétel (Ausrichtung) a távtalanítás mellett a világban-való-lét létmódja, aminek segítségével a világ tériessége (Räumlichkeit) az ittlét számára már eleve fölfedett. Ez a föltárt tér nem a három dimenzió tiszta sokfélesége, ugyanakkor csupán "az így felfedett tériesség talaján válik hozzáférhetővé maga a tér a megismerés számára".³⁷ A teoretikus megismerésmód, "a tér körültekintéstől mentes, csak odatekintő felfedése neutralizálja a tájékat három dimenzióvá".³⁸ Ekkor a kéznéllevő eszközök helyeinek egésze (Platzganzheit) tetszés szerinti dolgok helysokféleségévé (Stellenmannigfaltigkeiten) süllyed. Most jelenik meg a homogén háromdimenziós természettér (Naturraum), ami a matematikai fizika tere, s a természet teoretikus föltárásának kiindulópontja.

Ezzel a környezeti világ elveszti saját határait, az ittlétet a maga tevékenységében körbevevő véges világ helyett a létezők összessége lesz a téma. "Az immár a meglévőség értelmében vett lét vezető megértésének vezérfonalán a környezeti világ határainak megszüntetése (Entschränkung) a meglévők 'régioinak' körülhatárolásává (Umgrenzung) válik."³⁹ Ez a körülhatárolás egyúttal a kutatás első lépése.

HEIDEGGER KIVETÉS-FOGALMÁNAK ÖSSZEVETÉSE A KUHNI PARADIGMA-FOGALOMMAL

A tudományos kutatás a szakterület kijelölésével kezdődik. A teoretikus megismerés számára immár meglévőként jelentkező létezők egy részét el kell különíteni, és biztosítani kell föltárásmódjukat is. Ezt elsődlegesen a kivetés (Entwurf) biztosítja, mondja Heidegger "Die Zeit des Weltbildes" című, 1938-as freiburgi előadásában.⁴⁰ Ezt a fogalmat Heidegger már a Sein und Zeit-ben is elemzi, a megértésnek (Verstehen) és az értelmezésnek (Aus-

³⁷ Uo. 111. o.

³⁸ Uo. 112. o.

³⁹ Uo. 362. o.

⁴⁰ Martin Heidegger: Holzwege, Klostermann, Frankfurt 1950, 71. o.

legung), mint a benne-lét alapstruktúráinak tárgyalásakor: az ittlét a megértésben tárja föl saját létlehetőségeit. A kéznéllevők megértése csak a bennük rejlő lehetőségek megértésén keresztül vezethet. Ehhez hasonlóan "a sokféle (mannigfaltige) meglévők 'egysége', a természet szintén csak úgy tárul fel, hogy felfedjük lehetőségét".⁴¹ A lehetőségeket föltáró megértés egzisztenciális struktúrája a kivetés. "A kivetés a faktikus lennitudás (Seinkönnen) játéktérének egzisztenciális létszerkezete."⁴² A megértést egy hármas tagolódású előstruktúra jellemzi. E három konstituens az előzetes birtoklás (Vorhabe), az előzetes látásmód (Vorsicht) és az előzetes fogalmiság (Vorgriff). Ez az előstruktúra teszi lehetővé, hogy a mindennapi tevékenységben valami mint valami kerüljön az ittlét elé. "Az értelem a kivetés előzetes birtoklás, előzetes látásmód és előzetes fogalmiság által strukturált irányultsága, amiből valami mint valami érthetővé válik."⁴³

A tudományos kivetés ezzel analóg módon biztosítja a tárgyszerület előzetes birtoklását azzal, hogy kijelöli azt a megfelelő fogalmi keret és látásmód megadásával. "E kivetés egészét, amihez a létmegértés artikulációja, a szakterület általa vezetett körülhatárolása és a létezőknek megfelelő fogalmiság előrajzolása tartozik", Heidegger tematizálásának (Thematisierung) nevezi. A tematizálás olyképpen teszi szabaddá a létezőket, hogy objektummá változtatja őket. "A tematizálás objektívál."⁴⁴

Heidegger kedvenc példája a tudomány taglalásakor a klasszikus matematikai fizika. Itt a természet matematikai kivetése "előzetesen felfed egy meglévőt, az anyagot, és megnyitja a horizontot az ő kvantitatíve meghatározható momentumaira (mozgás, erő, hely és idő) nyíló vezető pillantás számára".⁴⁵ A fizika matematikai jellegének mélyebb értelmét úgy világítja meg, hogy a görög "ta matemata" szó eredeti jelentésére támaszkodik. Heidegger szerint ugyanis ez a szó eredetileg az embernek a létezőkkel kapcsolatos előzetes tudását jelentette. Így a fizika matematikai jellegét abban látja, hogy előre elkészíti a kivetését annak, aminek a természet szerepét a jövőben játszania kell: ez pedig a "tér-időbelileg vonatkoztatott anyagi pontok önmagában zárt mozgásösszefüggése".⁴⁶ Heidegger azután így folytatja

⁴¹ Sein und Zeit, 144 sk. o.

⁴² Uo. 145. o.

⁴³ Uo. 151. o.

⁴⁴ Uo. 363. o.

⁴⁵ Uo. 362. o.

⁴⁶ Holzwege, 72. o. — A "Die Zeit des Weltbildes" fordításainál figyelembe vettem Koch Valériának a Vigília 1980/2. számában megjelent fordítását.

fejtegetését: "A vezető létmegértés alapfogalmi kidolgozásával determinálódik a módszerek vezérfonala, a fogalmiság struktúrája, az igazság és bizonyosság hozzátartozó lehetősége, a megalapozás- és bizonyításmód, a kötelezőérvényűség (Verbindlichkeit) módja és a közlés módja. E momentumok egésze alkotja a tudomány teljes egzisztenciális fogalmát."⁴⁷

Most jutottunk el arra a pontra, hogy lehetővé válik a Kuhn tudományelméletével való összehasonlítás. Az, amit Heidegger a tudományt vezető látnak, kivetésnek, alaprajznak és a tudomány egzisztenciális fogalmának nevez, rendkívül hasonlatos ahhoz, amit Kuhn paradigmával és a normál tudományt irányító — paradigmától függő — szabályokkal ír le. Kuhn paradigmafogalma ugyan elég laza szerkezetű, de a fő összetevői megadhatók. Jelent: "egy fogalmi keretet",⁴⁸ egy fogalmi hálózatot, amin keresztül a tudósok a világot szemlélik,⁴⁹ módszereket, modellt,⁵⁰ példát,⁵¹ értékeket,⁵² kitöltendő térképvázlatot,⁵³ amik segítségével a normál tudományos problémamegoldás végbemegy. A paradigmáknak vannak metafizikai részei, ezek "leginkább az ontológiai modellek."⁵⁴ A szabályok, melyek közvetlenül irányítják a normál tudományt, s nem esnek egybe a paradigmával, de függenek tőle, döntenek arról, hogy milyen eszközök használatát és milyen alkalmazási módokat kell előnyben részesíteni a kutatónak,⁵⁵ meghatározzák a megoldási módok jellegét, azaz a bizonyítási módról is döntenek.⁵⁶

Ahol Heidegger alaprajzról (Grundriss) beszél, amin belül minden folyamatot nézni kell,⁵⁷ ott Kuhn térképről szól, aminek részleteit a további kutatás tisztázza; Heidegger a fogalmiság struktúrájáról beszél,⁵⁸ Kuhn fogalmi hálóról; Heidegger "tér—időbelileg vonatkoztatott anyagi pontok önmagába zárt mozgásösszefüggéséről" ír, Kuhn olyan ontológiai modellről, mint például a gázmolekulák apró, rugalmas biliárdgolyóként történő elkép-

⁴⁷ Sein und Zeit, 362 sk. o.

⁴⁸ Kuhn, 22. o.

⁴⁹ Uo. 151. o.

⁵⁰ Uo. 232. o.

⁵¹ Uo. 44. o.

⁵² Uo. 244. o.

⁵³ Uo. 151. o.

⁵⁴ Uo. 244. o.

⁵⁵ Uo. 65. o.

⁵⁶ Uo. 63. o.

⁵⁷ Holzwege, 72. o.

⁵⁸ Sein und Zeit, 362. o.

zelése. Mindketten módszerről és bizonyításról beszélnek. A tények paradigma-függőségét, vagy — heideggeri szóhasználattal — kivetéstől való függőségét is hasonlóan ítélik meg. Kuhn többek között az oxigén fölfedezésének példáján, hosszasan bizonyítja, hogy elmélettől, paradigmától független tény nem létezik, s ha olyan jelenséget fedeznek föl, ami miatt meg kell változtatni a paradigmát, akkor "amíg a tudós nem tanulja meg másképp értelmezni a természetet, addig az új tény még egyáltalán nem igazi tény".⁵⁹ Heidegger erről így ír: "Csak a kivetett természet 'fényében' lehet valamilyen tényt (...) találni. (...) A 'ténytudomány' 'megalapozása' csak azáltal vált lehetségessé, hogy a kutatók megértették: alapjában véve nem léteznek 'puszta tények'".⁶⁰

Mind Kuhn paradigma-fogalmában, mind Heidegger kivetés-fogalmában fontos szerepet játszik a látás mint metafora. Kuhn "A forradalmak mint a világszemlélet változásai" című fejezetben azt fejtegeti, hogy amikor a paradigma-váltás bekövetkezik, akkor tulajdonképpen a látásmód változik meg, hasonlatosan a Gestalt-pszichológusok által leírt, említett kísérlethez. Egy lengő követ is például, az egyik paradigmán keresztül láthatunk ingának, egy másik paradigmán keresztül pedig akadályozott esésnek.⁶¹ Ezzel analóg a már korábban ismertetett átcsapás, amikor a nem-teoretikus gondoskodó körültekintés (Umsicht) számára megjelenő helyből (Platz) a természet matematikai kivetésében, aminek egy konstituens eleme az előzetes látásmód (Vorsicht), az odatekintés (Hinsehen) számára a háromdimenziós tér egy helye (Stelle) lesz. Másutt pedig Heidegger, mint a filozófia történetét végigkísérő nézetről, arról beszél, hogy a "legszélesebb értelemben vett 'látás' (Sehen) szabályoz minden 'intézkedést', és megtartja elsőbbségét".⁶² Pár sorral később a következőket írja: "A 'látás' elsőbbségéből következően a tudomány egzisztenciális genezisének felmutatását a körültekintés jellemzésénél kell indítani, mint ami a praktikus gondoskodást vezeti." A látás metafórájával összefüggő hasonlóság az is, hogy a tudomány Kuhn fogalmazásában "beszűkíti a látókört",⁶³ Heideggernél pedig "beszűkíti a pillantást" (Einschränkung des Blickes).⁶⁴

⁵⁹ Kuhn, 81. o.

⁶⁰ Sein und Zeit, 362. o.

⁶¹ Kuhn, 173. o.

⁶² Sein und Zeit, 358. o.

⁶³ Kuhn, 46. o.

⁶⁴ Sein und Zeit, 155. o.

A paradigma köré csoportosítható további analógia, a metafizikai, ontológiai megalapozás kérdése — mivel Heidegger tudományfölfogása szempontjából döntő jelentőségű — némileg részletesebb kifejtést igényel.

A TUDOMÁNY ONTOLÓGIAI MEGALAPOZÁSA

Amikor Heidegger a Sein und Zeit első oldalain az ittlétnek az összes létező közül való kitüntetettségéről beszél, a következőket írja: Az ittléhez tartozik ugyanilyen eredeti módon — mint az egzisztencia-megértés konstituense — a nem-ittlétszerű (daseinmässig) létezők összességének létmegértése is. A létmegértés tehát, ami az ittlét egy létmeghatározása, mind az ittlétszerű, mind a nem-ittlétszerű létezőkre vonatkozik. Az ittlét egzisztenciális analitikája közben, azaz a Sein und Zeit egész folyamatában az ittlét- és nem-ittlét-szerű létezők létmegértésének különböző struktúrái kerülnek elemzésre. Ezekből az eredeti struktúrákból nőnek ki azok a levezetett megismerési módok, amik a létezők tudományos föltárását szolgálják. Ezért mondja Heidegger, hogy "ennélfogva a létkérdés nemcsak a tudományok lehetőségének a priori feltételére irányul, amelyek a létezőt mint ilyen és ilyen létezőt átkutatják, és már mindig is egyfajta létmegértésben mozognak, hanem az ontikus tudományok előtt lévő és azokat megalapozó ontológikáknak maguknak a lehetőségfeltételére is".⁶⁵

A tudományok ontológiai megalapozását, mint a Sein und Zeit-ből és Heidegger 1925-ös előadásából⁶⁶ megtudjuk, egy úgynevezett produktív logika végzi el. "A tudomány ilyen megalapozása alapvetően különbözik egy olyan utána kullogó 'logikától', amely a tudomány egy véletlenszerű állását annak 'módszere' tekintetében vizsgálja. Produktív logikáról van szó, abban az értelemben, hogy egy meghatározott léterületre mintegy előreugrik, s azt a maga létszerkezetében mindenekelőtt megnyitja és a föltárt struktúrákat a pozitív tudományok számára a kérdezésmód világos útmutatása gyanánt rendelkezésre bocsátja."⁶⁷ Ezzel e logika megteremti "a tudományok teoretikus előtti tapasztalatból való genezisének megalapozását /.../ az előzetesen a-

⁶⁵ Uo. 11. o.

⁶⁶ Martin Heidegger: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Klostermann, Frankfurt 1979. (Az összkiadás 20. kötete, a továbbiakban az összkiadás — Gesamtausgabe — köteteire GA rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd a lapszám megjelölése.)

⁶⁷ Sein und Zeit, 10. o.

dott valósághoz való hozzáférésmódot /.../ és az ilyen kutatásban kinövő fogalomképzést".⁶⁸ Ilyen kísérlet volt Heidegger szerint a filozófiatörténetben Platón és Arisztotelész munkája,⁶⁹ valamint Kant műve, A tiszta ész kritikája, annak a kérdésnek a kidolgozásában, hogy mi tartozik egyáltalán a természethez. "Az ő transzcendentális logikája nem más, mint a természet nevű létterület a priori tárgyi logikája."⁷⁰

Ezek után nézzük meg, hogy miközben Heidegger kidolgozza fundamentálon-tológiáját, az ittlét egzisztenciális analitikáját, mely pontok lesznek azok, amelyekből, mint eredeti struktúrából, kinő az ittlét teoretikus viszonya a létezőkhöz. A körültekintő gondoskodás vizsgált átcsapása teoretikus megismeréssé, amit főntebb tárgyalunk, egyike ezeknek a pontoknak.

Heidegger — bizonyos megszorításokkal — beszél a tudományok ama szokásos megkülönböztetéséről, amelyeket két fő csoportra, természet- és szellemtudományokra osztja.⁷¹ Mindkét csoport tudományaira jellemző alapvonás a szubjektum—objektum viszony uralkodása, azaz a létezőket, mint objektumokat a tudományos vizsgálat során a szubjektum elé állító magatartás. Ezzel szoros összefüggésben van az igazságnak, mint megfelelésnek (Übereinstimmung) való fölfogása.

A szubjektum—objektum viszony származását, bár ezen a helyen Heidegger nem használja ezt a kifejezést, először a már korábban érintett kijelentésparagrafusban elemzi. Amikor ugyanis a "kalapács túl nehéz" kijelentés helyett szubjektum- és predikátum-tételezéssel "a kalapács nehéz" prédikációt mondjuk, a meghatározás mintegy hátralép, eltekint a "kalapácstól itt", s a kalapácshoz mint szubjektumhoz a "nehézség" predikátumát rendeli. A heideggeri szöveget úgy is interpretálhatjuk, hogy ezzel az aktussal tulajdonképpen már a szubjektum—objektum viszony is tételeződik, olyanformán, hogy a kijelentés szubjektuma, a kalapács, mint a meghatározás tárgya, objektumként kerül a hátralépett meghatározás elé, amely meghatározás pedig már szubjektumhoz kell hogy tartozzék, ami ezt a meghatározást elvégzi. Véleményem szerint ezzel a hátralépéssel egyben már a szubjektum—objektum viszony is tételeződik.⁷²

⁶⁸GA 20. 2. o.

⁶⁹GA 20. 3. o.; Sein und Zeit, 10. o.

⁷⁰Uo. 11. o.

⁷¹GA 20. 1. o.

⁷²Sein und Zeit, 154 sk. o.

Az igazság eredeti fenoménjét Heidegger az ókori görök filozófia igazságfogalmának segítségével próbálja megragadni. Ez az igazságfogalom azt jelenti, hogy "a létezőt — az elrejtettségéből kiemelve — maga elrejtetlenségében (felfedtségében) láttatni".⁷³ Az eredeti igazságfenomén a kijelentésen keresztül változik át igazsággá mint megfeleléssé. A kimondott kijelentés ugyanis kéznél levő. "A létező, amihez a kijelentés — mint felfedő — vonatkozással (Bezug) bír, valami világon belül kéznél levő, illetve meglévő. A vonatkozás maga így mint meglévő adódik."⁷⁴ Ennélfogva valaminek a fölfedettsége egyfajta vonatkozássá alakul, és ez "a vonatkozás két meglévő megfeleléseként mutatkozik".⁷⁵ Ezzel az eredeti igazságfenomén "meglévők közti (intellectus és res) meglévő viszonyra" vált.⁷⁶ Ezzel a viszonyra, amikor az igazság megfeleléssé alakul, egyben a szubjektum—objektum viszony is tételveződik. Ehhez teszi még azt hozzá Heidegger, hogy "az ittlétnek ez a közvetlenül uralkodó és még ma alapvetően és kifejezetten nem leküzdött létmegértése elfedi az igazság eredeti fenoménjét".⁷⁷

A szubjektum—objektum viszony és az igazság megfelelésként való fölfogása a tudományok mindkét nagy csoportjára érvényes. Van viszont Heidegger elemzésének olyan pontja is, ahol csak az egyik tudománycsoport ontológiai előfeltevéseinek eredetét keresi. Ilyen a körültekintő gondoskodás térfölfogásának már elemzett átcsapása a matematikai fizika háromdimenziós homogén terévé. Egy másik ilyen pont a historiográfia elemzése. A historiográfia (Historie) eredetét Heidegger a történetiségben (Geschichtlichkeit) találja meg. "A historiográfia ideáját az ittlét történetiségéből kell ontológiailag fölvázolni" — írja.⁷⁸ A történetiség rejtett alapja pedig az időiség (Zeitlichkeit) végessége.⁷⁹ Anélkül hogy a problémát részletesen elemeznénk, megállapíthatjuk, hogy Heidegger ezzel a historiográfiát mint az ittlét eredeti struktúrájából levezetettét mutatja föl.

A késői Heidegger a metafizika történetét a létfelejtés történeteként vizsgálja. Ezzel összefüggésben az újkori tudomány metafizikai megalapozottságáról beszél: "A metafizika megalapoz egy korszakot, amikor a létező

⁷³ Uo. 219. o.

⁷⁴ Uo. 224. o.

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Uo. 225. o.

⁷⁷ Uo.

⁷⁸ Uo. 393. o.

⁷⁹ Uo. 386. o.

egy meghatározott értelmezésén és az igazság egy meghatározott felfogásán keresztül az ő lényegi alakjának az alapját adja."⁸⁰ A tudomány, a gépi technika, a megélés tárgyává váló művészet, a kultúra, mint a legmagasabb értékek megvalósulása és az istentelenedés (Entgötterung) az újkor fő megjelenési formái.⁸¹ Miben áll az a metafizikai alap, melyből ezek a jelenségek, köztük a minket érdeklő tudomány is kinőnek? Az újkor lényegi folyamata abban áll, hogy a "középkor kötöttségeiből"⁸² kiszabadult ember "szubjektummá válik",⁸³ a létezőt eltárgyasítja (Vergegenständlichung), maga elé állítja (Vor-stellen). Ebben a folyamatban a világ képpé válik, azaz "a létező a maga egészében úgy jelenik meg (angesetzt), mint amire az ember berendezkedik, amit ő ezért ennek megfelelően maga elé akar hozni, maga előtt akarja birtokolni, és így meghatározott értelemben maga elé akarja állítani".⁸⁴ "A kép lényegéhez tartozik az együttállás, a rendszer."⁸⁵ Az ember színpaddá válik, ahol a létezőnek előállnia, reprezentálnia kell. "Az ember a tárgyas értelemben vett létező reprezentánsává válik."⁸⁶ Ebben a történeti fejtegetésben is nagy hangsúlyt kap a szubjektum—objektum viszonynak és az igazság "korrespondencia"-elméletének kialakulása.

Mielőtt Heidegger ez irányú nézetei mellé odaállítanám Kuhn fejtegetéseit, meg kell jegyeznem, hogy ezen a ponton az összehasonlítás elérkezett a határaihoz, éspedig azért, mert az ontológiai alapokra vonatkozó néhány kuhni megjegyzés nem ugyanabba a dimenzióba tartozik, mint Heidegger ilyen irányú erőfeszítése. Természetesen ez az egész összehasonlításra is igaz bizonyos mértékben, de itt a probléma fokozottan jelentkezik. Ennek ellenére — szem előtt tartva az összehasonlítás korlátait — a következőket lehet a problémáról elmondani.

Kuhn "metafizikai elkötelezettségekről",⁸⁷ "metafizikai paradigmákról" beszél, amik többnyire "ontológiai modellek".⁸⁸ "Hatékony kutatás aligha kezdődhet mindaddig, amíg a tudományos közösség nem jut arra a meggyőződés-

⁸⁰ Holzwege, 69. o.

⁸¹ Uo. 69 sk. o.

⁸² Uo. 81. o.

⁸³ Uo.

⁸⁴ Uo. 82. o.

⁸⁵ Uo. 93. o.

⁸⁶ Uo. 84. o.

⁸⁷ Kuhn, 66. o.

⁸⁸ Uo. 243 sk. o.

re, hogy határozott választ talált az ilyenfajta kérdésekre: Melyek a világmindenséget alkotó alapvető entitások? Milyen kölcsönhatásban vannak ezek egymással és az értelemmel?"⁸⁹ Egy másik helyen, a XVII. századi természettudomány kialakulásának filozófiai háttéréről, a következőképpen fogalmaz Kuhn: "Az elkötelezettségeknek ez az együttese egyszerre volt metafizikai és módszertani. Metafizikai volt, amennyiben tájékoztatta a tudósokat, hogy milyen entitásokat tartalmaz az univerzum, és milyeneket nem: csak alakkal rendelkező, mozgó anyag létezik. Módszertani volt, amennyiben tájékoztatta a tudósokat, hogy milyennek kell lenniük a végső törvényeknek és az alapvető magyarázatoknak: a törvényeknek a részecskék mozgását és kölcsönhatását kell leírniuk, a magyarázatoknak pedig bármely adott természeti jelenséget e törvényeknek engedelmeskedő, korpuszkuláris mozgásokra kell visszavezetniük. Ami még fontosabb, a világmindenség korpuszkuláris felfogása előírta a tudósoknak, hogy milyen és mennyi kutatási problémájuk legyen."⁹⁰

Ezek szerint Heidegger és Kuhn mindketten a tudomány olyan előzetes ontológiai föltevéseiről beszélnek, amelyek a kutatás jellegét és módját előírják. Ám Heidegger, sokkal mélyebben, magának a tudománynak ontológiai eredetére kérdez rá. Ezt pedig azért teheti meg, mert az ő problémaföltevésének horizontja a tudomány mint az ittlét egyik létmódja jelentkezik.

A NORMÁL TUDOMÁNYOS GYAKORLAT HEIDEGGERNÉL ÉS KUHNNA

Az alaprajz vagy a kivetés fogalmának elemzésével Heidegger még csak a konkrét tudományos kutatás lehetőségföltételeit érintette. A "Die Zeit des Weltbildes" című, már említett tanulmányában az alaprajz kijelölését követő tudományos tevékenységet is elemzi. A szigor (Strenge), az eljárás (Verfahren) és az üzem (Betrieb) fogalmaival leírt tudományos tevékenység szorosán rímel a Kuhn által "normál tudománynak" nevezett tudósi gyakorlatra.

Mint már láttuk, Heidegger szerint egy kutató tárgykörének előre kijelölt alaprajzán keresztül nézi kutatásának tárgyát. Például egy fizikus a természet kivetésén keresztül vizsgálja a természeti folyamatokat. "A természet kivetése azon keresztül nyeri el biztosságát, hogy a fizikai kutatás

⁸⁹Uo. 22. o.

⁹⁰Uo. 66 sk. o.

minden egyes kérdező lépése már eleve a kivetéstől függ."⁹¹ A tudósnak a tudomány jellegétől függő módon szigorúan ragaszkodnia kell az előre kialakított alaprajzhoz az eljárás során.

Kuhn erről így ír: a normál tudományos tevékenység "arra irányuló kísérletnek látszik, hogy a természetet a paradigmából adódó, előre kialakított és elég merev keretbe" erőszakolják bele.⁹² Kuhn a továbbiakban még "a kutatást megkötő korlátozásokról",⁹³ "kötelezettségekről",⁹⁴ a "paradigma vitathatatlanságáról",⁹⁵ "fogalmi, elméleti, instrumentális és módszertani elkötelezettségekről"⁹⁶ beszél, amik a normál kutatást szabályozzák. Ez gyakorlatilag megegyezik azzal, amit Heidegger "szigornak" nevez.

Kövessük most újra Heidegger elemzését: "A természet területén a ténykutatás önmagában szabályok és törvények felállítása és igazolása." A szabály a tények változásának állandósága, a törvény pedig "a változás állandósága, lefolyásának szükségszerűségében".⁹⁷ A tényeket kísérletek segítségével tárják fel; a kísérlet "egy törvény alapulvételével kezdődik".⁹⁸ A törvény kijelölése a tárgyterület alaprajza szempontjából történik. Az alaprajzból kinőtt hipotéziseket így a kísérletek segítségével igazolják vagy cáfolják. A folyamat tehát egyrészt az alaprajz részletezése törvényekkel és szabályokkal, másrészt ezek konfrontálása az újabb és újabb kísérletekben kapott tényekkel.

Kuhn a következőképpen ír a normál tudományos tevékenységről: "Úgy gondolom, a problémáknak ezt a három csoportját — a lényeges tény meghatározását, a tények összehangolását az elmélettel és az elmélet teljes kifejtését — öleli fel a tapasztalati és elméleti normál tudományos irodalom."⁹⁹

Mindkét esetben az alaprajzból vagy a paradigmából kinövő elméleti következmények és a tények folyamatos egybevetéséről van szó. "Minden tudomány — folytatja Heidegger — mint kutatás egy körülhatárolt tárgyterület

⁹¹ Holzwege, 72 sk. o.

⁹² Kuhn, 46. o.

⁹³ Uo. 46. o.

⁹⁴ Uo. 65. o.

⁹⁵ Uo. 62. o.

⁹⁶ Uo. 68. o.

⁹⁷ Holzwege, 74. o.

⁹⁸ Uo.

⁹⁹ Kuhn, 57. o.

kivetésén alapul, és ezért szükségképpen résztudomány. Minden résztudománynak azonban a kivetés kibontakozása során saját eljárásán keresztül a vizsgálat meghatározott területére kell elkülönülnie (sich besondern). Ez az elkülönülés (specializálódás) azonban semmiképpen sem csak a kutatási eredmények növekvő átláthatatlanságának fatális kísérőjelensége. Nem szükséges rossz, hanem a tudománynak mint kutatásnak lényegi szükségszerűsége. A specializálódás nem a következménye, hanem az alapja minden kutatás előrehaladásának.¹⁰⁰ Kuhn pedig ezt mondja: "Megszokottá vált az a panasz, hogy egyre mélyülő szakadék választja el a szaktudósokat más területeken dolgozó kollégáiktól. A sajnálkozás jogos. Nem fordítanak azonban kellő figyelmet arra, hogy lényeges összefüggés van e szakadék és a tudomány haladásának belső mechanizmusa között."¹⁰¹

Heidegger a kutatás következő lényegi meghatározottságát annak üzemkarakterében (Betriebscharakter) látja. A kutatás során főlhalmozódó eredmények egyre inkább beépülnek a tudomány újabb eljárásaiba, a kutatás egyre inkább önmaga által létrehozott lehetőségekre szorul: "Ez a saját eredményekre való kötelező berendezkedés mint az előrehaladó eljárás útja és eszköze a kutatás üzemkarakterének lényege."¹⁰² Ez azután a tudomány intézménykarakterének (Institutcharakter) belső alapja. A tudomány üzemkaraktere azaz intézményesedése segítségével "építik be először a tárgyterület kivetését a létezőbe".¹⁰³ Kuhn pedig a következőket írja: "A tudományok különböző ágaiban (...) a szakfolyóiratok létrehozása, a szakmai egyesületek alapítása és annak az igénynek a bejelentése, hogy az illető tudomány kapjon helyet a főiskolai tantervben, általában akkor következett be, amikor egy csoport először fogadott el külön paradigmát."¹⁰⁴

Heidegger további elemzéseiben azt a folyamatot ecseteli, hogy a specializálódó, intézményesedő tudomány miképpen teremti meg a konferenciákra utazó, kiadókkal tárgyaló és tőlük függő,¹⁰⁵ "a közhasznú munka nyilvános feltűnésmentességébe" (öffentliche Unauffälligkeit)¹⁰⁶ visszavonuló kutatót. A nyilvánosság és a feltűnésmentesség kifejezéseket elemzi Heidegger

¹⁰⁰ Holzwege, 76 sk. o.

¹⁰¹ Kuhn, 42. o.

¹⁰² Holzwege, 77. o.

¹⁰³ Uo.

¹⁰⁴ Kuhn, 40. o.

¹⁰⁵ Holzwege, 78, 90 sk. o.

¹⁰⁶ Uo., 79. o.

már korábban is, mégpedig a Sein und Zeit "Az-ember" (das Man) csendes diktatúrájáról szóló részének fejtegetéseiben. Az "Az-ember" tehermentesíti az ittlétet a maga mindennapiságában úgy, hogy a nyilvánosság segítségével, amit távolságtartó szembehelyezkedés (Abständigkeit), átlagosság (Durchschnittlichkeit) és nivellálás (Einebnung) jellemez, átveszi az ő alanyiségét.¹⁰⁷

Az intézményi keretbe betagozódó, a nyilvánosság diktatúráját elszenvedő kutató képét Kuhn is megrajzolta: "Mindig akadnak néhányan, akik ragaszkodnak egyik vagy másik korábbi irányzathoz. Ezeket egyszerűen kizárják a szakmából, s ettől fogva nem vesznek tudomást munkásságukról."¹⁰⁸ A paradigma előzetes elfogadása, a tárgyterület előzetes nyilvános értelmezettsége (Ausgelegtheit) tehermentesíti a kutatót, aki most már "nem kényszerül többé arra, hogy jelentősebb munkáiban megpróbálja alapjaitól újra felépíteni tudományterületét és igyekezzék minden egyes bevezetett fogalom alkalmazását indokolni".¹⁰⁹ Az intézményesedett kutatásban soron levő föladatakon kívül eső "kérdéseket — köztük sok korábban alapvetőnek tartott kérdést is — elhárítják, mondván, hogy azok a metafizika körébe vagy más tudományágra tartoznak".¹¹⁰ Ez a tehermentesítés biztosítja az újkori tudomány rendkívüli eredményességét, képességet még "a legbonyolultabb és legzoterikusabb"¹¹¹ problémák megoldására is.

Amikor Heidegger a "Was heisst Denken?" című, 1953-ban elhangzott előadásában azt mondja, hogy "a tudomány nem gondolkodik", s hogy ez "nem fogyatékoság, hanem előny",¹¹² akkor véleményem szerint ugyanezt a problémát feszegeti. E kijelentés szorosan összefügg a "Wissenschaft und Besinnung" című előadásban — ugyancsak 1953-ban — elhangzottakkal, miszerint "a fizika mint fizika nem tud a fizikáról kijelentés tenni" és "a mondottak érvényesek az összes tudományra".¹¹³ Egy Richard Wisserrel folytatott televíziós beszélgetésben Heidegger ezt a sok vihart kavart kijelentést a következőképpen világítja meg: "A tudomány nem a filozófia dimenziójában mozog.

¹⁰⁷ Sein und Zeit, 125-130. o.

¹⁰⁸ Kuhn, 40. o.

¹⁰⁹ Uo. 40. o.

¹¹⁰ Uo. 62. o.

¹¹¹ Uo. 41. o.

¹¹² Martin Heidegger: Vorträge und Aufsätze. Neske, Pfullingen 1954, 133. o. (A továbbiakban: VA).

¹¹³ Uo. 115. o.

Azonban, anélkül hogy tudná, erre a dimenzióra van utalva. Például: A fizika felhasználja a tér, az idő és a mozgás fogalmait. De, hogy mi a mozgás, mi a tér és mi az idő, azt a tudomány mint tudomány nem tudja eldönteni. Így tehát a tudomány nem gondolkodik, s ebben az értelemben a maga módszereivel nem is tud gondolkodni. — Például fizikai módszerekkel nem tud megmondani, mi a fizika. Azt, hogy mi a fizika, csak elgondolni tudom, úgy, ahogy azt a filozófiai kérdés módján tesszük. — A tétel: a tudomány nem gondolkodik — nem szemrehányás, hanem csak a tudomány belső struktúrájának megállapítása.¹¹⁴ A tudomány e sajátossága biztosítja maga számára a lehetőséget, "hogy a kutatás módján a mindenkori tárgyszerületre hagyatkozzon és azon megtelepüljön".¹¹⁵ Itt tehát nem valamiféle szélsőséges tudományellenességről van szó,¹¹⁶ hanem a specializálódott tudomány lényegének föltárásáról és annak fölismeréséről, hogy amikor a tudósok magával a tudománnyal kezdenek el foglalkozni, akkor már nem tudományos, hanem filozófiai kérdésekkel foglalkoznak: "Noha a tudományok a saját útjukon és eszközeikkel soha nem tudnak előrenyomulni a tudomány lényegéhez, a tudományok minden tanítója és oktatója, mindenki, aki jártas egy tudományban, mint gondolkodó lény, képes arra, hogy a meggondolás különböző szintjein mozogjon és azt ébren tartsa."¹¹⁷ És egy más helyen: "amikor és amennyiben egy tudomány a helyesen (Richtig) keresztül eljut az igazsághoz, azaz a létező mint olyan lényegi leleplezéséhez, úgy már filozófiává is válik".¹¹⁸

¹¹⁴ Martin Heidegger im Gespräch, szerk. Richard Wisser; Karl Alber, Freiburg–München 1970, 72. o. (A továbbiakban: Wisser).

¹¹⁵ VA 113. o. Ezzel a problémával már a fiatal Heidegger is foglalkozott. Az 1915-ben tartott habilitációs előadásában például ezt mondja: "A tudományelméleti kérdésfeltevés kivezet a résztudományokból a logika, a kategóriák területére" (Martin Heidegger: Frühe Schriften, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1972, 358. o.); "A résztudományokban a kutatás módszerének logikai alapvetése így a logikának mint tudományelméletnek (Wissenschaftslehre) a dolga" (uo. 359. o.). Az 1925-ös előadásaiban pedig, amikor a tudomány válságáról ír, a következőképpen fogalmaz: "a tudományok eredeti értelmezésre szorulnak, amit ők maguk nem képesek teljesíteni" (GA 20. 4. o.). A Nietzsche-előadásokban is visszatér a tudomány és a filozófia kapcsolatára, és ott is hasonló gondolatot fogalmaz meg: "Hogy mi egy tudomány: ez már mint kérdés s nem tudományos kérdés többé. (...) Ez a filozófia területe." (Martin Heidegger: Nietzsche I., Günther Neske, Pfullingen 1961, 372. o.)

¹¹⁶ Ezt egyébként maga Heidegger explicite is hangsúlyozza; lásd Wisser, 73. o.

¹¹⁷ VA 70. o.

¹¹⁸ Holzwege, 50. o.

Kuhn a tudományban bekövetkező válságok kiindulópontját a makacs, az uralkodó paradigma keretei közt megoldhatatlan anomáliákban látja. A normál tudomány Kuhn szerint nem törekszik "sem ténybeli, sem elméleti újdonságokra", ha sikeres meglepetések nem érik.¹¹⁹ Ugyanakkor gyakran előfordul, hogy a normál tudományos gyakorlat "ellenállásba ütközik",¹²⁰ olyan fölfedezést tesz, amely szerint "a természet valahogy nem felel meg a paradigma keltette várakozásoknak, amelyek a normál tudományt vezérlik".¹²¹ Erre a megütközésre, meglepetésre, új fölismerésre csak olyan kutató képes, "aki — pontosan tudva, mire számíthat — észre tudja venni, hogy valami nincs rendjén. Az anomália csak a paradigma adta háttér előtt válik láthatóvá".¹²² Ezen anomáliák egy része makacsnak bizonyul: "Néha egy normál probléma makacsul ellenáll azoknak a támadásoknak is, amelyeket a megfelelő szakterület legképzettebb kutatói intéznek ellene, pedig ismert szabályok és eljárások segítségével megoldhatónak kellene lenni. Máskor egy normál kutatási célra szánt és megszerkesztett berendezés nem a várt módon viselkedik, olyan anomáliákat tár fel, amely ismételt próbálkozások után sem egyeztethető össze a szakmai elvárásokkal. A normál tudomány újra meg újra utat téveszt, így vagy másképp. Amikor pedig ez bekövetkezik — azaz amikor a szakmabeliek már nem hagyhatják figyelmen kívül a tudományos gyakorlat meglevő gyakorlatát bomlasztó anomáliákat —, akkor rendkívüli kutatások kezdődnek, melyek végül új kötelezettségek vállalására, a tudományos kutatás új alapjainak kidolgozására készítetik a szakmabelieket."¹²³ Az anomália tehát egyrészt a paradigma előzetes tudásánál vehető csak észre, másrészt viszont arra kényszeríti a tudósokat, hogy figyelmüket magára a paradigmára irányítsák, amitől az átlagos tevékenységük során — éppen munkájuk eredményessége érdekében — tartózkodtak.

Az anomália jelenségéről Heidegger a tudományokkal kapcsolatban nem szól. Így e fogalom esetében Heidegger tudományfölfogásának a kuhni fogalmak segítségével történő rekonstrukciójától el kell tekinteni. Ugyanakkor Heidegger a kuhni anomáliá fogalmához nagyon hasonló jelenségről ír — nem

¹¹⁹Kuhn, 80. o.

¹²⁰Uo. 94. o.

¹²¹Uo. 81. o.

¹²²Uo. 96. o.

¹²³Uo. 23. o.

a teoretikus megismerés, hanem — a körültekintő gondoskodás esetében. Egy ilyen analógia fölmutatása természetesen csak egy távolabbi rokonságot eredményez e jelenségek fölfogásában, s hogy ennek egyáltalán jelentősége van, az külön is igazolásra szorul.

Mint már láttuk, a létezőkhöz való teoretikus viszony a mindennapi körültekintő tevés-vevésből, átcsapással jön létre. A létezőkre történő csakodanézés, azok objektumokként való kezelése és tulajdonságokkal való ellátása "a kéznéllevők világiságának világtalanításával (Entweltlichung)" jár együtt.¹²⁴ Heidegger ugyanakkor azt is mondja, hogy "a világon belüli létezőknek mind a körültekintő, mind a teoretikus felfedése a világban-való-létén alapul".¹²⁵ És egy másik helyen: "A 'látás' elsőbbségéből következően a tudomány egzisztenciális genezisének felmutatását a körültekintés jellemzésénél kell indítani, mint ami a 'praktikus' gondoskodást vezeti."¹²⁶ Tehát a létezőkhöz való teoretikus és a praktikus viszonyulás egy töről fakad, s az e két felfedésmódot vezető látást is közösen taglalja Heidegger. Ehhez még hozzá lehet tenni, hogy a tudományok jellemzésének egyik heideggeri alapfogalma, a kivetés a bennelét egyik alapstruktúrájából származik. Ennek alapján nem tartom jogosulatlanoknak, hogy a Heidegger által körültekintő gondoskodásnak leírt jelenséget a fönt jelzett megszorítások mellett a kuhni anomáliafogalommal egybevessem.

Mint korábban láttuk, a mindennapi tevékenykedés az eszközök bizonyos utalás-összefüggésében mozog. Ez az utalás-összefüggés valamilyen értelemben már eleve fölfedett, hiszen csak így lehetséges, hogy a körültekintés vezesse tevés-vevésünket. De ez a tevékenység egy olyan "nem tematikus, körültekintő feloldódás (Aufgehen), az eszközegész kéznéllevői számára konstitutív vonatkozásokban",¹²⁷ hogy közben ezek a vonatkozások nem tűnnek föl a tevékenykedés számára. Amikor viszont valamilyen hibába ütközik a körültekintő gondoskodás, törés következik be a vonatkozásokban, az eszköz alkalmatlannak bizonyul, akkor a vonatkozások kifejezetté válnak, az eszközegész napfényre kerül, jelentkezik a világ.¹²⁸ A hiba, anomália csak a vonatkozás-összefüggés háttérében tűnhet föl, viszont a tevékenykedést irányító vonatkozás-összefüggés csak akkor kerül a figyelem középpontjába,

¹²⁴ Sein und Zeit, 112. o.

¹²⁵ Uo. 356. o.

¹²⁶ Uo. 358. o.

¹²⁷ Uo. 76. o.

¹²⁸ Uo. 75. o.

amikor a mindennapi tevés-vevésben föloldódott ittlét beleütközik valamilyen hibába.

Tehát mind Kuhn tudósáról, mind pedig Heidegger tevés-vevésben föloldódó ittlétéről elmondható, hogy addig, amíg hibába, anomáliába nem ütközik, addig a tevékenységi területe egy explicitté nem tett előzetes értelmezése irányítja, s amikor valami megoldhatatlanba, alkalmazhatatlanba botlik, akkor merül föl egyáltalán az a háttér, ami eddig irányította a tevékenységet.

A TUDOMÁNY VÁLSÁGA ÉS A TUDOMÁNYOS FORRADALOM

A tudományok válságával és tudományos forradalommal Heidegger a már említett, 1925-ös előadásokban foglalkozik. A tudományok tulajdonképpeni válsága abban áll, "hogy az egyes tudományoknak az általuk kutatott dolgokhoz való alapviszonya kérdésessé válik. Az alapviszony a dolgokhoz bizonytalanná válik, és eleven lesz a tendencia, hogy egy, a vizsgált dolgok alapstruktúrájára vonatkozó előzetes meggondolást vigyünk végbe, illetve hogy a mindenkori tudományok alapfogalmainak bizonytalanságát megszüntessük, vagy hogy ezeket az alapfogalmakat a dolgok egy eredeti ismeretéből kiindulva rögzítsük".¹²⁹ A Sein und Zeitben pedig így ír: "A tudományok egy ilyen immanens válságában a pozitív vizsgáló kérdés viszonya magukhoz a kérdészett dolgokhoz inogni kezd."¹³⁰ A válságban tehát az az alapviszony, megalapozás, fogalmi rendszer válik kérdésessé, amit Heidegger más helyen a kivetés vagy alaprajz fogalmaival ragadott meg, és amit korábban Kuhn paradigmafogalmával hasonlítottunk össze.

Kuhn — a válságról szóló fejezetében — így ír: "Mivel új elméletek jelentkezésének előfeltétele a paradigma nagymérvű lerombolása és a normál tudomány problémáinak, eljárásainak jelentős megváltozása, létrejöttüket általában az erős szakmai bizonytalanság időszaka előzi meg."¹³¹ Ebben a bizonytalanságban "a normál tudomány szabályai fokozatosan elhomályosodnak",¹³² és "elmosódik a paradigma"¹³³ is.

¹²⁹ GA 20. 3 sk. o.

¹³⁰ Sein und Zeit, 9. o.

¹³¹ Kuhn, 99. o.

¹³² Uo. 118. o.

¹³³ Uo. 119. o.

Mivel a válságokban az alapviszony kérdőjeleződik meg — folytatja Heidegger —, a krízis csak akkor lehet a tudományok számára gyümölcsöző, ha tudományos-metodikai értelemben világosságot hoz, és ezért "az elsődleges tárgyterület szabadabbá tétele egy elviekben más tapasztalás- és értelmezésmódot követel, mint amelyek magukban a konkrét tudományokban uralkodnak. A válságban a tudományos kutatás filozófiai tendenciára tesz szert".¹³⁴

Kuhn a következőket mondja erről a problémáról: "Úgy gondolom, a tudósok főleg felismert válságok idején kezdik filozófiai elemzés segítségével feltárni tudományterületük rejtvényeit. A tudósoknak általában nem kellett és nem is akartak filozófusokká válni. Sőt, a normál tudomány rendszerint alighanem indokoltan tartja távol magát az alkotó filozófiától."¹³⁵ Azonban "nem véletlen, hogy a newtoni fizika megjelenését a XVII. században éppúgy, mint a relativitás elméletét és a kvantummechanikáét a XX. században, megelőzték és végigkísérték a korabeli kutatási hagyományra irányuló filozófiai vizsgálódások".¹³⁶

Mindkét szerző a válság fontos jelenségének tartja a különböző irányzatok harcát. Heidegger, amikor konkrétan bemutatja az egyedi tudományok szituációját a válságban, a matematika esetében beszél például "a formalizmus és az intuicionizmus közötti harcról",¹³⁷ vagy a biológiában az élő mechanisztikus és organisztikus fölfogása közti ellentétről.¹³⁸ Kuhn "egymással versengő iskolákról" mint "jellegzetes válságtünetről" ír egy helyen.¹³⁹

Heidegger szerint nem minden tudományág jutott még el ilyen válság lehetőségéig: "Ilyen válság hiánya azért mutatkozik a történelmi szellemtudományokban, mivel ők még nem érték el azt a fokot, ami szükségszerű ahhoz, hogy elég érettek legyenek a forradalom számára."¹⁴⁰ Ez nem csoda — folytathatná Kuhn —, hiszen "az egyik paradigmáról a másikra történő fokozatos forradalmi átmenet (...) az érett tudomány szokásos fejlődési sémája",¹⁴¹

¹³⁴ GA 20. 4. o.

¹³⁵ Kuhn, 123. o.

¹³⁶ Uo. 124. o.

¹³⁷ GA 20. 4. o.; Sein und Zeit, 9. o.

¹³⁸ GA 20. 5. o.; Sein und Zeit, 10. o.

¹³⁹ Kuhn, 104. o.

¹⁴⁰ GA 20. 4. o.

¹⁴¹ Kuhn 32. o.

"az pedig kérdéses, hogy mely társadalomtudományok rendelkeznek már egyáltalán paradigmákkal".¹⁴²

Összefoglalva: mindkét szerzőnél a tudományos munka fordulópontjai a válságok, amikor a tudományt addig vezető kivetés vagy paradigma meginog és elveszti hitelét; filozófiai kérdések kerülnek előtérbe és irányzatok harcában dől el, hogy melyik lesz a továbbiakban a kutatást vezető irányzat. Ennek alapján mondhatja Heidegger, hogy "a tudományok tulajdonképpen 'mozgása' az alapfogalmak többé-kevésbé radikális és önmaga számára nem átlátható revíziója".¹⁴³ Az új és a régi természetfölfogás összemérhetőségéről pedig — a görög és az újkori tudomány összehasonlítása kapcsán — a következőket írja: "Így szintén nem mondhatjuk, hogy Galilei tanítása a testek szabadeséséről igaz, Arisztotelészé viszont — aki azt tanította, hogy a könnyű testek fölfelé törekednek — hamis, hiszen a testeknek, a helynek és a kettő viszonyának lényegéről szóló görög felfogás a létezők másfajta értelmezésén nyugszik, és ennél fogva a természeti folyamatok érzékelésének és kutatásának egy ennek megfelelően másfajta módját feltételezi."¹⁴⁴ Más helyen pedig ezt mondja: "teljességgel értelmetlen, hogy a mozgásra vonatkozó arisztotelészi tanítást az eredményekre vonatkozóan Galileiével összemérjük, és az elsőt mint elmaradottat, a másodikat pedig mint haladót értékeljük, hiszen a két esetben a természet valami egészen mást jelent".¹⁴⁵

Kuhn két elmélet összemérhetetlenségének három aspektusát emeli ki könyvének "A forradalmak feloldódása" című fejezetében. Az első a normák összemérhetetlensége, a második az alapfogalmak és viszonyaik átalakulása: "Az einsteini univerzumra való áttéréshez módosítani kellett a térből, időből, anyagból, erőből stb. alkotott egész fogalmi hálózatot, és mintegy újra rá kellett helyezni a természet egészére."¹⁴⁶ A paradigmák összemérhetetlenségének harmadik és legfontosabb aspektusa pedig az, hogy "egy bizonyos, közelebbről meg nem határozható értelemben azt kell mondanunk, hogy a rivális paradigmák képviselői nem ugyanabban a világban dolgoznak".¹⁴⁷

A párhuzam tehát Heidegger és Kuhn ez irányú nézetei között is nyilvánvaló.

¹⁴² Uo. 35. o.

¹⁴³ *Sein und Zeit*, 9. o.; vö. *GA* 25. 34. o.

¹⁴⁴ *Holzwege*, 70 sk. o.

¹⁴⁵ *GA* 45. 52 sk. o.

¹⁴⁶ Kuhn, 200. o.

¹⁴⁷ Uo. 201. o.

Az összehasonlítást befejezve, az a kérdés merül föl, vajon lehet-e találni valamilyen mélyebb strukturális összefüggést Heidegger és Kuhn gondolkodásában, ami ezeket az egyezéseket, hasonlóságokat eredményezi? Véleményem szerint igen, amennyiben ui. a Sein und Zeitben leírt világban-való-lét ontológiai körstruktúrája érvényes a Kuhn által leírt tudósi létmódra is. Ez a kijelentés természetesen magyarázatra szorul.

A logikai kör problémája már a Sein und Zeit legelején jelentkezik. Heidegger szerint ugyanis ahhoz, hogy föltehessük a lét értelmére vonatkozó kérdést, szükség van az ittlét egy előzetes vizsgálatára, éspedig létére tekintettel. "Nem kerül azonban egy ilyen vizsgálat egy nyilvánvaló körbe? Előbb egy létezőt kell létében meghatározni, és aztán ezen az alapon a létre vonatkozó kérdést feltenni szándékozni — mi más ez, mint körben haladás?"¹⁴⁸ A későbbiekben a "megértés és értelmezés" című fejezetben tér vissza Heidegger a körproblémára, a tudományfölfogásában oly fontos szerepet játszó kivetés elemzése kapcsán. Mint már láttuk, a megértés előstruktúrája: az előzetes birtoklás, az előzetes látásmód és az előzetes fogalmiság strukturálja azt, amire a kivetés irányul.¹⁴⁹ Azaz a kivetés a megértés előstruktúráján keresztül jut egy előzetes értelmezéshez, aminek az alapján a későbbi értelmezés történik. Itt máris látható a körkörösség vádjának újabb lehetősége. Heidegger álláspontja ezzel kapcsolatban az, hogy ebben a körben nem szabad valami ördögöt látni, hanem ez a világban-való-lét szükségszerű velejárója, és így "a döntő nem az, hogy a körből ki-, hanem hogy helyes módon belépünk. A megértés e köre (Zirkel) nem olyan kör (Kreis), amelyben egy tetszés szerinti megismerésmód mozog, hanem maga az ittlét egzisztenciális előstruktúrájának a kifejezése".¹⁵⁰ Az ittlétnek mint világban-való-létnek "ontológiai körstruktúrája van".¹⁵¹ A 63. paragrafusban az egzisztenciális analitika módszertani karakterét vizsgálva a következőket teszi hozzá ehhez: "A fáradozásnak inkább arra kell irányulnia, hogy eredetileg és egészen ugorjunk a körbe, hogy már az ittlét-analitika kezdeteiben az ittlét létének körszerűségére a teljes tekintetet biztosítsuk. Nem túl

¹⁴⁸Uo. 7. o.

¹⁴⁹Uo. 151. o.

¹⁵⁰Uo. 153. o.

¹⁵¹Uo.

sokat, hanem túl keveset előfeltételezünk az ittlét ontológiája számára, ha egy világ nélküli énből indulunk ki."¹⁵² Az átlagos ittlét tehát, mint "a belevetett-kivető világban-való-lét"¹⁵³ már eleve a világnál van, belevetve az "Az-ember" nyilvánosságába, ami már eleve "szabályoz (...) minden világ- és ittlét-értelmezést".¹⁵⁴

Mielőtt még megpróbálom mindezek segítségével Kuhn tudósának "világban-való-létét" értelmezni, össze kell hasonlítanunk Heidegger és Kuhn világfogalmát. Heideggernél már láttuk: a körültekintő gondoskodás átcsapásából ered a teoretikus megismerés. Ennek világtalanítás-karaktere van. De ez a világtalanítás csak a világban, mint eszközök utalás-összefüggésében való tevékenykedés fölhagyására vonatkozik, hiszen, mint egy helyen írja, a körültekintő gondoskodás teoretikus megismeréssé való átcsapása során "a környezeti világ természeti világgá (Naturwelt) válik".¹⁵⁵ Ennek alapján inkább arról beszélhetünk, hogy megváltozik a világ, egy másik világban történik a teoretikus megismerés. Annál is inkább mondhatjuk ezt, hiszen "a világon belüli létezők teoretikus felfedése a világban-való-léten alapul".¹⁵⁶ Ehhez azonban hozzá kell tenni, hogy amikor Heidegger a világ fogalmát külön jelzés nélkül használja, akkor vagy a környezeti világgal vagy a nyilvános, "mi-világgal" (Wir-Welt) azonosítja, mint ahogy ezt ki is köti.¹⁵⁷ Kuhn világa paradigmától-függő világ, ami a fizika esetében Heidegger természeti világával azonosítható, nem pedig Heidegger általában használatos világfogalmával.

Ezen megszorítások figyelembevételével nézzük tehát Kuhn tudósát. Neki egy tudósközösség tagjaként, a természetnek a közösség által már elfogadott, előzetes értelmezését szem előtt tartva kell tevékenykednie. Ha ezt nem teszi, "nem tudós többé",¹⁵⁸ kizárják a közösségből. "A közös paradigmák alapján kutatókat azonos szabályok és minták vezérlik. Ez az elkötelezettség és a belőle fakadó félreérthetetlen közmegegyezés előfeltétele a normál tudománynak, azaz egy bizonyos kutatási hagyomány létrejöttének és fennmaradásának."¹⁵⁹ Heideggeri szóhasználattal Kuhn tudósa belevetett a

¹⁵² Uo. 316. o.

¹⁵³ Uo. 181. o.

¹⁵⁴ Uo. 127. o.

¹⁵⁵ Uo. 112. o.

¹⁵⁶ Uo. 356. o.

¹⁵⁷ Uo. 65. o.

¹⁵⁸ Kuhn, 212. o.

¹⁵⁹ Uo. 30. o.

világ egy nyilvános értelmezésébe, ugyanakkor ez a belevetettség egy kivető-belevetettség, mivel az előzetes értelmezés egy paradigmát ad a tudós kezébe, ami nem más, mint a természet egy előzetes terve, melyet a tudós a természetre kivet, s melybe megpróbálja a természetet belegyömöszölni. A tudós a paradigma által meghatározott világ nélkül nem is létezhet. Ezt Kuhn művében egyrészt akkor érhetjük tetten, amikor a tudósképzésről ír, másodszer pedig a paradigmaváltásról szóló részben. "Egy szintvonalas térképet nézve a diák csak vonalakat lát a papíron, a térképész viszont egy terep rajzát. Egy buborékkamra fényképét nézve a diák zavaros és egyenetlen vonalakat lát, a fizikus pedig ismerős, szubnukleáris események történetét. A tudósjelöltnek jó néhányszor át kell esnie ilyen látásmódváltozásokon, míg a tudósok világának polgára lesz: Immár azt látja, amit a tudósok látnak, úgy reagál, ahogy a tudósok reagálnak."¹⁶⁰ Látható, hogy a diák még "világ nélküli", épp ezért nem is tudós, és ahhoz, hogy egyáltalán tudós lehessen, addig kell képeznie magát, amíg már lesz egy világa, aminek segítségével dolgozhat, aminek segítségével a vonalakat, mint térképet, a gőznyomokat pedig, mint részecske-útvonalakat látja. A második eset a paradigmaváltás. Azt fejtegeti ennek kapcsán Kuhn, hogy addig, amíg egy paradigma helyett, amelynek "változásával maga a világ is megváltozik",¹⁶¹ nem találunk a tudósok egy másik paradigmát, addig az első paradigmát nem adják föl: "Aki úgy vet el egy paradigmát, hogy nem pótolja azonnal másikkal, az magát a tudományt veti el."¹⁶² Ezzel is azt mondja Kuhn, hogy tudós nincs hozzá tartozó világ nélkül, ez az előfeltétele a tudományos tevékenységnek.

Most pedig térjünk át a logikai körök problémájára. Kuhn művében — Heideggerhez hasonlóan — rendszeresen visszatérő probléma a logikai kör kérdése. "Paradigma az, amit a tudományos közösség minden tagja elfogad, és megfordítva, az adott tudományos közösséget azok alkotják, akik elfogadnak egy bizonyos paradigmát. Nem minden logikai kör hibás..."¹⁶³ Vagy más helyen: "Amikor valaki eleve elfogadja azt a paradigmát, amely mellett érvel, ez nem akadályozza meg abban, hogy világosan bemutassa, milyen lesz azok kutatási gyakorlata, akik elfogadják az új természetszemléletet. Az ilyen bemutatás nagyon meggyőző, sőt, olykor kényszerítő erejű lehet. Bármily erős legyen is azonban a körben forgó érvelés, nem lehet több, mint a meg-

¹⁶⁰Uo. 154. o.

¹⁶¹Uo. 153. o.

¹⁶²Uo. 112. o.

¹⁶³Uo. 233. o.

győzés eszköze. Nem lehet logikailag, vagy akár probabilitisztikusan kényszerítő érvényű azok számára, akik nem hajlandók belépni a körbe."¹⁶⁴

A tudósok már előre elfogadott paradigmával, előre adott világban dolgoznak, és ez már maga implikálja ezeket a köröket. Figyelemre méltó, hogy Kuhn sem próbál ezektől megszabadulni, hanem úgy foglal állást, hogy például "ez az érvelés logikai kört tartalmaz, de úgy gondolom, hogy ez nem hibás kör";¹⁶⁵ vagy "zavaró vagy sem, ez a körben forgó okoskodás már nem tartalmatlan",¹⁶⁶ s a legérdekesebb a már idézett kíváncsiság, hogy — be kell lépni a körbe. Úgy gondolom, hogy Heidegger és Kuhn logikai körökről vallott, gyakorlatilag azonos fölfogása mutatja a legjellemzőbb módon a strukturális hasonlóságot kettejük gondolkodásában.

*

Heidegger eddigiekben vázolt pozitív tudományelméleti koncepciója látván fölmerül a kérdés, hogy egy gondolkodó, akit egész életében a lét titka foglalkoztatott, miért tér vissza makacsul a tudomány problémájára, miért próbálja megfejteni a tudomány lényegét.

A kései Heideggert egyre többen foglalkoztatta a modern technika sorsként kiteljesedő uralma, az élet áttechnicizálódásának veszélye. A modern technika lényege pedig Heidegger szerint már a megszülető újkori természet-tudományban is működött.¹⁶⁷ Ezzel a két közös gyökerű, mai világunkat egyre inkább uraló jelenséggel, a tudománnyal és a technikával, mint kihívással kellett Heideggernek szembenéznie. "Nincs egyetlen ember, embercsoport, sem mégoly jelentős államférfiak, kutatók és technikusok bizottsága, sem az ipar és a gazdaság vezető embereinek konferenciája, amelyik képes lenne az atomkor történeti folyamatát fékezni vagy kormányozni."¹⁶⁸ "Szűklátókörűség lenne, ha a technikai világot, mint az ördög művét el akarnánk átkozni."¹⁶⁹ "Ennélfogva most azt kérdezzük: Nem lehetne-e, ha már a régi gyökerezettség (Bodenständigkeit) veszendőbe ment, az embernek egy új alapot és talajt

¹⁶⁴ Uo. 131. o.

¹⁶⁵ Uo. 274. o.

¹⁶⁶ Uo. 126. o.

¹⁶⁷ VA, 29. o.

¹⁶⁸ Martin Heidegger: Gelassenheit, Neske, Pfullingen 1960, 22 sk. o. — E mű idézésében figyelembe vettem Szent-Iványi Istvánnak a Filozófiai Figyelő 1981/1-2. számában megjelent fordítását.

¹⁶⁹ Uo. 24. o.

visszaajándékozni, talajt és alapot, melyből az emberi lényeg és az összes műve az atomkorszakon belül gyarapodni lesz képes."¹⁷⁰

A gondolkodás útja tehát csak a tudomány és technika megértésén keresztül vezethet ennek az új alapnak a megtalálásához. A magatartás, ami megőrzi számunkra a lehetőséget, hogy új alapot találjunk a tudománytól és technikától áthatott világunkban, a "ráhagyatkozás a dolgokra és nyitottság a titokra" (die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis).¹⁷¹

PÓTLÓLAGOS MEGJEGYZÉS

Tanulmányom kéziratának lezárása után találkoztam Joseph Rouse "Kuhn, Heidegger and scientific realism" (Man and World 14: 269—290 (1981) című írásával. Rouse kiindulópontja a következő: a kuhni analízis fundamentális tézisei generálhatók Heidegger Sein und Zeit-jében található általánosabb ontológiai vizsgálatokból. Ugyanakkor "mivel Heidegger sohasem dolgozott ki egy az ontológiájából következő tudományértelmezést" (270. o.), Rouse kizárólag Heideggernek a mindennapi életre vonatkozó fejtegetéseit veti össze a kuhni tudományfölfogással. E két — szerinte komplementer — terület összevetésével Rouse célja, hogy a Kuhn elméletét ért kritikákra a heideggeri filozófia argumentumaival válaszoljon. Ezeket az ellenérveket ő — Suppe alapján — a következőképpen (269. o.) foglalja össze:

- (1) Kuhn kiterjeszti a realista álláspont elvetését a megfigyelési terminusokra is;
- (2) Kuhn lekicsinyli a racionalitás szerepét a tudományos ismeretek növekedésében; szerinte nem konvergálnak az igazsághoz a tudományos elméletek;
- (3) Kuhn a normál tudomány és forradalom sémáját erőlteti a tudomány történetére;
- (4) a kuhni fölfogás alapján a világ irreleváns a tudomány számára.

Az (1), (2) és (4) ellenérv Rouse szerint az interpretálatlan tartalom és az interpretáló séma közötti megkülönböztetésen alapul, s ez az a megkülönböztetés, amit Heidegger a Sein und Zeit-ben nemcsak hogy elvet, hanem

¹⁷⁰Uo. 23. o.

¹⁷¹Uo. 26. o.

egy radikálisan más megközelítést javasolt. Ennek a lényege az, hogy a világot és az ént nem egymástól elszakítva, hanem egységesen, a világban-válólét kategóriája segítségével kezeli. Ezzel magát a problémát szünteti meg, hogy ti. a szubjektumtól próbáljunk az objektumig eljutni, s elképzeléseinket így ellenőrizni, igazolni, hogy vajon azok reálisak-e.

A továbbiakban Rouse a mindennapi élet heideggeri elemzését hasonlítja össze Kuhn tudományfölfogásával. Megállapítja, hogy az ittlét gondoskodó tevékenységének szerkezete, azaz hogy egy előzetesen, nem-tematikusan megértett eszközgész figyelembevételével tevékenykedik, hasonlít Kuhn tudósának normál tudományos gyakorlatot folytató, gyakorlati és intellektuális eszközöket fölhasználó tevékenységéhez. Az ittlét lehetőségeit a megértés három részből álló előstruktúrája (előzetes birtoklás (Vorhabe), előzetes látásmód (Vorsicht) és előzetes fogalmiság (Vorgriff)) keresztül ragadja meg: "Ez a háromtagú struktúra párhuzamokat mutat a Kuhn-nál rejtvényt meghatározó kényszerekkel." (273 sk. o.). Véleményem szerint egy szorosabb és differenciáltabb egyezést kínál az a megoldás, ha a hármas struktúrát, ami tulajdonképpen a kivetést (Entwurf) konstituálja, a kuhni paradigma-fogalomnak feleltetjük meg, míg a kuhni, rejtvényt meghatározó kényszereket a heideggeri szigor (Strenge) kategóriájával hozzuk szorosabb kapcsolatba.

Rouse ezek után a nyilvánosság csendes diktatúráját megvalósító "Az-ember" (das Man) heideggeri kategóriáját hasonlítja össze a tudósközösségek Kuhn által elemzett normát-adó, adott esetben kiközösítő magatartásával: ezt a problémát én is hasonlóan közelítettem meg. Rouse rámutat arra is, hogy az anomáliák szerepét az előzetes értelmezések explicitté-válásában hasonlóan látja a két szerző. Ennek kapcsán próbálja cáfolni a hármas el- lenvetést, amennyiben azt állítja, hogy a kuhni fölfogásban a normál tudomány és a krízis váltakozása nem történeti séma, hanem a tudomány működési módja.

A kuhni inkommenzurabilitás problémáját Rouse föloldhatónak véli a heideggeri ontológia talaján. A konkrét világoknak, amikben az ittlét tevékenykedik, létezik egy általános horizontja, a világiság, s léteznek olyan megismerési módok, mint a hangoltság és a kivetés, ezek talaján pedig létrejöhét egyfajta megértés a különböző modelleket valló tudósok között.

Összefoglalva Rouse tételeit: egyrészt azt állítja, hogy Heideggernek nincs tudományfölfogása, másrészt pedig azt, hogy Heidegger filozófiája — ami a *Sein und Zeit*-ban az ittlét analitikájaként az ittlét mindennapisága elemzését is tartalmazza — komplementer a kuhni tudományfilozófiával: kiegészíti, illetve megalapozza azt. Én viszont azt állítom, hogy Heideg-

gernek van tudományfölfogása, sőt épp ebből a fölfogásból válik érthetővé, hogy miért lehet egy tudományfölfogást, jelesen a kuhnit összevetni a mindennapi élet heideggeri elemzésével. Ugyanis Heidegger szerint a teoretikus megismerés a mindennapi létben gyökerezik, az ittlét primer lét- és megismerés-módjából levezetett létmód; így a mindennapi lét megismerési módjainak struktúrái megjelennek a teoretikus megismerésében is. Ezt a lehetőséget használta ki Rouse és próbáltam kihasználni én is: innen a párhuzamos megközelítések.

RESÜMEE

Tibor Schwendtner: Parallelen in der Wissenschaftsauffassung von
Heidegger und Kuhn

Der Aufsatz versucht darzustellen, dass die verschiedenen, die Wissenschaften betreffenden Erörterungen M. Heideggers eine zusammenhängende Gänze bilden. Die so sich aushebende Philosophie der Wissenschaft zeigt grosse Ähnlichkeit mit der mehr Jahrzehnte später ausgearbeiteten Wissenschaftstheorie von Th. S. Kuhn. Die Rekonstruktion der Wissenschaftsauffassung von Heidegger wird mit der Hilfe der Grundbegriffe Kuhns (die von Paradigma, normaler Wissenschaft, Anomalie, Krisis, Revolution) ausgearbeitet. Da stellt es sich heraus,

dass die sowohl auf den Entwicklungsgang der Wissenschaften wie auch auf die normale wissenschaftliche Forschung und auf das sie leitende Paradigma bezüglichen Ansichten der Autoren eigentlich in vielerlei Hinsicht übereinstimmen. Überdies zeigt es sich noch, dass Heideggers fundamentalontologische Erläuterung des In-der-Welt-seins die philosophischen nicht explicit Voraussetzungen von Kuhn beleuchtet, und hiermit stellt es sich heraus, dass die existentielle Analytik des Daseins zur Interpretation der Wissenschaftsphilosophie Kuhns beitragen kann.

A FILOZÓFUSOK TÉVEDÉSEI*

Aegidius Romanus

Itt kezdődnek Arisztotelész, Averroës,
Avicenna, Algazel, Alkindus, Rabbi Moyses
filozófusok tévedései,
melyeket a Szt. Ágoston rendjéből való
Aegidius testvér gyűjtött össze

*Aegidius Romanus (Egidio Colonna) Rómában született 1246–47 táján (valószínűleg nem a híres Colonna család tagjaként), s 1260 körül belépett az Ágoston-rendbe. Párizsban tanult, ahol Aquinói Tamás előadásait is hallgatta (1269–1272). Errores philosophorum (A filozófusok tévedései) című értekezését 1270 táján írta, ennek csupán első része készült el. 1277 előtt keletkeztek Arisztotelész különböző műveihez (De generatione et corruptione, Physica, Metaphysica, De anima, a logikai művek), valamint Petrus Lombardus Szentenciás Könyvéhez (az I. könyvhöz) írt kommentárjai, továbbá a Theoremata de corpore Christi (Tantételek Krisztus testéről) és a De plurificatione intellectus possibilis (A lehetséges értelem megsokszorozódásáról) című munkái. Ez utóbbi mű Averroës tanításai ellen irányult, akárcsak a De materia caeli (Az ég anyagáról) című irata. Amikor 1277-ben Étienne Tempier Párizsban és Robert Kilwardby Oxfordban elítélte Aquinói Tamás tanítását a szubsztanciális forma egységről, Aegidius védelmére kelt Tamás tételének a De gradibus formarum (A formák fokozatairól) v. Liber contra gradus et pluralitatem formarum (Könyv a formák fokozatai és sokfélesége ellen) című munkájában. Emiatt Tempier megakadályozta, hogy elnyerje a magiszteri fokozatot. Álláspontjának visszavonására akarták kényszeríteni, amit ő megtagadott, s ezért kizárták az egyetemről. A következő időszakban, távol Párizstól, írta Theoremata de esse et essentia (Tantételek a létről és a lényegről) című munkáját, valamint kommentárjait a Szentenciák II. és III. könyvéhez. 1280 körül keletkezett a De partibus philosophiae essentialibus (A filozófia lényeges részeitől) című műve, egyfajta bevezetés a filozófiába, amelyben ismeretelméleti alapon igyekszik levezetni a tudományokat; ennek függeléke a De differentia rhetoricarum, ethicarum et politicarum (A retorika, etika és politika különbségéről). Röviddel 1285 előtt készült a De regimine principum (A fejedelmek kormányzatáról), melyet Merész Fülöp (1270–1285) fölkérésére írt, ennek fia, Szép Fülöp számára. Ez a munka igen népszerű volt a középkorban, számos nyelvre lefordították (francia, olasz, spanyol, héber és talán portugál és angol nyelvre is). Aegidius 1285-ben tért vissza Párizsba, ahol Szép Fülöp (1285–1314), az ifjú király előtt, bevonulása alkalmából, ő tartotta az ünnepi beszédet. Ekkor nyerte el a teológiai licenciátust is, miután késznek mutatkozott visszavonni korábbi álláspontját. A következő hat évben (1285–1291/92) magiszterként teológiát tanított Párizsban. 1292-ben rendjének főnökévé választották, 1295-ben pedig VIII. Bonifác pápa Bourges érsekévé nevezte ki. 1285 után írta egyebek közt a Quaestiones disputatae de esse et essentia (Vitattott kérdések a létről és a lényegről), a Quaestiones Quodlibetales (Tetszőleges kérdések) című műveket, egy kommentárt a Liber de Causis-hoz, továbbá exegétikai munkákat (pl. In Hexameron) és egyházpolitikai tárgyú értekezéseket, elsősorban a kiemelkedő jelentőségű De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate (Az egyházi avagy a pápai hatalomról) (1301–2) című munkát, a-

És először következik az

I. fejezet

ARISZTOTELÉSZ TÉVEDÉSEINEK ÖSSZEÁLLÍTÁSA

Mivel egyetlen helytelen megállapításnak sok súlyos következménye van,¹ egyetlen hibás alapelvből kiindulva a Filozófus számos tévedést hirdetett.

1. Úgy vélte ugyanis, hogy bármely dolog csak megelőző mozgás által juthat a korábbihoz képest új állapotba (*dispositio*). Véleménye szerint tudniillik csak ott jöhet létre valami új dolog (*novitas*), ahol tulajdonképpen értelemben vett változás (*mutatio proprie sumpta*) történik. Mivel pedig minden tulajdonképpen értelemben vett változás mozgási folyamat végpontja, ezért új dolog megelőző mozgás nélkül nem hozható létre. Ebből az alapelvből kiindulva arra a következtetésre jutott, hogy a mozgás sohasem kezdődik; mert ha a mozgás kezdődne, akkor ez új mozgás volna. De bármiféle új dolog csak megelőző mozgás által jöhet létre. Tehát, az első mozgás előtt már létezett volna valamilyen mozgás — ez viszont ellentmondás.²

2. További tévedése az az állítás, hogy az idő sohasem kezdődik, mivel az idő mindig a mozgást követi. Tehát, ha a mozgás nem kezdődött, akkor az idő sem kezdődött. Mégis úgy tűnt számára, hogy az időre vonatkozó érvelés (*ratio*) speciális nehézséget rejt magában. Mivel a jelen pillanat

melyben szélsőséges kurialista álláspontot fejtett ki, s a pápa korlátlan hatalmának és jurisdikciónak eszméjét védelmezte a világi ügyekre vonatkozóan is. Így elvi alapokat szolgáltatott VIII. Bonifác pápa *Unam sanctam* című híres bullájához (1302), amely a pápai hatalmi törekvések, a pápai abszolútizmus klasszikus kifejeződésének számíthat.

Aegidiust, aki híres tudós és professzor volt, rendje még életében a rend hivatalos tanítójának, doktorának nyilvánította (1287). Avignonban halt meg, 1316-ban. Az alábbiakban teljes terjedelmében közöljük *A filozófusok tévedései* című értekezését, melyet 1268 és 1274 között írt, s amelyben áttekinti és összefoglalja Arisztotelész (i.e. 384/3–322/1), Averroës (Ibn Rušd, 1126–1198), Avicenna (Ibn Sīnā, 980–1037), Algazel (al-Ġazālī, 1058–1111), Alkindus (al-Kindī, 801 k. — 866 k.) és Rabbi Moyses (Moses Maimonides, Rabbi Mōse ben Maymūn, 1135–1204) filozófusok heterodoxnak minősülő, téves tanításait. A fordítás alapjául szolgáló szövegkiadás: Josef Koch: *Giles of Rome. Errores philosophorum*. Critical text with notes and introduction (English translation by John O. Riedl), Marquette University Press, Milwaukee/Wisconsin 1944.

¹Vö. Arisztotelész: *Fizika* I. könyv, 2. fejezet (185 a 11), 3. fejezet (186 a 9).

²Vö. Aquinói Tamás: *Summa contra gentiles* (Summázat a pogányok ellen) II. k., 33. fejj., 1099. (§ *Adhuc. Quandocumque*).

(instans) mindig a múlt vége és a jövő kezdete, ezért nem létezhet első pillanat. Mert minden jelen pillanat előtt volt idő, és bármely meghatározott időpont (tempus signatum) előtt volt jelen pillanat.³ Tehát az idő nem kezdődött, hanem örök.

3. Továbbá, az előbbi megállapítások miatt kénytelen volt azt a tételt fölállítani, hogy a mozgó dolog (mobile) örök, valamint hogy a világ is örök. Minthogy ugyanis az idő nem létezhet mozgás nélkül, a mozgás pedig mozgó dolog nélkül, ha az idő és a mozgás örök, akkor a mozgó dolog is örök; tehát a világ sem kezdődött soha.⁴ Minderről a Fizika 8. könyve beszél.

4. Továbbá, kénytelen volt azt állítani, hogy az ég nem keletkezett és elpusztíthatatlan, sohasem teremtették, hanem mindig létezett. Minthogy a mozgások közül egyedül a körmozgás folytonos, amint a Fizika 8. könyvéből kitűnik, ezért ha valamely mozgás örök, akkor a körmozgás örök. És mivel a körmozgás az ég sajátos mozgása, ahogyan Az égről és világról írott mű 1. könyve bizonyítja, ezért ugyanitt arra a következtetésre jut, hogy az ég nem keletkezett és sohasem teremtették. Volt azonban speciális érve is arra vonatkozóan, hogy az ég miért nem kezdődött. Mert ha valami rendelkezik azzal a képességgel (virtus), hogy létezzen a jövőben, akkor korábban is megvolt az a képessége, hogy örökkön létezzék a múltban. És mivel az ég sohasem szűnik meg, léte sem kezdődhetett el soha.⁵

5. Továbbá, ugyancsak Arisztotelész szerint, bármi keletkezik, csak előzetesen meglevő anyagból (ex materia praeiacente) keletkezhet. Ezért állítja, hogy nem létezhet másik világ. Következésképpen Isten sem alkothat másik világot,⁶ mert ebben a világban nincs több anyag a saját anyagán kívül. Ezt a tévedést is Az égről és világról írt munka 1. könyvében olvashatjuk.

6. Továbbá azt állította, hogy az alsóbb testek⁷ keletkezése sohasem szűnik meg és sohasem kezdődött. Ugyanis minden keletkezést pusztulás előz meg és pusztulás követ; s minden pusztulást keletkezés előz meg és kelet-

³Vö. uo. II. k., 33. fej., 1101. (§ Adhuc. Si tempus).

⁴Vö. uo. II. k., 34. fej., 1107. (§ Amplius). Vö. még Étienne Tempier, 85. (87.) tétel: Magyar Filozófiai Szemle 1984/3–4. sz., 476–492. o.

⁵Vö. Aquinói Tamás: Summa contra gentiles II. k., 33. fej., 1098 (§ Item. Unaquaque); Tempier, 84. (98.) tétel.

⁶Vö. Tempier, 27. (34.) tétel.

⁷Az "alsóbb testek" (inferiora): a szublunáris régióhoz, vagyis a Hold-alatti világhoz tartozó testek.

kezés követ. Ezért mivel bármely keletkezést pusztulás előz meg, és bármely pusztulást keletkezés, a keletkezés vagy a pusztulás nem kezdődhet és nem szűnhet meg, hiszen bármely keletkezésre pusztulás következik és bármely pusztulásra keletkezés. Ha tehát a keletkezés vagy a pusztulás egyszer megszűnne, akkor az utolsó keletkezés után még lenne keletkezés és az utolsó pusztulás után pusztulás. Azt pedig, hogy a keletkezést a pusztulás előzi meg és követi, a mozgás útján bizonyította. Valamely dolog ugyanis csak azért keletkezik, mert egy másik dolog elpusztult, így tehát a keletkezést megelőzi a pusztulás, de egyszersmind követi is, mert minden, ami keletkező, egyben pusztuló is, s minden pusztuló szükségszerűen pusztul el. Hasonlóképpen, a pusztulást is keletkezés előzi meg, hiszen csak az pusztul el, ami korábban keletkezett; s keletkezés követi, mert az egyik dolog pusztulása nem más, mint a másik dolog keletkezése. Ezt a tévedést pedig, hogy tudniillik a keletkezés és a pusztulás nem kezdődik és nem szűnik meg, A keletkezésről írott mű 1. és különösen a 2. könyve tartalmazza.

7. Továbbá, mivel az alsóbb testek körében a keletkezés a Nap műve, ezért kénytelen volt azt állítani, hogy a Nap "mindig létre fogja hozni a növényeket és az állatokat", amint ez A növényekről (De Vegetabilibus) című mű 1. könyvéből kitűnik.

8. Továbbá tévedett, amikor a megfogalmazott alapelv szerint, hogy tudniillik új dolog nem jön létre megelőző mozgás nélkül, úgy vélekedett, hogy Istentől nem származhat közvetlenül valami új,⁸ ahogyan A keletkezésről írott mű 2. könyvében láthatjuk, ahol azt mondja, hogy "ha valami mindig ugyanaz marad, akkor mindig ugyanazt hozza is létre" (idem manens idem semper facit idem).

9. Továbbá, kénytelen volt tagadni a holtak föltámadását, ezért A lélekről írt munkájának 1. könyve szerint, helytelennek tartotta azt az állítást, hogy a halottak föltámadnak. A Metafizika 8. könyvében ugyanis azt fejti ki, hogy a halott csupán számos közvetítő fokozaton keresztül (per multa media) tér vissza élőként; és ha visszatér is, nem számszerűen azonosként tér vissza, mivel azok a dolgok, amelyeknek a szubsztanciája elpusztul, nem térnek vissza számszerűen azonosként, amint A keletkezésről írott mű 2. könyvének végén mondja.⁹

⁸Vö. Tempier, 22. (48.) tétel.

⁹Vö. Tempier, 215–216. (17–18.) tétel.

És hiába próbálják némelyek mentegetni őt arra hivatkozva, hogy a természettel összhangban (per viam naturae) beszél; mivel úgy vélekedik, hogy Isten semmi újat nem hozhat létre közvetlenül, hanem minden új dolog mozgás útján és a természet működése révén keletkezik.

10. Továbbá, mivel úgy gondolta, hogy minden új dolog csak mozgás útján és a természet működése révén keletkezhet, az volt a véleménye, amint a Fizika 1. könyvéből látható, ahol Anaxagorással vitázik, hogy az értelem (intellectus), ha el akarja választani a tulajdonságokat (passiones) és járulékokat (accidentia) a szubsztanciáktól, "lehetetlenre törekvő értelem".

Ebből nyilvánvalóan az következik, hogy Isten nem alkothat járulékot szubjektum nélkül.¹⁰

11. Továbbá, mivel egy dolog mozgás útján való keletkezésének mindig egy másik dolog pusztulása a föltétele, s az egyik szubsztanciális forma csak a másiknak a helyére léphet, minthogy minden olyan létező, amely anyaggal rendelkezik, anyagát tekintve azonos, ebből következően nincs több szubsztanciális forma az egyik összetett dologban (in uno composito), mint a másikban. Sőt, ha valaki következetesen végigjárja ezt az utat, annak nyilvánvalóan azt kell állítania, hogy minden összetett dologban csak egyetlen szubsztanciális forma létezik; és láthatólag ezt az utat követi a Filozófus. Így a Metafizika 7. könyvében, "A meghatározás egységéről" szóló fejezetben kifejti, hogy a meghatározás részei nem azért alkotnak egységet (esse unum), "mert egy dologban vannak meg", hanem mert egy természetet jelölnek.

Ez az állítása, ha egyetlen, több formából összetett természetre vonatkozik, megengedhető; ha azonban egyetlen, egyszerű természetre vonatkozik, s ha az összetett dologban csak egyetlen formát tételez fel, akkor téves.

12. Továbbá, azt állította, hogy ahol álló víz vagy tenger van, ott valamikor szárazföld volt és viszont; mivel az idő nem fogyatkozik meg, hanem örök, ahogy az az Égi jelenségek (Meteora) című munka 1. könyvében kitűnik; ezért szükségképpen azt kellett állítania, hogy nem létezhetett első ember, sem első eső.¹¹

13. Továbbá, mivel ilyen módon a természet útján kívánt járni, mint-hogy két test természetes módon nem lehet ugyanazon a helyen, véleménye

¹⁰Vö. Tempier, 197. (141.) tétel.

¹¹Vö. Tempier, 138. (9.) tétel.

szerint, amint a Fizika 4. könyvéből kitűnik, a dimenzióknak a dimenziókkal szemben kifejtett ellenállása annyira magától értetődő dolog (eset per se), hogy a dimenziók nem maradhatnak dimenziók, ha nem tanúsítanak ellenállást egymással szemben.¹²

Ebből következően Isten hatalma sem terjed odáig, hogy két test ugyanazon a helyen lehessen.

14. Továbbá, mivel csak abban az esetben lehet mozgásra képes egy intelligencia, ha ténylegesen mozgat, mert az intelligenciák akkor jutnak a legjobb diszpozícióba (in optima dispositione), ha mozgatnak, azt állította, hogy annyi angyal vagy annyi intelligencia van, ahány égkör (orbis), amint ez világos a Metafizika 12. könyvéből.¹³

Ennek ellene mond a Szentírás, amikor így szól: "Ezernyi ezren szolgálának neki, és tízezerszer százezeren udvarlának neki." (Dániel 7,10.)¹⁴

II. fejezet

AMELY RÖVIDEN ÚJRA ÖSSZEFOGLALJA ARISZTOTELÉSZ TÉVEDÉSEIT

Összes tévedései tehát röviden a következők, tudniillik:

1. Hogy a mozgás nem kezdődött.
2. Hogy az idő örök.
3. Hogy a világ nem kezdődött.
4. Hogy az ég nem teremtett.
5. Hogy Isten nem képes másik világot alkotni.
6. Hogy a keletkezés és pusztulás nem kezdődött és nem szűnik meg.
7. Hogy mindig a Nap okozza a keletkezést és pusztulást az alsóbb testek körében.
8. Hogy semmi új dolog nem származhat közvetlenül Istentől.
9. Hogy nem lehetséges a holtak föltámadása.

¹²Vö. Tempier, 197. (141.) tétel.

¹³Vö. Aquinói Tamás: Summa contra gentiles II. k., 92. fej.

¹⁴Az egyik kézirat (P) még egy további artikulust fűz a fűlsoroláshoz: "15. Továbbá, tévedett a Filozófus, amikor a Metafizika 11. könyvében azt állította, hogy az első ember /értsd: égkör/ megérti az első mozgatót és vágyódik utána. És így tévedésbe esett a Kommentátor is a Filozófus e nézete folytán, amikor azt állította, hogy ennek alapján nyilvánvaló: az égi testek lelkes lények (animata), de a lélek erői közül csak az értelmet és a vágyat birtokolják."

10. Hogy Isten nem hozhat létre járulékot szubjektum nélkül.
11. Hogy bármely összetett dologban csak egy szubsztanciális forma van.
12. Hogy megengedhetetlen az első ember vagy az első eső föltételezése.
13. Hogy két test semmiképpen sem lehet ugyanazon a helyen.
14. Hogy annyi angyal van, ahány égkör. Ebből az következne, hogy csak 55 vagy 47 angyal van.

Egyesek¹⁵ mentegetni szeretnék a Filozófusnak azt a véleményét, hogy a világ örökkévaló. Ez azonban tarthatatlan álláspont, mivel ő a filozófiai igazságok magyarázatában mindig az említett elvre támaszkodik, sőt aligha írt valaha is olyan könyvet, ahol valami erre vonatkozó megállapítást ne tett volna.

Továbbá, az előbb említett tévedéseken túl egyesek¹⁶ azt a véleményt tulajdonítják neki, hogy Isten semmit sem ismer meg önmagán kívül, úgy-hogy Isten előtt nem ismeretesek az alsóbb testek, s ehhez az állításukhoz az szolgál alapul, amit a Metafizika 12. könyvében, abban a fejezetben olvashatunk, mely így kezdődik: "Az atyák véleménye." De hogy akik így vélekednek, nem értik meg a Filozófust, s hogy ő nem ezt akarta kifejezni: az kitűnik abból, amit "A jó szerencséről"¹⁷ című fejezetben állít, ahol is azt mondja, hogy Isten előtt nyilvánvaló (per se notum) a múlt és a jövő. Valamint más tévedéseket is tulajdonítanak neki, amelyekkel azonban nem foglalkozunk, mivel félreértésből (ex falso intellectu) származnak.

¹⁵P1. Roger Bacon: Metaphysica de viciis contractis in studio theologiae (ed. R. Steele), 10. o. Bizonytalan, hogy Aegidius itt kikre céloz.

¹⁶P1. Bonaventura: Collationes in Hexaemeron, collatio VI, n. 2., lásd Opera omnia (Quaracchi), V, 360 b. — Vö. Tempier, 13 (3.) tétel.

¹⁷"A jó szerencséről" (De bona fortuna) című, arisztotelési szövegekből összeállított kis könyv, melyet a középkorban sokat használtak, két fejezetből áll. Az első fejezete azonos Arisztotelész Nagy etikájának (Magna moralia) egyik részletével (II. k., 8. fejj., 1206 b 30 — 1207 b 19), a második fejezete pedig az Eudemoszi etika (Ethica Eudemia) egyik részletével (VII. k., 14. fejj., ill. VIII. k., 2. fejj., 1246 b 37 — 1248 b 11). Vö. a magyar kiadásban, Arisztotelész: Eudemoszi etika. Nagy etika, ford. Steiger Kornél, Gondolat, Budapest 1975, 227–230 ill. 129–135. o. — Aegidius kommentárt írt a De bona fortunához.

III. fejezet

AHOL CÁFOLATOT NYER AZ A TÉTEL, MELY A FILOZÓFUS TÉVEDÉSEINEK TÁMPONTJÁUL SZOLGÁLT

A Filozófus valamennyi tévedése, ha valaki alaposan megvizsgálja őket, abból a tételből következik, hogy bármilyen új dolog csak megelőző mozgás révén jön létre. Minthogy tehát ez az állítás téves, mert Isten az első ok (agens primum), aki nem eszközként hat — következésképpen megelőző mozgás nélkül is létre tudta hozni a dolgokat. A természeti ok ugyanis eszköz gyanánt ható ok is; mivel az eszköz fogalmához tartozik, hogy mozgasson, amikor mozgatják, cselekvésében szükségképpen föltételezi a mozgást. Az első ok tevékenysége vagy alkotása (factio vel productio) tehát lehetséges ilyen mozgás nélkül is. Ezért a teremtés nem mozgás, mert a mozgás föltételezi a mozgó dolgot; a teremtés viszont semmit sem tételez föl, s nem tulajdonképpen értelemben vett változás (mutatio proprie), mert minden változás a mozgás határpontja; hanem, amint általánosan állítják, egyszerűen a dolgok kiáradása az első létezőből (defluxus rerum a primo). Bármilyen érvet hozzanak is föl tehát — a mozgás módszerét követve — a világ kezdetének és a hit egyéb tanításainak cáfolatára, mindaz teljességgel szofisztikus.

IV. fejezet

AVERROËS TÉVEDÉSEINEK ÖSSZEÁLLÍTÁSA

A Kommentátor pedig a Filozófus valamennyi tévedését megtartotta, sőt még nagyobb makacssággal és a Filozófusnál is erőteljesebben támadta azokat, akik a világ kezdetét állítják. Sokkal inkább vádolható tehát, mint a Filozófus, mivel közvetlenebb módon támadta hitünket, hamisnak nyilvánítva azt, amiben pedig nem lehet hamisság, hiszen a Legfőbb Igazságon alapszik.

1. A Filozófus távedésein kívül vádolható ő azzal is, hogy mindenfajta törvényt¹⁸ helytelenített, amint ez kitűnik a Metafizika¹⁹ 2. könyvéből

¹⁸A "törvény" (lex) szót Aegidius — Averroës terminológiájával összhangban — a "vallás", "vallási törvény", a Törvény értelmében használja.

¹⁹A Metafizika, valamint a továbbiak során említett Fizika és A lélekről című művek Arisztotelész munkái, amelyeket Averroës kommentárokkal látott el.

és a 11. könyvből is, ahol ócsárolja a keresztények törvényét, vagyis a mi katolikus törvényünket, de a szaracénok törvényét is, mert ezek a dolgok teremtését állítják és azt, hogy valami a semmiből keletkezhet. Így ócsárolja a törvényeket a Fizika 3. könyvének elején is, ahol azt állítja, hogy egyesek, mivel a törvények szellemével ellentétes (propter contrariam consuetudinem legum), tagadják a nyilvánvaló alapelveket (principia per se nota), mint például "a semmiből nem keletkezik semmi" (ex nihilo nihil fieri) elvét; sőt, ami még rosszabb, minket és másokat, akik a törvényt megtartjuk, gúnyolódva "beszélőknek" (loquentes),²⁰ azaz fecsegőknek és esztelenül indulatoskodóknak nevez. Továbbá a Fizika 8. könyvében is ócsárolja a törvényeket, s az ő saját törvényében a beszélőket önkényeskedőknek (voluntates)²¹ nevezi, mivel ezek azt állítják, hogy valaminek lehet léte a teljes nemlét után. Ezt a megállapítást is önkényeskedésnek (voluntatem) nevezi, mintha az csupán tetszőleges vélekedés és minden értelem híján lévő nézet volna. És nemcsak egyszer vagy kétszer, hanem számos esetben ilyesmikre ragadtatja magát a teremtést hirdető törvényekkel szemben, amint ugyancsak a 8. könyvben olvasható.²²

2. Továbbá, tévedett a Metafizika 7. könyvében, amikor azt mondja, hogy az anyagtalan csupán a megváltoztathatatlan test²³ közvetítésével változtathatja meg az anyagit. Ezért egy angyal sem lenne képes egyetlen követ sem megmozdítani itt alant. Ha ez valamiképpen következhet is a Filozófus megállapításaiból, ő maga ezt ennyire kifejezetten mégsem állította.

3. Továbbá, tévedett, amikor azt állította a Metafizika 12. könyvében, hogy valaminek a létrehozására irányuló képesség nem lehet csupán a cselekvő

²⁰ A loquentes (beszélők) kifejezés az arab mutakallimūn szó fordítása, a mutakallim ("az, aki beszél") többes száma; olyan személyeket jelöl, akik vallási kérdésekről vitatkoznak, tehát a teológusokat, akikkel Averroës, a filozófus, szemben áll.

²¹ Averroës a "beszélőket" (loquentes) nem nevezi voluntates-nak (szó szerint: "akaratok"-nak), hanem involventes-nek, vagyis olyanoknak, akik a Korán világos értelmét homályos értelmezéseikkel "beburkolják", "eltakarják", "elfedik". A voluntates valószínűleg szövegromlás involventes-ből, abban a kéziratban, amelyet Aegidius használt.

²² Néhány kéziratban ehhez az artikulushoz még a következő megjegyzés van csatolva: "És mi, a szent párizsi egyetem főlelkűdt tagjai (coniurati) a nagyobb átok bilincsével kötünk meg minden tudományokkal foglalkozó személyt (studentes), aki ezt az artikulust védelmezi. És ha magiszter lenne, meg kell fosztani magiszteri tisztségétől; ha pedig bakkalaureus, akkor nem bocsátható a magiszterségre; ha pedig egyszerű diák (simplex), akkor ennek a szent és sérthetetlen párizsi egyetemnek a kollégiumából ki kell tagadni."

²³ A "megváltoztathatatlan test" (corpus intransmutabile): az ég ill. az égi testek.

(agens) sajátja, kifogásolva Johannes Christianus²⁴ nézetét, aki maga ezt állította. Averroës nézete ugyanis ellentétben áll az igazsággal és a Szentek véleményével, mert bizonyos dolgok létrehozása esetében "a létrehozott dolog teljes oka a létrehozó képessége".²⁵

4. Továbbá, tévedett, amikor ugyanebben a 12. könyvben azt állította, hogy a cselekvőtől közvetlenül nem származhatnak különböző és ellentétes dolgok, s ebből kiindulva ócsárolja a beszélőket a három törvényben, tudniillik a keresztények, a szaracénok és a zsidók²⁶ törvényében, mert ők ezt állították.

5. Továbbá, tévedett az említett 12. könyvnek abban a megállapításában, hogy valamennyi szellemi szubsztancia (substantiae intellectuales) örökkévaló és tiszta cselekvés (actio pura), s nem vegyül hozzájuk képesség.²⁷ Ennek a nézetnek, az igazság kényszerítő erejénél fogva, önmaga mond ellent A lélekről szóló mű 3. könyvében, amikor azt állítja, hogy "az első forma kivételével egyetlen forma sem mentes teljesen a képességtől", mert az összes "többi forma elkülönül a lényeg és a mivolt (quidditas) tekintetében", amint azt ő maga teszi hozzá.

6. Továbbá, az említett 12. könyvben tévedett, amikor azt állította, hogy Isten az itt alant létező egyedekkel nem törődik, nem gondoskodik róluk és nem viseli gondjukat,²⁸ azt hozva föl érvül, hogy "ez megengedhetetlen és nem illik az isteni jósághoz".

7. Továbbá, tévedett, amikor tagadta az Istenben a háromságot; az említett 12. könyvben ugyanis kifejti, hogy egyesek "véleménye szerint Istenben háromság van, és ezek az ellentmondásból úgy akarnak kilábalni, hogy azt állítják: három és egy Isten van; az ellentmondástól azonban ezzel nem tudnak megszabadulni, mert amikor a szubsztanciát megszámlálják,

²⁴ Johannes Christianus, akit J. Grammaticusnak ill. J. Philoponusnak (gör. Ióánnész Philoponosz) is neveztek (VI. század első fele): görög grammatikus és Arisztotelész műveinek híres kommentátora, aki 517-től az alexandriai Akadémia vezetője; 520 körül megkeresztelkedett és teológiai műveket is írt, monofizita szellemben. Buridan (XIV. század első fele) az eredetileg Philoponus által fölvetett gondolatokhoz kapcsolódva alakította ki nevezetes impetus-elméletét, amely elfordulást jelentett az arisztotelészi fizikától és előkészítette az újkori természetkutatást. (Lásd Simonyi Károly: A fizika kulturtörténete, Gondolat, Budapest 1978, 42, 114, 126–127. o.) – Vö. még Tempier, 108. (46.) tétel.

²⁵ Lásd Szt. Ágoston: Epistola 137, c. 2, n. 8 (Migne: Patrologia Latina, tom. XXXIII, 519).

²⁶ A mérvadó kéziratokban a "zsidók" (Iudaeorum) helyett "mórok" (Maurorum) olvasható, talán másolói hiba vagy egyéb tévedés következtében.

²⁷ Vö. Tempier, 41. (72.) és 44. (71.) tétel.

²⁸ Vö. Aquinói Tamás: Summa contra gentiles III. k., 75. fej., 2515. (§ Per haec).

akkor egy hozzáadott vonatkozás (intentio addita) révén lesz belőle egység".

Ezért szerinte, ha Isten hármias volna és egy volna, akkor összetett volna, ami helytelen.²⁹

8. Továbbá, tévedett, mikor azt állította, hogy Isten nem ismeri meg a különös dolgokat, mivel azok végtelen számúak, amint "Az atyák véleménye" című fejezethez írott kommentárjából kitűnik.³⁰

9. Továbbá, tévedett, mert tagadta, hogy mindaz, ami itt alant történik, visszavezethető az isteni gondoskodásra, vagyis az isteni gondviselésre; szerinte, éppen ellenkezőleg, némely dolgok "az anyagi szükségszerűség alapján történnek" az ilyen gondviselés rendjén kívül.

Ez ellentétben áll a Szentek véleményével, mert itt e földön semmi sem történik, ami teljesen elkerülné az említett rendet, mivel mindazt, amit itt látunk, azt az isteni gondviselés vagy okozza vagy megengedi.

10. Továbbá, tévedett, mert szám szerint egy értelmet tételezett fel minden emberben, amint az A lélekről írott mű 3. könyvéből kitűnik.³¹

11. Továbbá, minthogy ebből az következett, hogy az értelem nem a test formája, ezért ugyancsak a 3. könyvben azt mondotta, hogy az értelemre és más formákra vonatkozóan kétértelmű (aequivoce) a "valóság" (actus) kifejezés használata. Ezért kénytelen volt azt állítani, hogy az ember nem az eszes lélek (anima intellectiva), hanem az érzékelő lélek (anima sensitiva) által tartozik az ember fajhoz.³²

12. Továbbá, ezen az alapon azt állította, hogy az eszes lélekből és a testből nem szerveződik valami harmadik dolog, és hogy ez a lélek a testtel nem alkot szorosabb egységet, mint az ég mozgatója az éggel.³³

V. fejezet

AMELY RÖVIDEN ÚJRA ÖSSZEFOGLALJA AZ EMLÍTETT TÉVEDÉSEKET

A Kommentátor összes tévedései, a Filozófus tévedésein kívül, a következők:

²⁹Vö. Tempier, 185. (1.) tétel.

³⁰Vö. Aquinói Tamás: Summa contra gentiles I. k., 73. fej., 525. (§ Quinta est).

³¹Vö. Tempier, 117. (32.) tétel.

³²Vö. Aquinói Tamás: Suma contra gentiles II. k., 60. fej., 1370. (§ His autem). Vö. még Tempier, 113. (11.) tétel.

³³Vö. Tempier, 122. (13.) tétel.

1. Hogy egy törvény sem igaz, noha lehet, hogy hasznos.³⁴
2. Hogy az angyal csak az égi testet mozgathatja közvetlenül.
3. Hogy az angyal nem más, mint tiszta cselekvés.³⁵
4. Hogy a létrehozott dolognak semmiféle létrehozás esetében nem teljes oka a létrehozó képessége.
5. Hogy egyetlen cselekvőtől sem származhatnak egyidejűleg különböző dolgok.
6. Hogy az isteni gondviselés némely különös dolgokra nem terjed ki.
7. Hogy Istenben nincs háromság.
8. Hogy Isten nem ismeri meg az egyedi dolgokat.
9. Hogy némely dolgok az anyagi szükségszerűségből keletkeznek, az isteni gondviselés rendjén kívül.
10. Hogy az eszes lélek nem sokszorozódik meg a testek megsokszorozódásával, hanem szám szerint egy marad.
11. Hogy az ember az érzékelő lélek által tartozik az ember fajhoz.
12. Hogy az eszes lélek és a test nem alkot szorosabb egységet, mint az ég mozgatója az éggel.

VI. fejezet

AVICENNA TÉVEDÉSEINEK ÖSSZEÁLLÍTÁSA

1. Avicenna, úgy tűnik, hasonlóképpen tévedett, amikor azt tartotta, hogy egyetlen forma van az összetett dologban, amint ez világos Metafizikája 2. traktusának "A testi szubsztancia felosztásáról" szóló fejezete alapján, ahol azt a véleményt nyilvánítja, hogy a nem (genus) formája nem valamely külső dolog által specifikálódik, s ezzel igenli azt az állítást, hogy a faj formája nem alkot külön lényeket a nem formájának lényege mellett.

2. Továbbá, tévedett, amikor a mozgás örökkévalóságát állította. Szerinte ugyanis a mozgás örök. Ezért mondja Metafizikája 9. könyvében, "Az első elv aktív tulajdonságáról" szóló fejezetben, hogy "nyilvánvaló: mozgás nem keletkezik, ha korábban nem létezett, hacsak nem valami más által,

³⁴Vö. Tempier, 181. (174.) tétel.

³⁵Ahhoz, hogy az artikulások sorrendjének megfeleljen, a tévedések sorrendjének így kellene következnie: 4., 5., 3.

ami viszont már létezett; és annak, ami létezett, nem volt kezdete, hacsak nem egy másik mozgást kiváltó mozgás által". Ezért, helyeselve Filozófus alapelvét, amely szerint bármi csak megelőző mozgás által juthat új állapotba, azt állítja, hogy a mozgás nem kezdődik, mivel ebben az esetben az első mozgás előtt létezne mozgás.

3. Továbbá, tévedett, amikor úgy vélekedett, hogy minden új létrehozásban föl kell tételezni az anyagot. Ezért ugyanabban a fejezetben azt mondja, "hogy nem keletkezhet az, ami nem létezett, hacsak nem előzi meg a befogadóképes anyag (*materia receptibilis*)". Ezért tagadta, hogy a semmi után valami új keletkezhetne, mert amint ő maga mondja, a semmiben nem lehetséges "a megszűnés ideje vagy a kezdés ideje", sem az idő semmiféle különbözősége.³⁶

4. Továbbá, nézete szerint a változatlan Istentől közvetlenül semmi változó dolog nem eredhet. Ezért ugyanabban a fejezetben azt mondja, hogy ha Istentől természete által (*per naturam*) közvetlenül származik valami változó dolog, akkor Istenben a természet megváltozott; ha szándéka által (*per intentionem*), akkor a szándék változott meg benne; ha pedig akarata által (*per voluntatem*), akkor az akarat változott meg benne. Sőt, ami még helytelenebb, mindazokat eretnekeknek nevezi, akik szerint Isten felülmúlja a teremtményt tartamban (*prioritate durationis*), mert akik ezt állítják, azok szerinte megtagadják Istentől a szabad akaratot (*libertatem arbitrii*); ha ugyanis Isten nem azonnal hozta létre a teremtményt, akkor cselekvése nem volt teljesen szabad, hanem várakozott az időre és órára, hogy cselekedjék.³⁷

5. Továbbá, tévedett, amikor az idő örökkévalóságát állította. A mozgás tudniillik nem lehet örök, ha az idő nem örök. Ugyanabban a fejezetben ugyanis azt mondja, hogy a tartam vonatkozásában az égi mozgásnak nincs kezdete, csupán a cselekvő elv (*principium agens*) vonatkozásában; és mivel az ilyenfajta mozgást, amint ő maga mondja a lélek okozza, s mivel a lélek és a test egy élőlényt alkot, ezért azon a véleményen volt, "hogy az ég egy Istennek engedelmeskedő élőlény".

Mindezek a tévedések pedig abból fakadnak, hogy nem alkotott helyes képet arról, hogyan cselekszik Isten, bölcsességének rendje szerint. Isten ugyanis a világot azt megelőzően is megalkothatta volna, mint amikor valójában megalkotta. De nem azért nem tette, mert várt valamire, ami cselekvés-

³⁶Vö. Aquinói Tamás: Summa contra gentiles II. k., 32. fejj., 1092. (§ *Praeterea*).

³⁷Vö. *uo.* II. k., 32. fejj., 1091 (§ *Item*).

re készítette volna, hanem azért, mert így rendezte el bölcsessége szerint. Ahhoz, hogy valami új dolog származzék közvetlenül Istentől, nem kell előbb valami mozgásnak végbemennie, amint ezt kimutattuk, amikor előadtuk a Filozófus nézeteit.

6. Továbbá, téves nézeteket vallott a dolgoknak az első elvből való eredetét illetően. Nemcsak azt állította ugyanis, hogy azok a dolgok, amelyeket az első elv hozott létre, öröktől fogva tőle származnak, hanem azt is, hogy közvetlenül az első elvtől szám szerint csupán egy dolog származik, úgymint az első intelligencia, miként ez Metafizikája 9. könyvében "Az intelligencia és a lelkek rendjéről" szóló fejezetben olvasható.³⁸ Ennek megfelelően ugyanitt azt állítja, hogy "semmiféle test és semmiféle forma — ez utóbbi a testek tökéletessége (perfectiones corporum) — nem lehet közvetlen okozata az első elvnek".

7. Továbbá, ebből a tévedésből következett az a tévedése, hogy az égi lelkeket az intelligenciák vagy angyalok hozzák létre, s hogy az egyik intelligencia a másiktól származik.³⁹

8. Továbbá, azt állította, hogy az égi testeket a lelkek hozzák létre, s hogy ezek az ő formáik közvetítésével keletkeznek. Ebből az állításból az következik, hogy az intelligenciák az égi lelkek teremői, az égi lelkek a testek teremői, a magasabb intelligencia pedig az alacsonyabb intelligencia teremője.

9. Továbbá, azt állította, hogy a mi lelkünket az utolsó intelligencia hozza létre; tőle függ a lelkünk kormányzása, tehát a boldogságunk is. Mindezeket az említett könyv említett fejezete tartalmazza.

10. Továbbá, tévedett az ég elevenségét (animatio) illetően. Az eget ugyanis lelkesnek (animatum) tartotta.⁴⁰ Az ég lelkének nemcsak mozgató sajátosságot tulajdonított, abban az értelemben, ahogyan a Filozófus⁴¹ és a Kommentátor⁴² igyekeztek állítani, hanem szerinte az ég lelke és maga az ég egységet is alkot, miként a mi lelkünk és testünk.

Ez azonban ellentétben áll Damascenus véleményével, aki a 2. könyv-

³⁸Vö. uo. II. k., 42. fej., 1191. (§ Excluditur autem). Vö. még Tempier, 28. (44.) és 34. (58.) tétel.

³⁹A 7., 8. és 9. artikulushoz vö. Aquinói Tamás: Summa contra gentiles II. k., 42. fej.; vö. még Tempier, 57. (84.) tétel.

⁴⁰Vö. Tempier, 73. (93.) tétel.

⁴¹Vö. I. fej., 14. art.; továbbá Aquinói Tamás: Summa contra gentiles II. k., 70. fej.

⁴²Vö. IV. fei., 12. art.

ben, a 6. fejezetben,⁴³ azt mondja, hogy az egek híjával vannak a léleknek és érzékeknek.

11. Továbbá, tévesen gondolkodott a formaadásról. Azt állította ugyanis, hogy minden forma a formaadótól (dator formarum), tudniillik a legalsó intelligenciától származik, amint kitűnik abból, amit Metafizikája 9. könyvében, "Az elemek keletkezésének rendjéről" című fejezetben mond.⁴⁴

Ez ellentétes Ágoston⁴⁵ véleményével, aki szerint az anyalok nem létesítenek formákat (nullas formas inducere), hacsak nem csíraelvek (semi-na) alkalmazása által.

Sőt, Avicenna nézete szerint az anyag a mi emberi lelkünknek is engedelmeskedik, a forma felvételt illetően, amint kitűnik A természeti dolgokról (De Naturalibus) című munka 6. könyvében⁴⁶ mondottakból, mert úgy gondolta, hogy a varázslat (fascinatio) valóságos, és hogy a lélek nemcsak saját testében működik, hanem idegen testben is.

12. Továbbá, tévedett, amikor azt a véleményt nyilvánította, hogy az intelligenciákban nem lehet semmi rossz; ezzel ugyanis ellentmond a Szentírásnak, ahol az áll, hogy "angyalaiban gonosztságot talál" (in angelis suis reperit pravitatem) /vö. Jób 4,18/. Ezt az állítását pedig megtalálhatjuk Metafizikája 9. könyvében, abban a fejezetben, melynek címe "Annak megmutatása, hogyan állnak a dolgok Isten megítélése szerint".

13. Továbbá, tévedett az isteni megismerést illetően, amikor azt állította, hogy Isten nem ismerheti meg az egyedi dolgokat saját formájukban, amint Metafizikája 8. könyvének utolsó fejezetéből látható.⁴⁷

14. Továbbá, tévedett az isteni tulajdonságok tekintetében, mivel azon a véleményen volt, hogy az isteni tudás és Isten más tökéletességei nem po-

⁴³ Johannes Damascenus: De fide orthodoxa II. k., 6. fej. (Migne: Patrologia Graeca tom. 94., 886).

⁴⁴ Vö. Aquinói Tamás: Summa contra gentiles II. k., 76. fej., III. k., 69. fej. és 103. fej.

⁴⁵ Szt. Ágoston: De Trinitate, lib. III, cap. 8, n. 13. (Migne: Patrologia Latina, tom. 42, 876). — Lásd Aurelius Augustinus: A Szentháromságról, (ford.: Gál Ferenc), Szent István Társulat, Budapest 1985, 119–120. o. — Vö. X. fej., 6. art.

⁴⁶ Avicenna: A természeti dolgokról (De Naturalibus) című enciklopédiájának 6. könyve ill. része "A lélekről" (De Anima) szól: "Liber sextus naturalium sive De anima" címen ismeretes. Ezt a munkát, valamint Avicenna Metafizikáját — a "Kitab as-Sifa" (A gyógyítás könyve) című enciklopédia 13. részét — Dominicus Gundissalinus (Gundisalvi) és a spanyol zsidó Avendeath (= Avendeuch = Ibn Daud = Johannes Hispalensis v. Hispanus) fordította latinra Toledóban. Ezt a fordítást használta Aegidius. — Vö. Aquinói Tamás: Summa contra gentiles III. k., 103. fej.; Tempier, 62. (210.) tétel.

⁴⁷ Vö. Aquinói Tamás: Summa contra gentiles I. k., 50. fej., 418. (§ Quia vero). Vö. még Tempier, 14. (56.) és 15. (42.) tétel.

zitívan állítanak Istenről valamit, hanem csupán tagadás útján (per remotionem).⁴⁸

Ez ellentétben áll a Szentek tanításával, akik szerint az ilyenféle tökéletességek Istenben valóságosabbak, mint bennünk; és mert Isten valójában inkább lét, mint nem-lét.

15. Továbbá, tévedett az intelligenciák számát illetően, tudniillik annyi angyalt tételezett föl, ahány érkör van. Ezért véleménye összhangban van a Filozófusnak azzal az állításával hogy az angyalok száma mintegy 40, mivel véleménye szerint ennyi érkör van. Ez az állítása a Metafizika 9. könyvében, a "Hogyan keletkeznek a magasabb elvektől származó cselekvések" című fejezetben található.⁴⁹

16. Továbbá, tévedett a prófétálást illetően. Jóllehet helyesen nyilatkozott abban a tekintetben, hogy a prófétát magasabb rendűnek tartotta azoknál, akik nem próféták; és abban, hogy a próféta hallja Isten szavát és látja, vagy legalábbis láthatja "az átváltozott angyalokat az ő színe előtt, abban az alakban, amelyben láthatók". De helytelen nézetet vallott, mert a prófétálást nyilvánvalóan természetes adománynak tartotta, s azt állította, hogy a prófétálás képessége annak a rendnek megfelelően lesz osztályrészünk, amely lelkünket az ég-fölötti leikekhez és az utolsó intelligenciához fűzi.⁵⁰

17. Továbbá, tévedett az imádságokat, alamizsnákat és litániákat illetően. Azt állította ugyanis, hogy ezek a dolgok hasznosak az emberek számára, mivel Isten gondját viseli a dolgoknak, s ebben még igaza volt. De helytelenül vélekedett, amikor azt állította, hogy ezek a dolgok a természet rendjébe tartoznak.

Ez tévedés; minthogy ugyanis ezek a dolgok a természetfölötti boldogsággal hoznak kapcsolatba minket, következésképpen a kegyelem rendjére vezethetők vissza. Hogy ez volt Avicenna véleménye, az kitűnik Metafizikája 10. könyvéből, "A sugallatokról és imádságokról" szóló fejezetből.

18. Továbbá, tévedett boldogságunkatilletően, mert nézete szerint boldogságunk cselekedeteinktől függ; és álláspontjából következőleg boldogságunk az utolsó intelligencia szemléletében áll, amint ez Metafizikája 10.

⁴⁸ Az ún. negatív teológia terminológiájában a remotio ("eltávolítás") szó a negatio ("tagadás") és privatio ("megfosztás") szavak szinonimája.

⁴⁹ Vö. II. fejj., 14. tévedés.

⁵⁰ Vö. Tempier, 177. (33.) tételei.

könyvéből, "Az istentiszteletről és annak hasznáról" című fejezetből kitérnek.⁵¹

Más dolgokat is föl lehet neki róni; de ezek vagy az említett állításokból veszik eredetüket, vagy visszavezethetők a tárgyalt tévedésekre.

VII. fejezet

AMELY RÖVIDEN ÚJRA ÖSSZEFOGLALJA AVICENNA EMLÍTETT TÉVEDÉSEIT

Avicenna összes tévedései a következők:

1. Hogy csak egy szubsztanciális forma van az összetett dologban.
2. Hogy a mozgás örök.
3. Hogy semmiből semmi sem lesz.
4. Hogy a változó nem származhat közvetlenül a változatlantól.
5. Hogy az időnek sohasem volt kezdete.
6. Hogy az első elvtől nem származhat közvetlenül több dolog.
7. Hogy⁵² az egyik intelligenciától származik a másik, vagy az teremti őt.
8. Hogy az intelligenciáktól származnak az egek lelkei, vagy azok teremtik őket.
9. Hogy az ég-fölötti testek az egek lelkeitől származnak.⁵³
10. Hogy lelkünk az utolsó intelligenciától származik.⁵⁴
11. Hogy az ég lelkéből és az égből egy lény lesz, amint a mi testünkben és lelkünkben.⁵⁵
12. Hogy⁵⁶ a formákat itt alant az utolsó intelligencia létesíti (inductae sunt), nem pedig a sajátos okok (non ab agentibus propriis).
13. Hogy a varázslás valami több, mint pusztán fölfogás a lélek részéről.
14. Hogy a lélek, képzelete révén, idegen testben is működik.
15. Hogy az angyalokban nem lehet semmi rossz.⁵⁷

⁵¹Vö. Tempier, 170. (144.), 171. (157.) és 173. (22.) tétel.

⁵²A 7. artikulus itt fölcszlik a 7. és 8. tévedésre.

⁵³Vö. 8. art.

⁵⁴Vö. 9. art.

⁵⁵Vö. 10. art.

⁵⁶A 11. artikulus itt fölcszlik a 12., 13. és 14. tévedésre.

⁵⁷Vö. 12. art.

16. Hogy Isten nem ismeri meg az egyedi dolgokat saját formájukban.⁵⁸
17. Hogy a tulajdonságok Istenben nem jelölnek semmit pozitívan.⁵⁹
18. Hogy annyi intelligencia van, ahány égkör.⁶⁰
19. Hogy a prófétaálás természetes.⁶¹
20. Hogy az alamizsnák, litániák és imádságok a természetes rendbe tartoznak.⁶² Ezért úgy tűnik, azon a véleményen volt, hogy ami itt alant történik, szükségszerűen történik; és aki tökéletesen ismerné az ég-fölköti testek mozgását és a szellemi szubsztanciák rendjét, ítéletet alkothatna a jövőbeli dolgokról.
21. Hogy⁶³ boldogságunk saját cselekedeteinktől függ.
22. Hogy boldogságunk az utolsó intelligencia megismerésében áll.

VIII. fejezet

ALGAZEL TÉVEDÉSEINEK GYŰJTEMÉNYE

1. Algazel pedig, aki legtöbbször Avicennát követi és őt kivonatolja,⁶⁴ tévedett, amikor azt állította, hogy az ég mozgása örök, amint Meta-

⁵⁸Vö. 13. art.

⁵⁹Vö. 14. art.

⁶⁰Vö. 15. art.

⁶¹Vö. 16. art.

⁶²Vö. 17. art.

⁶³A 18. artikulusz itt föloszlik a 21. és 22. tévedésre.

⁶⁴Ez csak részben igaz! Algazel ugyanis két művében foglalkozik a filozófiával: (1) Maqāṣid al-Falāsifa (De philosophorum intentionibus), amely a filozófusok, különösen Alfarabi és Avicenna tanításait, "céljait", "szándékait" ismerteti. A mű előszavában Algazel kifejti, hogy a filozófiai rendszerek tévedéseit nem tárhatjuk föl, ha nem ismerjük magukat a rendszereket. A Maqāṣid tehát bevezető tanulmány a második műhöz. (2) Tahāfut al-Falāsifa (De controversia philosophorum vagy Destructio philosophorum), amelyben Algazel a filozófusok tévedéseit céfolja meg, "rombolja le", következtetlenségüket mutatja ki. Ezzel a művel száll vitába később Averroës a Tahāfut al-Tahāfut (Destructio destructionis v. destructionum) című munkájában. A Maqāṣidot már 1150 körül latinra fordította Dominicus Gundissalinus és Aven-death, akik Avicennát is fordították. Mivel a kéziratok többségében az előszó hiányzott, s mivel a filozófiai tanítások ismertetésében Algazel főként Avicennát követte, ezért a skolasztikusok Avicenna követőjének tartották. Aegidius Romanus is így jellemzi őt: ut plurimum Avicennam sequens et eius abbreviator existens (8. fejj., 1. art.). A Maqāṣidnak, amelyet a latinok általában Philosophiának neveztek, három része van: "Logica", "Metaphysica" és "Scientia naturalis". Az utóbbi két részből vette Aegidius Romanus, aki itt is a latin fordítást használta, Algazel tévedéseit, melyek valójában az Algazel által támadott filozófusok tanításai. (Lésd J. Koch, Introduction, XLIV–XLV. o.).

fizikájában olvasható a "Hogyan mozognak az ég-fölötti testek a lélek által" című fejezetben.⁶⁵

2. Továbbá, tévedett azt állítván, hogy minden intelligencia, és mindaz, ami híjával van az anyagnak, örök.⁶⁶

3. Továbbá, azt állította, hogy az ég-fölötti testeknek nincsen kezdetük, s hogy a lét szempontjából nincs bennük potencialitás (potentia ad esse), csupán a helyzet szempontjából (ad situm) van. Mindezt az említett könyv említett fejezetében olvashatjuk.

4. Továbbá, azt állította, hogy az első elvtől közvetlenül nem származhat sokféleség; ezért Istentől közvetlenül csak egy dolog származhat, tudniillik az első intelligencia, vagyis az első angyal.⁶⁷

5. Továbbá, azt állította, hogy az első angyaltól származott a második angyal és az első ég, és a második angyaltól származott a harmadik angyal és a második ég, és így egymás után sorban, míg el nem jutunk az utolsó élig és az utolsó intelligenciáig. Véleménye szerint tíz intelligencia és kilenc ég létezik, melyek mind az előbb említett módon jöttek létre. Továbbá, azt mondja, hogy nincs több intelligencia, mint tíz, ha csak nem tételezünk föl kilencnél több égkört. Azt állította továbbá, hogy egyetlen intelligencia⁶⁸ áll az alsóbb testek élén; nézete szerint ugyanis az alsóbb testek egyetlen szférát alkotnak. Ezért a mindenségben tíz szférát tételezett föl, tudniillik: az első mozgót, a csillagképek körét, a bolygók hét szféráját és az aktív és passzív dolgok szféráját. Mivel pedig véleménye szerint mindegyik szférának valamelyik intelligencia áll az élén, ezért tíz intelligenciát említ. Minthogy tehát álláspontja szerint nem minden szféra égi, hanem csupán kilenc, a tizedik pedig az aktív és passzív dolgoké, ezért Algazelnek, saját álláspontja következtében, tíz intelligenciáról és kilenc égről kellett beszélnie.⁶⁹

6. Továbbá, tévedett, mert véleménye szerint nemcsak az isteni megvilágosodás száll le hozzánk az angyalok közvetítésével, hanem maga a jószág sem kerül közvetlenül Istentől ebbe az alsóbb világba (in haec inferiora).

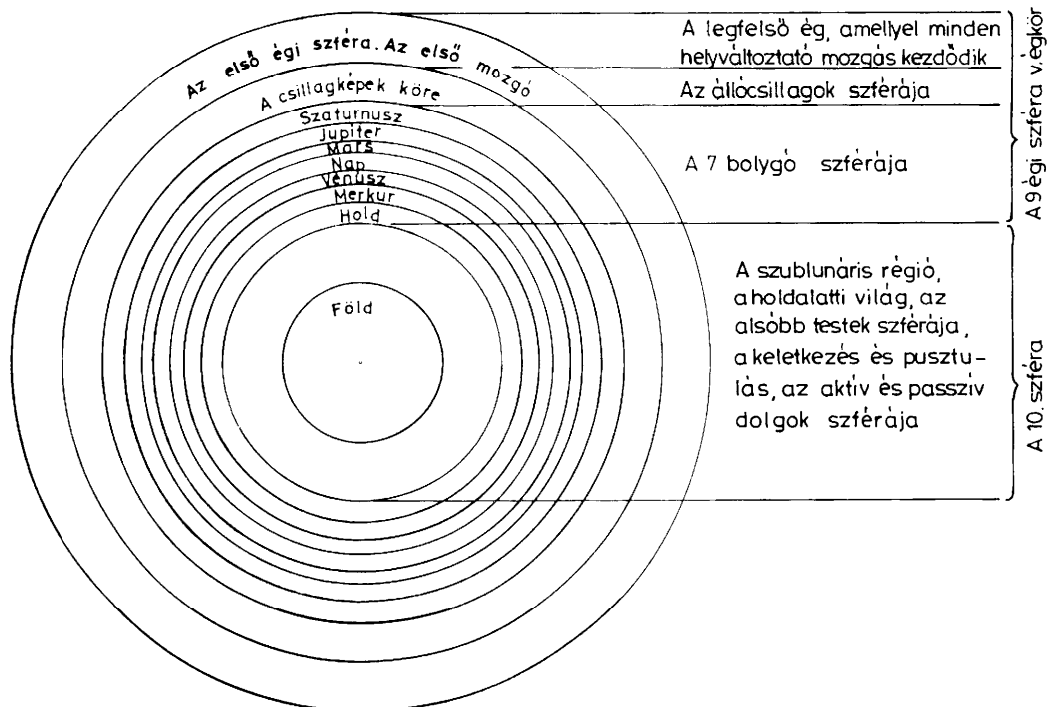
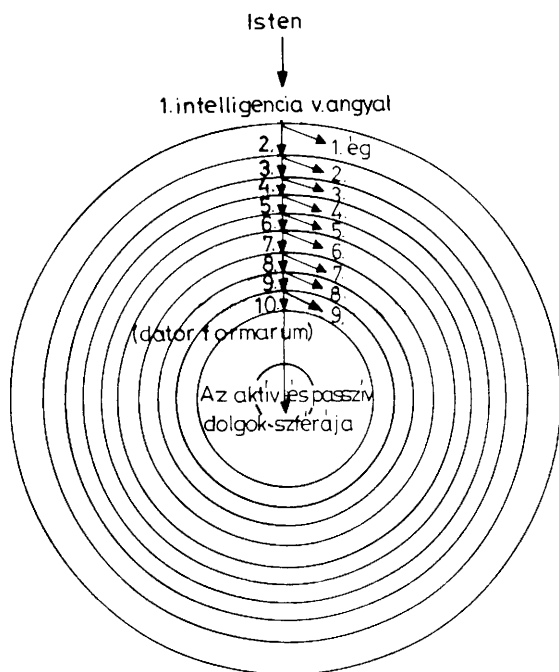
⁶⁵Vö. Tempier, 31. (95.) tétel.

⁶⁶Vö. Tempier, 40. (80.) tétel.

⁶⁷Vö. Tempier, 28. (44.) és 34. (58.) tétel.

⁶⁸Ti. a dator formarum, vagyis a "formaadó", "a formák adományozója" (vö. 10. art), amely a szublunáris régió, a Hold-alatti világ szférájának teremtető elve.

⁶⁹Ennek az artikulusnak a szemléltetéséhez lásd a következő két ábrát:



ra), éppen ellenkezőleg, mindenfajta jóság az angyalok közvetítésével jut el hozzánk Istentől.

7. Továbbá, tévedett, amikor azt állította, hogy valamiképpen minden dolog a szükségszerűség alapján keletkezik, s hogy Isten semmi mást nem hozhat létre ebben az alsóbb világban, csak azt, ami létrejön, mert Isten, szerinte, csakis az anyagban rejlő lehetőségek föltételei szerint cselekszik.⁷⁰ Mert, mint mondja, "ha az az anyag, melyből a legyek jönnek létre, tökéletesebb formát vehetne fel, akkor azt kétségkívül megadná neki" — a formák — "adományozója".

8. Továbbá, tévedett az isteni gondviselést illetően, mert nem azt állította, hogy az isteni gondviselés megengedi a rosszat, amennyiben abból jó származik, hanem azt tartotta, hogy a rossz az anyag szükségszerűségéből fakad. Azon a véleményen volt ugyanis, hogy a Szaturnusz, a Mars, a tűz és a víz nem származhatott Istentől anélkül, hogy valami rossz ne eredne belőlük.

Ez téves állítás, mert mindezek megmaradnak egészen a világ végéig, s mégsem fakad majd rossz belőlük, mivel meg fog szűnni a keletkezés és a pusztulás.⁷¹ Isten ugyanis megakadályozhatja a rosszat, miközben megőrzi a dolgokat saját létükben, s csak azért engedi meg a rossz dolgok létrejöttét, hogy annál nagyobb jó fakadjon belőlük. Mindezek a tévedések Metafizikájából valók, "Az első elv tulajdonságairól" szóló traktátusból, amelynek "Az isteni dolgok virága" címet adta.

9. Továbbá, tévedett az első lény megismerését illetően, mivel azt állította, hogy az első lény nem ismeri meg a különös dolgokat saját formájukban, hanem csak általánosságban, tudniillik olyan értelemben, mint ha valaki csak akkor ismerhetné meg a nap- és holdfogyatkozásokat (omnes eclipses), ha az éggörök valamennyi távolságát és mozgását ismerné. Ezt a megállapítását Metafizikájából vesszük, "Az állítások különbözőségéről" szóló traktátusból.⁷²

10. Továbbá, tévedett, mert azt állította, hogy az emberi lélek a formák adományozójától származik, és hogy itt alant minden forma attól az adományozótól származik, aki nem más, mint az utolsó intelligencia, amint világosan kitűnik abból, amit A természeti dolgok tudománya (Scientia De Naturalibus) című munkájának 10. traktátusában mond.

⁷⁰Vö. Aquinói Tamás: Summa contra gentiles II. k., 28. fej., 1052. (§ Per haec). Vö. még Tempier, 20. (53.) tétel.

⁷¹Vö. I. fej., 6. art.

⁷²Vö. Aquinói Tamás: Summa contra gentiles I. k., 66. fej., 555. (§ Patet).

11. Továbbá, tévedett, mert az volt a véleménye, hogy egész tudásunk az intelligenciától származik, és erről azt állította, hogy ez az utolsó intelligencia. Szerinte ugyanis egész tudásunk az utolsó intelligenciától származik, s ez az intelligenciák közül a tizedik.⁷³

12. Továbbá, tévedett, amikor lelkünk boldogságát abban látta, hogy az megérti⁷⁴ az utolsó intelligenciát.

13. Továbbá, tévedett, amikor azt állította, hogy végső boldogságunk természetes. Nézete szerint ugyanis a lelket természettől fogva megilleti az effajta boldogság.

14. Továbbá, tévedett a lélek büntetését illetően, mert állítása szerint ez a büntetés csupán abban áll, hogy a lélek elválik a cselekvő intelligenciától (intelligentia agens). Ezért úgy tartotta, hogy az elválasztott lélek csak annyiban szenved a érzékek büntetését (poena sensus), amennyiben a veszteség büntetését (poena damni) szenved el. A testtel összekapcsolt lélekben azonban a veszteség büntetéséből nem következhet az érzékek büntetése, mivel, állítása szerint, a testtel összekapcsolt lélek nem szenved és nem érez fájdalmat amiatt, hogy elválik a cselekvő intelligenciától, mivel a testtel foglalatoskodik.⁷⁵

15. Továbbá, tévedett a prófétálást illetően, mert azt állította, hogy a jövőbeli dolgok megismerésének és a prófétálásnak a képessége természetes módon van meg bennünk.

16. Továbbá, tévedett lelkünk tevékenységét illetően, mert azt állította, hogy a lélek a képzelet révén idegen testben is működhet, és hogy "a lélek hatása átmegy a másik testbe úgy, hogy vélekedése által tönkre is teheti a szellemet és megölheti az embert, s ezt nevezik varázslásnak". Ezért, szerinte, igaz az "a közmondás, hogy a szem árokba juttatja az embert és üstbe a tevét".⁷⁶ Mindezek a dolgok pedig kitűnnek abból, amit Természettudományának (Scientiae suae Naturalis) 5. traktátusában mond.

⁷³Vö. uo. II. k., 76. fej.

⁷⁴"Megérti" (intelligit); az intelligere igének a középkori filozófiai nyelvhasználatban van ilyen jelentése is: "értelmével szemléli", "intellektuálisan szemléli", tehát – elmentetben a diszkurzív gondolkodással és megismeréssel, amely következtetéssel (discursus) és összehasonlítással (collatio) él – mintegy közvetlenül "belátja", intuitíve elfogadja az elme (intellectus) előtt jelenlévő tárgyat (pl. igazságot, alapelvet), mint nyilvánvalót. Itt is ez a jelentés értendő.

⁷⁵Vö. Aquinói Tamás: Summa contra gentiles III. k., 145. fej., 3192. (§ Per hoc).

⁷⁶Vö. Tempier, 63. (112.) tétel.

IX. fejezet

AMELY RÖVIDEN ÚJRA ÖSSZEFOGLALJA AZ EMLÍTETT TÉVEDÉSEKET

Algazel összes előbb említett tévedései pedig a következők:

1. Hogy az ég mozgása örök.
2. Hogy az angyal léte nem kezdődött.
3. Hogy az ég-fölötti testek örökkévalók.
4. Hogy Istentől közvetlenül nem származhat sokféleség.
5. Hogy⁷⁷ az első angyal teremtette a második angyalt, a második a harmadikat, és így sorban egymás után.
6. Hogy az első angyal teremtette az első eget, a második angyal a második eget, és így sorban egymás után.
7. Hogy annyi intelligencia van, ahány égkör.
8. Hogy a bennünk levő jóság nem közvetlenül Istentől származik.
9. Hogy Isten csak azt hozhatja létre, amit létrehoz.
10. Hogy az isteni gondviselés nem akadályozhatja meg a rosszat.
11. Hogy Isten nem ismeri a különös dolgokat saját formájukban.
12. Hogy lelkünket az utolsó intelligencia teremti.
13. Hogy minden tudásunk az utolsó intelligenciától származik.
14. Hogy lelkünk azáltal boldog, hogy megérti az utolsó angyalt.
15. Hogy lelkünk a végső boldogságot természetes úton elérheti.
16. Hogy az elválasztott lélek egész büntetése abban áll, hogy elválasztottnak tudja magát az utolsó angyaltól, akitől boldogsága függ.
17. Hogy a prófétálás képességét és a jövőbeli dolgok ismeretét természetes úton birtokolhatjuk.
18. Hogy lelkünk a pusztá vélekedés által megronthatja másnak a testét, és a pusztá elképzelés által megölheti az embert.

X. fejezet

ALKINDUS TÉVEDÉSEINEK GYŰJTEMÉNYE

Alkindus A mágikus művészetek elméletéről írott könyvében számos tévedést hirdetett.⁷⁸

⁷⁷ Az 5. artikulus itt föloszlik az 5., 6. és 7. tévedésre; a 8–18. tévedések megfelelnek a 6–16. artikulusoknak.

⁷⁸ Vö. Aquinói Tamás: Summa contra gentiles III. k., 104. és 105. fej.

1. Tévedett ugyanis, amennyiben általában és föltétel nélkül magáénak vallotta azt a nézetet, hogy a jövőbeli események az ég-fölötti testek állásától (*ex condicione*) függenek. Ezért az említett könyvben, "A csillagok sugarairól" című fejezetben azt mondja, hogy "az, aki tökéletesen ismerné az égi harmónia viszonyait (*totam conditionem*), az tökéletesen meg tudná ismerni mind a múltat, mind a jövőt."

2. Továbbá, tévedett, mert úgy gondolta, hogy a világban föllelhető valamennyi ok hatása kiterjed minden egyes individuumra. Ebből az következik, hogy minden oknak és okozatnak valamiképpen végtelen a hatása (*virtus*), következésképp minden egyes ok hatása valamennyi okozathoz elér. Ezért az előbb említett könyvben, "Az elemek sugarairól" című fejezetben azt mondja: igaznak kell tartanunk, hogy "minden aktuális egzisztenciával bíró dolog, az elemeknek ebben a világában, minden irányba sugarakat bocsát ki, s ezek az egész világot betöltik. Ezért van az, hogy a világ minden helye tartalmazza a világban aktuálisan létező összes dolog sugarait."

3. Továbbá, más tévedést is elkövetett, tudniillik azt állította, hogy ha e világ bármely dolgát tökéletesen megismertük, akkor teljes ismeretünk van az egész világról. "A csillagok sugarairól" szóló fejezetben pedig azt mondja, hogy "ha tökéletesen megismertük e világ egyetlen individuumának állapotát (*conditio*), akkor az, mintegy tükörben, az égi harmónia viszonyainak teljességét (*conditionem totam*) reprezentálja".

4. Továbbá, tévedett, amikor úgy gondolta, hogy minden a szükségszerűség alapján történik. Ha ugyanis minden dolog teljes mértékben alá van vetve az ég-fölötti testek mozgásának, akkor, minthogy ez a mozgás szükségszerű, minden dolog szükségszerűen történik. És "A lehetséges dolgok elméletéről" című fejezetben azt mondja, "hogy mindennek, ami az elemek világában van, keletkezik és történik, az égi harmónia az oka; és ezért van az, hogy e világon minden olyan dolog, amely összefügg az égi harmóniával, szükségszerűség alapján jön létre". És ezért van az, hogy az embereket tudatlanoknak tartotta, mivel reménykednek valamiben, vágyódnak valami után és félnek valamitől, jóllehet az ilyen érzelmek csak az esetleges, különbözőképpen viselkedő dolgokra vonatkozhatnak.⁷⁹

5. Továbbá, tévedett, mert e világ elemeit, valamint az aktív és passzív dolgok szférájában létező individuumokat megfosztotta saját cselekvéseiktől. Úgy gondolta ugyanis, hogy ezek tulajdonképpen nem a saját erejükből cselekszenek, hanem csupán az égi erő által. Ezért mondja "A le-

⁷⁹Vö. Tempier, 102. (21.) tétel.

hetséges dolgok elméletéről" című, említett fejezetben, hogy "noha a köz-felfogás szerint az egyik elemi dolog hat a másikra sugarai és ereje révén, valójában nem hat, hanem mindezt kizárólag az égi harmónia műveli".

6. Továbbá, tévedett, amikor azt gondolta, hogy a szellemi szubsztancia, a pusztá elképzelés alapján, képes valódi formákat bevezetni. Ellentétes ezzel Ágoston véleménye A Szentháromságról írott műve 3. könyvében, a 6. és 7. fejezetben,⁸⁰ ahol azt mondja, hogy az angyalok bármilyen hatást fejtenek ki, azt csakis csíraelvek (semina) alkalmazásával teszik. Ugyanő, Alkindus, "A mozgás hatását előmozdító dolgokról" című fejezetben mégis, ezzel ellentétben, azt állítja, hogy valamely dolognak az elmében megformált képmása (imago) ehhez a dologhoz hasonló sugarakat bocsát ki, s aktivitása is hasonló lesz ennek a dolognak az aktivitásához.

7. Továbbá, tévedett, mert nemcsak azt állította, hogy az elképzelt forma oki hatást gyakorol a külső dologra; hanem azt is hitte, hogy az anyag már magának a szellemi szubsztancia vágyának is engedelmekedik, ami a forma föl vételét illeti. Mindez világos "A mozgás hatását előmozdító dolgokról" című fejezetből.⁸¹

8. Továbbá, tévedett — amint ugyanabból a fejezetből kitűnik —, amikor úgy gondolta, hogy az imák, melyekkel Istenhez és a szellemi teremtményekhez fordulnak, "a jó elnyerését és a rossz elhárítását" természetes úton segítik elő, nem pedig azért, mert Isten az ilyen imákért javakat adományoz nekünk; szerinte, éppen ellenkezőleg, mindőn Istenhez imádkozunk, magukból a szavakból és magából a kívánságból származnak bizonyos sugarak, amelyek természetes úton idézik elő azt, amit kívánunk.

9. Továbbá, tévedett, mert azt gondolta, hogy az akarát mozgása a teremtett testi dolgoknak, tudniillik az ég-fölötti testeknek van alávetve, amint "A szavak erejéről és az ima hatásáról" című fejezetben láthatjuk.⁸²

10. Továbbá, tévedett az isteni tulajdonságok tekintetében, mikor úgy vélte, hogy ezeket helytelenül alkalmazzuk Istenre, véleménye szerint ugyanis Istent nem az őt megillető módon mondjuk terem tőnek, első elvnek és az urak urának. Úgy gondolta ugyanis, hogy az Istennek tulajdonított tökéletességek semmit sem állítanak pozitív módon Istenről.

11. Továbbá, tévedett, mert azon a véleményen volt, hogy a varázsjelek (characteres) természetes módon hatást fejtenek ki azokra a dolgokra,

⁸⁰Vö. 45. jegyz.

⁸¹Vö. Tempier, 62. (210.) tétel.

⁸²Vö. Tempier, 153. (133.) tétel.

amelyekre vonatkoznak, amint "Az alakzatok elméletéről" (De theorica figurarum) című fejezetből láthatjuk.⁸³

12. Továbbá, tévedett az áldozatokat illetően, mert azt gondolta, hogy a mágikus művészetekben végrehajtott áldozatok természetes módon elérik céljukat.

13. Továbbá, tévedett, mert az volt a véleménye, hogy a szellemi lényeknek vagy akár az Istennek följánlott áldozatok hatástalanok, ha Isten által akarunk valamit elérni, viszont természetes úton hozzásegítenek a kitűzött célhoz.

14. Továbbá, tévedett, amennyiben úgy vélte, hogy Istent és a szellemi szubsztanciákat imáinkkal és áldozatainkkal megbékíthetjük. Mindez világosan kitűnik "Az áldozatokról" című fejezetből.

15. Továbbá, tévedett, amikor azt gondolta, hogy az ég-fölötti testek és helyzetük (dispositiones eorum), melynek föltételei között valamilyen tevékenységbe kezdünk, tevékenységünket elejétől végig irányítják, mégpedig oly módon, hogy az a konstelláció, amelyben a tevékenység — bármily akaratlagos legyen is — elkezdődött, ezt a tevékenységet kezdetétől a végéig uralma alatt tartja.

16. Továbbá, tévedett, amikor azt gondolta, hogy bizonyos áldozatoknak természetes módon olyan hatóereje van, hogy ha valamilyen szándékos tevékenység nekik megfelelően kezdődik, akkor az ilyen áldozat az adott tevékenységet elejétől végig a hatalma alatt tartja.⁸⁴

17. Továbbá, tévedett, mert azt gondolta, hogy az esküvések és átkok hajlamainkat természetes módon uralmuk alatt tarthatják.

18. Továbbá, tévedett, mert azt gondolta, hogy a varázsjeleknek (characteres) olyan hatalma van hajlamainkon, hogy ha valamilyen akaratlagos tevékenység azoknak megfelelően kezdődik, akkor ezt a tevékenységet ezek a varázsjelek mindvégig irányítani fogják. Mindez kitűnik az említett Alkindus által írt Elméletből, "A tevékenységek kezdeteiről" szóló fejezetéből.

⁸³Vö. Aquinói Tamás: Summa contra gentiles III. k., 105. fej., 2805 (§Item) skk., különösen 2809. (§ Hoc etiam).

⁸⁴Vö. Tempier, 154. (162.) tétel.

XI. fejezet

AMELY RÖVIDEN ÚJRA ÖSSZEFOGLALJA AZ EMLÍTETT TÉVEDÉSEKET

Alkindus összes tévédei tehát a következők:

1. Hogy minden jövőbeli esemény teljességgel az ég-fölötti testek állásától függ.
2. Hogy saját hatása révén minden dolog elér a világegyetem minden részéhez.
3. Hogy ha megismerjük a mindenség bármely részét, akkor a mindenség egyetemes összefüggéseit ismerjük meg.
4. Hogy minden szükségszerűen történik.
5. Hogy az aktív és passzív dolgok szférájában a létezők híjával vannak az önálló cselekvésnek.
6. Hogy a szellemi szubsztancia pusztá elképzelés által valódi formákat vezethet be.
7. Hogy elegendő a szellemi szubsztancia pusztá vágya ahhoz, hogy formák keletkezzenek.
8. Hogy imáink és könyörgéseink nem készítetik Istent és a szellemi szubsztanciákat arra, hogy értünk bármit is cselekedjenek; de ha valamit elérünk általuk, az azért van, mert az imádságok és könyörgések azt természetes úton idézik elő.
9. Hogy az akarat mozgásai alá vannak vetve az ég-fölötti testek mozgásainak.
10. Hogy az Istennek tulajdonított tökéletességek semmit sem állítanak róla pozitív módon.
11. Hogy a varázsjelek természetes úton idézik elő a kívánt célt.
12. Hogy az Istennek följánlott áldozatok természetes úton is előidéznek a kívánt célt.
13. Hogy az Istennek és a szellemi szubsztanciáknak följánlott áldozatok nincsenek semmi hasznunkra.⁸⁵
14. Hogy az ég-fölötti testek akaratí tevékenységünket mindvégig irányítják.⁸⁶
15. Hogy az áldozatok, esküvések és varázsjelek, melyek jegyében akaratí tevékenységünk elkezdődik, ezeket a cselekedeteket mindvégig irányíthatják.⁸⁷

⁸⁵ A 13. tévéde egybefoglalja a 13. és 14. artikulust.

⁸⁶ Vö. 15. art.

RABBI MOYSES TÉVEDÉSEINEK GYŰJTEMÉNYE

Rabbi Moyses, aki a látszat szerint az Ószövetségben mondottakhoz tartotta magát, a Filozófustól eltérő véleményen volt a mozgás örökkévalóságának kérdésében. Azt állította ugyanis, hogy a világ kezdődött, amint ez kitűnik abból, amit A törvény magyarázatáról⁸⁸ című műve 2. könyvében, a 15. és 16. fejezetben mond. Ezért Arisztotelészt, aki abban a hitben volt, hogy bebizonyította a világ örökkévalóságát, s aki a dolgok megalkotásáról akart ítéletet mondani akkor, amikor a dolgok már létrejöttek, noha nem volt jelen a teremtés idején, olyan gyermekhez hasonlítja, aki ítéletet akar formálni arról, milyen helyzetben volt az ember az anyaméhben, annak alapján, hogy milyen helyzetben van az anyaméhben kívül, amint világosan látható ugyanebben a könyvben, a 17. fejezetben. Ebben tehát nem tévedett, de sok más dologban eltért a biztos igazságtól és a katolikus hittől.

1. Azt állította ugyanis, hogy Istenben nincs semmilyen sokféleség, sem valóságosan, sem fogalmilag, amint A törvény magyarázatáról című műve 1. könyvében, az 51. fejezetben láthatjuk. Ebből következőleg Istenben nincs háromság, minthogy a három személy három valóság (res). Ezért ő maga, ugyanazon könyvben, a 71. fejezetben, mintegy gúnyolódva beszél a keresztény bölcsekről, akik izzadságosan kutatják a háromság értelmét, mintha a háromságban való hit valami ízetlen dolog volna.

2. Továbbá, tévedett az isteni tulajdonságokat illetően, mert úgy gondolta, hogy a bölcsesség és a jóság teljességgel mást jelent, ha Istenre vagy ha ránk vonatkozik, amint A törvény magyarázatáról szóló mű 1. könyvében, az 56. fejezetben láthatjuk. Ezért saját álláspontjának védelmére másutt is fölhozza a prófétának ezt a mondását: "Kihez tesztet engem hasonlítóvá?" (Cui me fecisti similem?) /Vö. Izaiás 40,25/.

Ez azonban tarthatatlan álláspont, minthogy a mi tökéletességeink az isteni tökéletességektől származnak; és mivel a cselekvő mindig hasonlítóvá

⁸⁷ A 15. tévedés egybefoglalja a 16–18. artikulusokat.

⁸⁸ A törvény magyarázatáról (De Expositione Legis) című munka azonos Maimonides-nek A tévelygők útmutatója címen ismert, eredetileg arab nyelven írt művével, amelyet a középkorban lefordítottak héberre (More Nebukim) és latinra (ezt a latin fordítást adta ki 1520-ban Párizsban Augustinus Justinianus "Dux neutrorum sive dubiorum" címmel, egy későbbi (1629) latin fordítása pedig a "Doctor perplexorum" címet viseli).

teszi magához a szenvedőt,⁸⁹ ezért teljes kétértelműség (pura aequivocatio) nem állhat fenn közöttük.⁹⁰

3. Továbbá, tévedett a tökéletességeket illetően azért is, mert véleménye szerint ezek nem léteznek valóságosan Istenben. Ezért A törvény magyarázatáról szóló mű 1. könyvében, az 57. fejezetben azt mondja, hogy Isten létezik, de nem a lényegben; él, de nem az életben; hatalmas, de nem a hatalomban, hanem Istenről mindezeket tagadólag (per remotionem) állítjuk, amint ugyanezen könyvben és fejezetben mondja; vagy pedig oksági értelemben (per causalitatem) állíthatjuk róla, ahogyan Istent élőnek mondjuk, nem azért, mert élet van benne, hanem mivel élő dolgok oka, amint A törvény magyarázatáról írott mű 1. könyvében, a 61. fejezetben olvashatjuk.

4. Továbbá, tévedett a személyek sajátosságát illetően, mivel úgy gondolta, hogy az Igéről és az Isten Lelkéről (Spiritus) magában Istenben csak lényegi értelemben beszélünk. Ezért A törvény magyarázatáról című műve 1. könyvében, a zsoltárnak ezt a versét magyarázva: "Az Úr ígéje által erősítették meg az egek; és szája lélekezete (spiritus) által azok minden ereje" /Zsolt. 32,6/, azt mondja, hogy Istenben az Igét és a Lelket csupán az isteni akarat és lényeg értelmében vesszük, amely az egeket megalkotta, jöllehet ezeket különálló személyek értelmében (personaliter) kell fölfognunk.

5. Továbbá, tévedett az ég-fölötti testeket illetően, mert azt állította, hogy azok lelkesek, sőt azt mondta, hogy eszes élőlények (animalia rationalia), véleményének támogatására idézve a zsoltárt: "Az egek beszélnek Isten dicsőségét" /Zsolt. 18,2/, és Jób könyvének ezt a helyét: "Midőn engem mindegyütt dicsértek a hajnali csillagok" /Jób 38,7/. Mindez kiviláglik A törvény magyarázatáról című munka 2. könyvéből, az 5. fejezetből.

6. Továbbá, tévedett az ég-fölötti testek mozgását és megújulásukat illetően. Mert ámbár úgy vélekedett, hogy a mozgás kezdődött, mégis azt hitte, hogy sohasem szűnik meg. Ezért véleménye szerint a világ semmiképpen sem újul meg egyetemesen; és a próféta állítására: "Új Egek lesznek és új Föld" /vö. Izaiás 65,17/, azt mondja, hogy ezek az új egek már léteznek. Joel prófétának ezt a helyét pedig: "A Nap sötétséggé változik, és a Hold vérszínűvé, mielőtt eljő az Úr nagy és rettenetes napja" /Joel 2,31/, nem

⁸⁹ Vö. Arisztotelész: De generatione et corruptione I. könyv, 7. fejezet (324a 9–11).

⁹⁰ Vö. Aquinói Tamás Summa contra gentiles I. k., 33. és 34. fejezet.

az ítélet napjára, hanem Góg és Magóg halálára, és Szenakherib halálára magyarázta. Mindezek a dolgok A törvény magyarázatáról szóló mű 2. könyvéből, a 29. fejezetből láthatók, ahol világosan azt állítja, hogy az idő és a mozgás sohasem szűnik meg, amint az még nyilvánvalóbban kitűnik a másik fordításból.⁹¹

7. Továbbá, tévedett a prófétálást illetően, mivel úgy gondolta, hogy az ember képes önmagát kellőképpen fölkészíteni a prófétálás kegyelmére, s hogy Isten a prófétálásra csak azt az embert választja ki, aki alkalmasá teszi magát erre a föladatra. Ezért úgy tűnik, az volt a véleménye, hogy az isteni gondviselés a mi cselekedeteinktől függ. Ezek pedig kitűnnek A törvény magyarázatáról szóló mű 2. könyvéből, a 32. fejezetből.

8. Továbbá, tévedett az isteni hatalmat illetően. Azt állította, hogy némely dolgok lehetségesek Isten számára, némelyek pedig nem; a lehetetlen dolgok között említi ezt: lehetetlen, hogy a járulék szubjektum nélkül létezzen;⁹² és azokról, akiket "elkülönülőknek" (separatos)⁹³ nevez, mivel azt állították, hogy Isten az előbbire is képes, azt mondja: nem ismerik a következetes tudományos módszert (viam disciplinalium scientiarum). Ezek a dolgok A törvények magyarázatáról szóló mű 2. könyvéből, a 15. fejezetből tűnnek ki.

9. Továbbá, tévedett az isteni gondviselést illetően. Azt gondolta ugyanis, hogy Isten gondviselése az emberi fajra és az emberi egyedekre egyaránt kiterjed; más létezők esetében viszont, nézete szerint, az isteni gondviselés csak a fajra vonatkozik, az egyedre nem. Ezért, véleménye szerint, a levelek lehullása a fáról, s más, ilyen egyedi dolgokra vonatkozó események nincsenek alávetve az isteni gondviselés rendjének, hanem mindezek, megítélése szerint, járulékosan történnek, amint A törvény magyarázatáról szóló mű 3. könyvéből, a 17. fejezetből láthatjuk.⁹⁴

10. Továbbá, tévedett az emberi akaratot és természetet illetően, mert azt állította, hogy ezeket Isten ugyan megváltoztathatná, de mégsem változtatja meg, mert akkor hiábavaló volna a próféták intelme; véleménye

⁹¹Aegidius két különböző latin fordítását használta Maimonides művének. (Vö. J. Koch, Introduction, XLVII–LI. o.)

⁹²Vö. Tempier, 196. (140.) tétel.

⁹³Az "elkülönülők" (separati) kifejezés az arab mu'tazila szó fordítása. A korai iszlám teológusok, a mu'taziliták iskolájának jellemzését lásd Goldziher Ignác: "A középkori muszlim és zsidó filozófia" (1909), in: Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok, II. köt., Gondolat, Budapest 1981, 865–870. o.

⁹⁴Vö. Tempier, 93. (197.) tétel.

szerint az ember, önmaga által, Isten különleges segítsége nélkül is elkerülhet minden bűnt, s teljesítheti a próféták minden intését.

Ebből az álláspontból szemmel láthatólag az következik, hogy az isteni kegyelem teljességgel fölösleges. Ezért ez az álláspont rosszabb Pelagius⁹⁵ álláspontjánál, amely szerint élhetünk ugyan helyesen a kegyelem nélkül is, a kegyelem mégsem fölösleges; mert a kegyelem birtokában könnyebb helyesen élnünk. Az pedig, hogy Rabbi Moysesnek az volt a véleménye, amit mondtunk, kitűnik A törvény magyarázatáról írott művének 3. könyvéből, a 32. fejezet fejtegetéseiből.

11. Továbbá, tévedett az emberi cselekedeteket illetően, amikor azt állította, hogy az egyszerű paráználkodás nem bűn a természetjog szerint;⁹⁶ itt csupán egy tilalom elleni vétség forog fenn. Ez tévedés, mint-hogy a házasság a természetjog szerint való. A paráználkodás tehát a törvény korszaka előtt, mint mondja, megengedett volt. Ezért szerinte Júda nem vétkezett Támárral,⁹⁷ mert ez a törvény ideje előtt történt. Mindezt pedig A törvény magyarázatáról szóló mű 3. könyvében, a 49. fejezetben olvashatjuk.

XIII. fejezet

AMELY RÖVIDEN ÚJRA ÖSSZEFOGLALJA AZ EMLÍTETT TÉVEDÉSEKET

Az összes előbb említett tévedések tehát a következők:

1. Hogy⁹⁸ Istenben nincs semmiféle sokféleség, sem valóságosan, sem fogalmilag.
2. Hogy Istenben nincs háromság.
3. Hogy⁹⁹ a tökéletességeket Istenről és rólunk a pusztá hasonnevűség értelmében (pure aequivoco) állítjuk.

⁹⁵ Pelagius (IV.—V. század fordulóján) ír származású teológus, akinek az emberi természetre, az akarat szabadságra és kegyelemre, az eredeti bűnre és a gyermekek megkeresztelésére vonatkozó tanításait, az ún. pelagianizmust az egyház mint eretnekséget elítélte. Vö. H. Denzinger—A. Schönmetzer: Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, editio XXXVI., Herder, Barcinone — Friburgi Brisgoviae — Romae MCMLXXVI, n. 222–230 (a 418-ban tartott karthágói zsinat kánonjai), 82–84. o., különösen az 5. kánon (227), 84. o.

⁹⁶ Vö. Tempier, 205. (183.) tétel.

⁹⁷ Vö. I Mózes 38,12 ssk.

⁹⁸ Az 1. artikulus itt föloszlik az 1. és 2. tévedésre.

⁹⁹ A 3–6. tévedések megfelelnek 2–5. artikulusoknak.

4. Hogy az isteni tulajdonságok pozitív értelemben semmit sem állítanak Istenről.
5. Hogy az Igét Istenben csupán lényegi értelemben állítjuk.
6. Hogy az ég-fölötti testek lelkesek.
7. Hogy¹⁰⁰ az idő, noha kezdődött, mégsem szűnik meg soha.
8. Hogy az ég-fölötti testek mozgása örökké tart.
9. Hogy a világ sohasem fog egyetemesen megújulni.
10. Hogy¹⁰¹ az ember elégséges módon képes magát a prófétálás kegyelmére fölkészíteni.
11. Hogy Isten nem alkothat járulékot szubjektum nélkül.
12. Hogy az isteni gondviselés, az embertől eltekintve, más létezők esetében csupán a fajra terjed ki, s az egyedekre nem; s hogy bármi történik ez utóbbiakat illetően, az járulékosan és előre nem látott módon történik.
13. Hogy¹⁰² Isten sohasem változtatja meg az emberi akaratot.
14. Hogy az ember önmaga által is élhet helyesen, s teljesítheti a próféták intéseit.
15. Hogy az egyszerű paráználkodás nem volt halálos bűn a törvény korszaka előtt.¹⁰³

Ó, jószágos Jézus, a te dicsőségedre és a te neved tiszteletére, valamint a neked ellentmondók kárhoztatására, a te segítségeddel e kis munka emez első részében röviden összeállítottam azokat a helyeket, ahol Arisztotelész, Averroës, Avicenna, Algazel, Alkindus és Rabbi Moyses az általad hagyományozott hitnek, melyet az egyedül igaz és katolikus hitnek tartok, ellene mondani akartak; úgyhogy ez az említett filozófusoknak vagy minden tévedését tartalmazza általában, vagy pedig a szorgalmas vizsgálódó az összes többi tévedést visszavezetheti azokra, amelyeket itt előadtunk. Minthogy pedig ez csakis teáltalad történhetett meg, tisztelet és dicsőség néked örökkön örökké. Ámen.

(Fordította és a jegyzeteket készítette **Redl Károly**)

¹⁰⁰A 6. artikulus itt föloszlik a 7., 8. és 9. tévedésre.

¹⁰¹A 10–12. tévedések megfelelnek a 7–9. artikulusoknak.

¹⁰²A 10. artikulus itt föloszlik a 13. és 14. tévedésre.

¹⁰³Vö. 11. art.

TÁJÉKOZÓDÁS

A TÖRTÉNELEM RANGJA

Girolamo Cotroneo

/1. Egy tudomány gyámság alatt. 2. A történetírás új modellje.

3. A "faux dialogue". 4. Az "Annales"-on túl.

5. Szerény végkövetkeztetés./

1. A múlt század második felében — azaz Jerzy Topolski kijelentése szerint, miután a születő pozitivistá filozófia hatására szakítottak azzal a fölfogással, mely a történelmet az irodalom egyik területének tekintette, tehát e szakítás után, melyet körülbelül 1850-re tesznek azok, akik azzal foglalatostkodnak, hogy "behatárolják, mikor vált a történelem tudománnyá"¹ — írta Gustav Droysen, hogy míg a század első felében "a filozófia, még teljhatalmú uralkodói mivoltába vetett önhittsége csúcsán, ki-mondta, hogy csak ami filozofikus, az tudományos, és hogy a történelem csak annyiban tudomány, amennyiben filozofikussá tud válni", a század második felében azonban éppen a természettudományok lendültek előre és mondták ki, "hogy csak az lehet tudomány, ami a természettudományos módszert használva halad előre".²

Droysen céltáblái ismereteseek: az első ezek közül csupán implicit, minthogy ezt a nevet sohasem írja le — az Előadások a világtörténelem filozófiájáról első kötetében tett elméleti végkövetkeztetések Hegeléről van szó, aki a "történet szemlélet különböző fajainak" hierarchiájában a legmagasabb helyre a "világ filozófiai történetét" helyezte, melynek "szempontja" — mint írja — "nem valami különös, amelyet elvontan kiemelnek úgy, hogy eltekintenek más szempontoktól", hanem "épp maguknak az eseményeknek

¹J. Topolski: Metodologia della ricerca storica, Il Mulino, Bologna 1975, 141. o.

²J.G. Droysen: Istorica. Lezioni sulla Enciclopedia e Metodologia della Storia, Ricciardi, Milano-Napoli 1966, 19. o.

irányító lelke, a cselekedetek, egyének és események Hermésze, a népek és a világ vezetője".³

A második — ez esetben explicit — céltábla "Comte és Littré úgynevezett pozitív filozófiája" volt és emellett Thomas Buckle historiografikus munkája, aki, folytatja Droysen, "három kötetet ír, hogy — ahogyan Buckle mondja — ily módon emelje fel a történelmet a tudomány rangjára".⁴ Azok az oldalak, melyeket Droysen Buckle opus maius-áról, az 1860—61 körül német kiadásban megjelent klasszikus érvényű History of Civilization in England-ről írt — melyeknek Droysen "A tudomány rangjára emelt történelem" címet adta —, a pozitivizmus elleni polémia egyik szinte klasszikus művének számítanak. E műben Droysen többek között világosan újra fölvetette a már érintett témát, azon sokféle kísérlet egyikét, hogy a történelmi kutatás különféle más tudományok módszereinek és elveinek rendelődjék alá.

Miután megállapította, hogy nemcsak a "természettudományok", hanem "más diszciplínák" is, mint pl. a teológia vagy a filozófia, "azokban a korszakokban, amikor az ő módszereiket tekintették egyedül tudományosnak, úgy vélték, hogy a történelemnek és a természetnek az ő saját vizsgálódási területük alá kell tartozniuk", viszont nélkülük "sem a természet megismerése, sem a történelemé nem volt méltó arra, hogy ortodoxabb vagy spekulatívabb módon kutassák őket", miután ezt kijelentette, az alábbi konklúzió-ra jutott.

"Ha léteznie kell 'történettudomány'-nak, amiben mi is hiszünk, az magába foglalja, hogy van a jelenségeknek egy olyan tartománya, amelyhez nem illik sem a teológiai, sem a filozófiai, sem a matematikai, sem a fizikai szemlélet, hogy vannak problémák, melyekre nem ad választ sem a spekulatív gondolkodás — induljon ki bár teológiai értelemben az abszolútumból, vagy az abszolútumot filozófiai értelemben mint célt tartalmazza —, sem az az empirizmus, mely a világ jelenségeit mennyiségi természetükben ragadja meg, sem valamilyen más tudományág, mely az erkölcsi világ gyakorlati területéhez kapcsolódik szervesen."⁵

Természetesen itt nem Droysen kísérletének eredményét vitatjuk, hogy ti. egy olyan "históriát" alapozzon meg, mely nem volna sem a "történeti

³G.W.F. Hegel: Lezioni sulla Filosofia della Storia, La Nuova Italia, Firenze 1963, 205. o. (Magyarul: Előadások a világtörténet filozófiájáról, Budapest 1979, 147. o.) Ahogy a szövegben említettük, Droysen sohasem nevezi meg Hegelt, eltekintve egy esettől a "Sommario di Istorica"-ban (i. köt. 364. o.). lásd erről a problémáról F. Tessitore: "L'Istorica di Droysen tra Humboldt e Hegel", a Storicismo e pensiero politico c. kötetben: Ricciardi, Milano-Napoli 1974, 63—117. o.

⁴J.G. Droysen: Istorica, i. köt., 19. o.

⁵J.G. Droysen: Istorica, i. köt., 400—401. o.

tudományok enciklopédiája", sem a "történelem filozófiája vagy teológiája, sem a történeti világ fizikája és legkevésbé egyfajta történetírói ars poetica", hanem "a történeti kutatás és gondolkodás organonja";⁶ amit azonban észre kell vennünk, az annak a meggyőződésnek a továbbélése kultúránkban, hogy a történetírásnak szükségszerűen át kell vennie más tudományágtól a megfelelő módszereket és a megfelelő elméleti eszköztárat és tudatformákat, mivel maga nem rendelkezik ilyenekkel. Ez a meggyőződés fejeződik ki még napjainkban is Luciano Pellicani alábbi állításaiban:

"A történetírásnak nincs megfelelő sajátos generatív grammatikája. A mindennapi nyelv vagy a társadalomtudományok grammatikáját használja föl. Mindez /.../ a történettudományból alkalmazott tudományt csinál, mely, mint minden alkalmazott tudomány, egy külső elméleti tudástól függ, melynek fényében vizsgálja tanulmányozandó specifikus tárgyait."⁷

Eltekintve elméleti értékétől — melyre lesz még alkalmunk visszatérni —, ez a kijelentés, túl azon, hogy megállapítja: a történetírásnak van ugyan sajátos tárgya, de nincs módszere, hogy ezt tanulmányozza — félreérthetetlenül megmutatja, hogy mely tudományok helyezték úgyszólván gyámság alá a történetírást: Pellicani valójában a "társadalomtudományokat" nevezi meg, mint a "generatív grammatika" olyan hordozóit, melyekből a történetírás — mely többé már nem elméleti tudomány, nem is a "megértés" eszköze, hanem éppen "alkalmazott" tudomány — ma hasznot húz.

Hogy mindez igaz, történetileg igaz, az tény: arról a fordulatról van szó, mely bizonyára a múlt század vége és századunk eleje közt vette kezdetét, amikor is, írta 1949-ben Lucien Febvre, annak a vitának a során, mely abban az időszakban bontakozott ki a történetírás körül, "bizonyos javíthatatlan metodológusok tűntek föl a kulturális színen, akik /.../ fölfedezték, hogy a történelem végül is nem más, mint módszer", amiért is a "történelem ténylegesen nem a történészek monopóliuma volt"; a maguk részéről, meg tovább (Marc Bloch-sal) az Annales alapítója

"a szociológusok, első győzelmeik mámorában ügyet sem vetettek egy ilyen rosszul védett tudományágra. Durkheim iskolájának követői nem semmisítették meg a történelmet: uralkodóként bekebelezték. Mindaz, ami a történeti tudományok terén számukra alkalmasnak tűnt a racionális elemzésre, az hozzájuk tartozott. Ami visszamaradt, az volt a

⁶ J.G. Droysen: Istorica, I. köt., 344. o.

⁷ L. Pellicani: "La sociologica come metodologia della storiografia", in: Nuova civiltà delle macchine 1984, II, 1, 25. o. Ugyanerről lásd még "La sociologia, coscienza critica della modernità", in: Mondooperaio 1968, XXXIX, 3, 87–92. o.

történelem: legföljebb felszínes események kronologikusan összefűzött lapjai, nagyon gyakran a véletlen gyümölcse. Mondjuk: egy krónika".⁸

2. Látni fogjuk hamarosan, hogy milyen kapcsolatot teremt a szociológia és a történetírás között napjaink leghíresebb történeti iskolája — éppen az Annales iskolája — és milyen magatartást képvisel a történeti "krónikával" szemben; elméleti vonalvezetése időben Croce ama kísérletét követte, hogy a történelmet mind a természettudományok, mind a társadalomtudományok gyámsága alól kivonja, és pedig nem azért, hogy fölkutassa azt az "autonómiát", melyet annyi fáradsággal (és hiábavalóan) keresett Droysen, hanem először is azért, hogy visszavezesse a történelmet "a művészet általános fogalma" alá, majd pedig hogy elméleti méltóságot kölcsönözzön neki, a filozófiát, mint ismeretes, "a történetírás metodológiai mozzanatává" téve, "mint a történelmi ítéletek rendszerépítő kategóriáinak avagy a történelmi interpretáció vezérlő fogalmainak megvilágítását".⁹

Még részben sem tárgya ennek a munkának a polemizáló vita — mely egyébként világos és korrekt formában csak rövid időre született újra — Croce és a pozitivizmus történetírása között (a korszak más tendenciáival folytatott vitái mellett);¹⁰ sem a Gaetano Salveminivel folytatott vitája a "történelemről" és a "tudományról", mely még a második világháború utáni időszakra is átnyúlik.¹¹ Fölidéztük a crocei végkövetkeztetéseket, mindekelőtt azért, ha nem is kizárólagosan azért, mert a nápolyi filozófus szemléletében találkozunk az utolsó elméletileg megalapozott kísérlettel arra vonatkozóan (a legújabb polémiák az "új történetírással" szemben, mint például Paul Veyne-é, számunkra úgy tűnik, nem lépnek föl hasonló következtetésséggel és erővel),¹² hogy a történelmet olyan elméleti tudo-

⁸ L. Febvre: "Verso un'altra storia", a Problemi di metodo storico c. kötetben, Einaudi, Torino 1976, 171. o.

⁹ B. Croce: Teoria e storia della storiografia, Laterza, Bari 1927, 136. o.

¹⁰ F. Rizzo Celona: Il concetto filosofico della storiografia. Il dibattito sulla storia in Italia tra '800 e '900, Giannini, Napoli 1982.

¹¹ Legyen szabad hivatkoznom a "Croce e Salvemini: una polemica sulla storia" c. írásomra, in: Rivista di studi crociano 1980, XVII, 1, 45–61. o.

¹² Hogy Paul Veyne fejtegetése sokkal inkább a kortárs francia történetírással és annak a "tudomány rangjára" törekvő igényeivel szemben támasztott polémia, mintsem egy valódi kísérlet arra, hogy a történetírás "elbeszélő" formáját ismét megalapozza, belátható már abból is, amikor azt írja: "A történelem események elbeszélése. Minden más ebből származik. Minthogy kezdettől eredendően elbeszélés, semmit sem éleszt újjá, ahogy egy regény sem." (Come si scrive la storia, Laterza, Bari 1973, 10–11. o.) Arra vonatkozóan, ami sajátosan a történelem és a szociológia viszonyát illeti, szorítkozunk csak azon kijelentésének fölidezésére, mely szerint "a szociológia nem váltotta be azt a törekvését, hogy többet hozzon létre, mint amit a történelem csinál (vagy csinálnia kellene), és ezért annál érdekesebb, minél kevésbé szoci-

mánná tegye, mely nemcsak az empirikus általánosításokon és modelleken alapul, mint például mondjuk a szociológia vagy a szociologizáló történetírás, hanem "tisztá fogalmakon vagy kategóriákon, minden történelem örök teremtoin és ítélethozóin".¹³

Mindez természetesen semmit sem von le abból a tényből, hogy amikor Croce "hozzálátott, hogy megírja az Európa történetét, nem tehetett mást, mint hogy a pozitivista Gaetano Moscatóól kölcsönvette a politikai osztály pszeudo-fogalmát", ez pedig rámutat "az olyan történetírás lehetetlenségére, mely mereven ragaszkodik egy olyan ismeretelmélet elveihez, mely a társadalomtudományoktól minden kognitív értéket megtagad";¹⁴ mindez, ahogyan mondtuk, semmit sem von le abból a tényből, mert akár mondta Croce, akár nem, végül is eléggé nyilvánvaló, hogy miként a filozófus (vagy történész) nem csupán tisztá fogalmakkal dolgozik, úgy a tudós (vagy szociológus) sem pusztán pszeudo-fogalmakat használ (anélkül azonban, hogy ezáltal akár az előbbi, akár az utóbbi elveszítené sajátos tulajdonságait).

Magától értetődik, hogy nem az egyik legnevezetesebb crocei disztinkció — a tisztá fogalmak és az empirikus vagy absztrakt fogalmak közötti

ológia és minél inkább történelem, minél inkább arra korlátozódik, hogy az események tudósítása legyen"; és hogy "a szociológia olyan történelem, mely nem vesz tudomást saját magáról és amely, módszertanilag szólva, már Thukydész előtt létezett" (475. és 478. o.). Az Annales csoportjával szemben, mely úgymond "szélsőségesen kritikus álláspontot foglalt el az elbeszélő történetírással kapcsolatban, ezeket azonban inkább polemikus, mintsem sajátosan elméleti módon tette", határozott főntartások jelentkeznek H. White "La questione della narrazione nella teoria della storiografia" c. tanulmányában, lásd: La teoria della storiografia oggi, Mondadori, Milano 1983, 43 skk. o. White-tól lásd még Retorica e storia 1–2. köt., Guida, Napoli 1973. Ami a téma fölött napjainkban kialakult vita státusát illeti, W.H. Dray "Alcune riflessioni sul narrativismo e sui suoi problemi", és J. Rüsen "Narratività e modernità della storia" c. írásaira utalunk a La teoria della storiografia oggi c. i. kötetben, különösen 187–195. és 197–204. o.

¹³ B. Croce: La storia come pensiero e come azione, Laterza, Bari 1954, 54. o.

¹⁴ L. Pellicani: "La sociologia come metodologia della storiografia", i. köt., 30. o. Ennek bizonyítására, ugyanazon a helyen, Pellicani hozzátette, hogy "nem érdemes fölidézni, mennyiben érvényes az, amit a crocei történetírás létrehozott, mivel amint átlépte a krónika szintjét, már nem maradt hű saját elveihez többé. Legyen elegendő egy példa, mely jellemző a többire is: Rosario Romeo a Risorgimento e capitalismo c. művében mesterien alkalmazta azokat az empirikus általánosításokat és azokat a modelleket — eredeti tökefelhalmozás stb. —, melyeket Croce elutasított, mint "olyan pszeudo-fogalmakat, melyek híján vannak kognitív értékeknek". Hasonló érvek olvashatók még, ha elsősorban polemikus formában is, L. Infantino "La teoria istorologica di Ortega y Gasset" c. tanulmányában, lásd J. Ortega y Gasset: Storia e sociologia, Liguori, Napoli 1938, 33–34. o. A témáról egészen más szemszögből lásd A. Bruno: Croce e le scienze politico-sociali, La Nuova Italia, Firenze 1975 és N. Matteucci: "Potere e libertà nel pensiero del Croce", in: Il liberalismo in un mondo in trasformazione, Il Mulino, Bologna 1972, 25–43. o. Ezenkívül lásd még G. Busino: "I fondamenti dell'economia e della sociologia nella polemica tra Pareto e Croce", in: Sociologia e storia, Guida, Napoli 1975, 331–369. o.

megkülönböztetés — legitimitása az, amit itt meg akarunk vitatni, még ha ebből is keletkezik a szociológiának Croce általi tagadása; az elutasítás, melyet a század második évtizedében (Croce a rákövetkezőkben sem változtatta nézetét) a nápolyi filozófus azzal támasztott alá, hogy mivel "a történelem és a szociológia kapcsolata /.../ a történelem és egy bizonyos sematikus és naturalisztikus tudományág közti kapcsolat", nem lehet ez utóbbi "a történelem magyarázó elveinek tudománya". Természetesen, tette hozzá,

"a különbség a történelem és a szociológia között immár nem akarja haszontalannak ítélni a szociológiát, hanem csak be akarja határolni az őt megillető hasznos föladatát; s ha vele szemben sokszor ellenséges magatartást kellett tanúsítani, mindez azért történt, mert a szociológia /.../ nagyon gyakran változott egyfajta filozófiává, vagy a pozitivistikus és a fantasztikus közt lebegő metafizikává".¹⁵

Amint korábban mondtuk, Croce kísérelte meg utoljára a filozófia javára oldani föl a történetírás fölötti uralomért vívott örök harcot; egy angol szociológus írta, hogy míg "a közelmúltig /.../ a filozófia volt az, amiből a történész az útmutatásait merítette a releváns problémák kijelölésére, s hasonlóképpen még sok más fogalmát és általános eszméit", ma helyett azonban "ezeket egyre inkább a szociológiából veszi".¹⁶

A továbbiak során visszatérünk majd az "általánosítások"-ra vonatkozó fejtegetésre, először azonban időszerűnek tűnik, hogy választ keressünk, ezen a ponton, a "harmadik modell" bevezetésének okaira, a "filozofikus" és a pozitivistikus majd posztpozitivistikus típusú "tudományos" modell után, melyekhez a történetírásnak igazítania kellene magát, mondhatnánk "szociológiai" modell után (amely a negyedik is lehetne, hiszen — főként a modern kor kezdetein — az elméleti harc előszeretettel a történetírás és más mesterségek (artes) különösen a "poétika" és a "retorika" közötti kapcsolatra irányult).¹⁷ Természetesen egy olyan problematikáról van szó,

¹⁵ Croce: Teoria e storia della storiografia, i. köt., 320. o. A fönti "ellenséges állásfoglalásokkal" kapcsolatban emlékezzünk meg az ismert írásokról: "A proposito di una discussione sulla sociologia", in: Pagine sparse, 1–3. kötet, Laterza, Bari 1960, I, 376–378. o., és "Classificazione delle scienze e false scienze", in: Conversazioni critiche, Laterza, Bari 1950, 129–131. o.

¹⁶ Th.B. Bottomore: Sociologia, Il Mulino, Bologna 1971, 82–83. o. Rögtön ezután meglepő módon hozzáfűzi, mennyire evidensnek tekinti, "hogy a modern történetírást és a modern szociológiát, analóg módon, egyaránt befolyásolja a történetfilozófia. Ez utóbbi bevezette a történelmi periódusok fogalmát, s így a történetírásra ruházta át azon elméleti fogalmakat és témákat, melyek teljesen hiányoztak a korábbi elbeszélő, krónikás és évkönyvíró történészek műveiből. Ezenkívül a modern szociológiára ruházta át a társadalom történeti típusainak fogalmát, s ily módon a társadalmak osztályozásának elsődleges elemeit" (83. o.).

¹⁷ E témával kapcsolatban utalok I trattatisti dell'"ars historica" c. könyvemre. Giannini, Napoli 1972.

mely egy másiktól keletkezik: vagyis miért született meg és miért volt, hogy úgy mondjam, olyan sikeres — addig a pontig, míg modellként ajánlották, egyenesen a filozófia kiszorításával, egy olyan réges-régi tudatforma számára mint a történetírás — ez az új tudományág?

A korábban idézett lapokon Benedetto Croce azt írta, hogy a szociológia

"legtöbbször műveltség és tudományos hagyomány híján lévő dilettánsok munkája, pusztán frazeológusoké, akik még annak sincsenek tudatában, hogy a 'szociológia' annak a barbár neve, amit századokon át 'politikai tudomány'-nak neveztek, mely utóbbinak legföljebb csak ki kellett szélesíteni a területét, amely egyébként már meg is indult a leíró gazdaságtanon, a vallástudományon, az emberföldrajzon és más hasonlóakon keresztül".¹⁸

Ezután vonta le Croce az ismert következtetést, mely szerint ha a történetész számára "hasznosnak és elengedhetetlennek mutatkozik a politikai tudomány tanulmányozása, akkor nem látható be, miért ne lehetne ilyen a szociológia tanulmányozása is, barbár neve ellenére".¹⁹ Egyébként olyan konklúzióról van szó, mely részben megoldja azt a problémát, hogy lényegében miért is változik a politikai tudomány szociológiává, s természetesen miért nem egyszerű névcseréről van szó?

Ortega y Gasset nem ok nélkül írta, hogy "a XIX. század elejéig — amikor a szociológia terminus megjelent — épp úgy gondolkodtak, mint Arisztotelész idejében". Minden görög, beleértve Arisztotelészt is, "vak volt ama valóság iránt, melyet ma társadalomnak hívunk. Azért tévesztették szem elől, mivel helyébe az Államot helyezték"; s talán ez az oka annak, hogy "a görögség egész politikai gondolkodása politikai traktátusok formájában érkezett hozzánk".²⁰

Az Ortégáé mellé odatehetjük Heller Ágnes sokkal frissebb keltezésű okfejtését, aki megjegyzi, hogy

"a premodern társadalmakban nem volt szükséges a szociológia mint társadalomtudomány, hogy kidolgozzák a társadalom igaz elméletét: mert a filozófia tökéletesen beteljesítette ezt a feladatot. Platóntól Hegelig a társadalomfölfogás nem volt alacsonyabb rendű semmilyen szempont-

¹⁸ B. Croce: Teoria e storia della storiografia, i. köt., 320. o.

¹⁹ B. Croce: Teoria e storia della storiografia, i. köt., 320. o.

²⁰ J. Ortega y Gasset: "Programma dell'Istituto di Scienze Umane", in: Storia e sociologia, i. köt., 51. o. Érdemes fölidézni, hogy Croce, elvitatva a szociológiától a korábbi politikatudománnyal szembeni "újdonságjellegét", azt a kérdést tette fel: "Melyik mai szociológus mondhatja magát a szociológus Arisztotelész fölött állónak?" — "A proposito di una discussione sulla sociologia", i. köt., 377. o.

ból a modern társadalomfölfogásnál, melyhez a szociológiai elméletek által jutottunk. A szociológia éppen azért jött létre, mert egy funkcionális társadalomban a filozófia egyedül már nem tölthette be ugyanazt a jogkört".²¹

Nincs nagy jelentősége a ténynek, hogy míg Heller a "filozófiáról", Ortega a "politikai tudományról" beszél; s annak sincs jelentősége, hogy Croce a szociológiában pusztán egy gazdagabb tudományt látott, pedig itt a kettő között valódi minőségi ugrás van. Sokkal fontosabbnak tűnik számunkra okfejtésünk szempontjából az a következmény, mely ebből származik: ha a szociológia akkor született, mikor a hagyományos "politikai tudomány"-ról -- melynek kizárólagos vizsgálódási területe az állam volt -- kiderült, hogy elégtelen egy egyre bonyolultabbá vált valóság magyarázatára, akkor ebből az következik, hogy a szociológia kánonjai alapján újraserkesztett történetírás nemcsak dezideologizált lesz vagy inkább kevésbé ideologikus, mint a hagyományos történetírás, hanem egyenesen apolitikus, amint vélik, többek között, még ha eltérő árnyalatokkal is, Luciano Pellicani és Giuseppe Galasso.²²

Ez a végső következtetés nem "spekulatív", nem egyszerű és tiszta logikai dedukció, mely implicit megerősítésre lelne az événementielle történetírás vagy az histoire historisante elleni polémiaiban (ezeket a kifejezéseket Georges Lefebvre 1955-ben "szörnyűséges neologizmusok"-nak titulálta);²³ valójában ezt a következtetést az "Új történelem" egyik legismertebb mai teoretikusa vontta le, François Furet, aki a "hagyományos történelmi magyarázat"-tal kapcsolatban, mely a "krónika logikájának engedelmeskedik", ahol is az "előzmény magyarázza a rákövetkezendőt", leszögezte, hogy

"az ilyen típusú történelem modellje a politikatörténet, akár azért, mert föltételezi, hogy a nemzetállamok az evolúció elsődleges hordozói, akár azért, mert a tág értelemben vett politika alkotja a változás kitüntetett tárházát; ez az az elsődleges forma, amelyben a modern társadalmak élnek és változásait elgondolják".²⁴

²¹ A. Heller: "Osservazioni su sociologia e storia", in: Nuova civiltà delle macchine, i. köt., 16. o.

²² L. Pellicani: "La sociologia come metodologia della storiografia", i. köt., 27. o.; G. Galasso: "Sociologia e storiografia", in: Croce, Gramsci, e altri storici, Il Saggiatore, Milano 1978, 2. o., ahol éppen az olvasható, "hogy a legfontosabb eredmények közül, melyek a szociológiának a történelemre tett jelentékeny hatásából származnak, az egyik eredmény éppen abban áll, hogy a történész munkáját határozottan mentessé tette az ideológiáktól" (525. o.).

²³ G. Lefebvre: "La sintesi in storia", in: Riflessioni sulla storia, Editori Riuniti, Roma 1976, 47. o.

²⁴ F. Furet: "Al di là delle 'Annales'", in: Il laboratorio della storia, Il Saggiatore,

E hagyományos modellel szemben, melyet a klasszikus politikai tudomány ihlet, s mely nem is volna más, mint "a nemzetek igaz regénye", a történészek, akik az új társadalomtudományok ígézetében élnek, arra törekszenek, hogy "leírják és tanulmányozzák az objektív viselkedésformákat, függetlenül a cselekvők tervezett szándékaitól". Ilyen megfontolásból, folytatja Furet, a történészek a társadalomtudományok nyelvezetével operálnak, mely

"ellentétben áll a 'historicista' történelem nyelvezetével. Természeténél fogva azt részesíti előnyben, ami nem változik azért, hogy leegyszerűsítse, helyesebben szólva lehetővé tegye azt az okfejtést, melyet létrehoz. És nem véletlen, ha a történészek, akik ezt az iskolát követik, fölfedezték a hosszú tartamot, vagy egyenesen a 'mozdulatlan' történelmet: visszatérő fordulat nyelvezetükben, hogy léteznek történelmi tárgyú kategóriák, melyeket az időnek csak lassan sikerül kikezdenie. Az a tény, hogy ezeket a tárgyi kategóriákat kitüntetik, e történészeket azon társadalomtudományok szintjére helyezi, melyektől fogalmaikat kölcsönzik."²⁵

Úgy tűnik, Furet tökéletesen tisztában van azzal, hogy "ily módon a történészek arra kényszerülnek, hogy lemondjanak nemcsak diszciplinájuk elsődleges formájáról: a krónikáról, hanem ezzel együtt kedvelt tárgyukról: a politikáról is"; azáltal, hogy kiemeli a két modell közti különbséget — a politikai és, hogy úgy mondjam (mert Furet valójában nem használja ezt a melléknevet), szociologikus modell közti különbséget —, kimondja az utóbbi magasabbrendűségét, hiszen írja, míg "a történelmi krónika műfaja mindenekelőtt a politikai tények területére vonatkozik", úgyhogy benne a történelem "a legjobb módon mutatja be alkotó és az emberi választásokon keresztül építkező képességét", lévén a politika "par excellence a kocká-

Milano 1985, 30. o. Leírták már, hogy ha ez "kudarcot" jelent az "új történelem" számára — ezzel a kifejezéssel azt a francia történeíró irányzatot jelölik, mely mondjuk hivatalos kezdetét az Annales iskolájával vette, még ha ma már nem is azonosítják vele (vö. La nuova storia, szerk. J. Le Goff, Mondadori, Milano 1980, különösen 9–46. o.) — akkor épp úgy kudarcot jelent a "többi főnálló történetírói irányzat" számára is, hiszen "ha a politikát olyan képességként gondoljuk el, amely benne áll a kapcsolódásokban és az időben (különösképpen pedig előrejelző funkciót fejt ki a jövőt illetően), akkor ez a politika napjainkban nélkülöz mindenfajta valódi kulturális kidolgozást", annál fogva, hogy a kortárs történetírás, "úgy tűnik, elvesztette képességét arra, hogy problémákat új formában dolgozzon föl, és megingott bizalma a politikában, mint egy tudatosan elgondolt új történelem mozgatórugójában. Ha a jelenkort úgy élik meg, mint valami kaotikus, megragadhatatlan, túlléphetetlen jelenséget, ha a politika elveszti értelmét és relevanciáját, akkor igazán nehéznek tűnik, hogy a történetírás adekvát kérdéseket tegyen föl a múltnak". B. Tobia: "'Nouvelle histoire'. Riflessioni storiografica e politica", in: La Rivista trimestrale 1985, 3, 127. o. A maga részéről Ch. Meier megjegyzi, hogy "nem szabad a politikátörténetet diszkreditálni, kimutatva azt, hogy eddigi formái nem kielégítőek, hanem meg kell mutatni, hogyan kell azt megírni", "Per un superamento dell' 'Histoire nouvelle'", in: La teoria della storiografia oggi, i. köt., 244. o.

²⁵ F. Furet: "Al di là delle 'Annales'", i. köt., 31. o. és 32. o.

zatos kísérletek területe, azaz a szabadságé", ezzel ellentétben a társadalomtudományok alapján új modellre épített történetírásnak az lenne a feladata, "hogy a fő figyelmet arra irányítsa, ami e választások mögött van, arra, ami ezeket meghatározza és végül is szükségszerűvé teszi a szabadság látszata mögött".²⁶

Ha mélyebbre ásunk — és nem is kellene sokat ásunk —, az itt fölvetett probléma azonnal filozófiai, ha nem egyenesen metafizikai problémává változna, mivel az emberi szabadság területére és határaitra vonatkozik (melyek gyakorlatilag, mint láttuk, a minimumra vannak szorítva, vagy majdhogynem meg vannak semmisítve). Azonban nem ez a szándékunk: szeretnénk inkább földélni egy híres cikket, mely 1957-ben jelent meg az Annalesben — éspedig Fernand Braudel rövid bevezetésével, aki kiemelte azt a különbséget, mely a történelem és a szociológia kapcsolatának helyes fölfogása és a kérdéses cikkben kinyilvánított fölfogás között létezik —, melyben az említett cikk szerzője, aki történetesen George Gurvitch volt, kifejtette, hogy míg a történelem a "kontinuitást" írja le, a szociológia a "diszkontinuitás"-t emeli rangra. Ebből Gurvitch merőben ellentétes következtetést vont le François Furet fönt említett következtetésével szemben: azt írta, hogy a tradíció, a történelmi emlékezet "csak azon sajátos diszkontinuitás beavatkozása folytán válik érthetővé — a társadalmi jelenségek összetett valóságában —, mely az emberi szabadság cselekvő és tényleges beavatkozásának öntudatát hozza magával"; más szavakkal — folytatja — "a történelmi valóság folytonossága hozzá van kötve diszkontinuitásának lehetőségéhez, melyet a szabad beavatkozás képességének tudata megkíván".²⁷

Ebből következik, hogy "a szociológia, mint tudomány, mely hangsúlyozza a diszkontinuitást, az emberi szabadság megnyilvánulásait ragadja meg, mely a választás, az ötlet, a döntés, a teremtés lehetőségében áll", azaz

²⁶F. Furet: "Al di là delle 'Annales'" i. köt., 32, 31, 32. o. — L. Pellicani szerint "az aggodalom, hogy a történelem szociológiai tárgyalása fölismerhetetlenné teszi az emberi szabadságot, mindent egybevetve túlzás. A társadalmi cselekvésnek egyfajta probabilitikus, kondicionális magyarázata nem vonja maga után az egyéni felelősség fogalmának kiküszöbölését. Hacsak nem akarjuk fönn tartani — sartré-i értelemben — a szabadság abszolutikus koncepcióját, mely szerint semmi sem határozhatja meg az ember választásait. Ha azonban abból indulunk ki, hogy az emberi szabadság mindig valami 'konkrét szabadság', mely beágyazódik és alárendelődik bizonyos természeti és szocio-kulturális föltételeknek, akkor a szociológus erőfeszítése, hogy leírja azt a meghatározó erőt, mellyel ezek a föltételek rendelkeznek, több mint jogos. "La sociologia come metodologia della storiografia", i. köt., 25–26. o.

²⁷G. Gurvitch: "Continuité e discontinuité en histoire et en sociologie", Annales E.S.C. 1957, XII, 79. o.

a létező struktúrák fölforgatásában.²⁸ Gurvitch szerint azonban többről van szó: a szociológiai idővel szemben, mely nem törekszik arra, hogy a folytonosságot rekonstruálja,

"a történelmi idő mindenekelőtt teljes és rekonstruált. Amennyiben ilyen, nem lehet más, csak olyan idő, melyben a folytonosság uralkodik a diszkontinuitás fölött. Talán nincs-e mindig ott a kísértés, hogy azt mondjuk, ha véget ért a játszma: 'A dolgok nem történhettek másként, csak így?' Minthogy adva van a történelmi idő kétértelműsége, mely arra törekszik, hogy 'megjövendölje' a múltat, s hogy ezt a jövővondölést a jövőbe vetítse, a történelmi determinizmus sokkal inkább hajlik²⁹ szinte fatalisztikus misztifikációkra, mint a szociológiai".

Hamarosan látni fogjuk Fernand Braudel érveit a történelmi és a szociológiai időről; mindenesetre François Furet előző eszmefuttatásából, épp úgy mint George Gurvitchéből — melynek érdemeibe bocsátkozni, úgy véljük, nem szükséges — kiviláglik, hogy "filozófiai" meggondolások akár akarjuk, akár nem, akár tudunk róla, akár nem — bármiféle, a történelemről (vagy a történetírásról) folytatott elméleti vitába belejátszanak, implicit módon újrafogalmazva a filozófia szerepét, mint ami megvilágítja azokat az alapvető kategóriákat, melyek alapján a történelmi folyamat, még mielőtt értelmezésre kerülne, egyáltalán kiolvasható. Ezek a kategóriák többé már nem Croce "négy szavából" állnak — vagy nemcsak azokból —, hanem transzcendentális időfogalmakból, mint épp az imént fejtegetett időfogalom. A transzcendentális fogalmak persze a filozófia speciális területéhez tartoznak, még akkor is — hogy az idő fogalmánál maradjunk —, ha például ezekről éppenséggel hivatásos fizikusok találnak beszélni.

3. Amit mondtunk, nem jelent mást, minthogy bizonyos megszorításokat teszünk Luciano Pellicani kijelentésével kapcsolatban, mely mintegy polemikus ellentétben áll Croce fölfogásával. Pellicani szerint nem a filozófiát, hanem a szociológiát kellene a "történetírás módszertanának" tekinteni;³⁰ nos, ha ezt nem fogadjuk el, ez még nem jelenti annak tagadását,

²⁸G. Gurvitch: "Continuité et discontinuité en histoire et en sociologie", i. köt., 74. és 79. o.

²⁹G. Gurvitch: "Continuité et discontinuité en histoire et en sociologie", i. köt., 81. o.

³⁰Természetesen L. Pellicani már több ízben említett írására utalunk: "La sociologia come metodologia della storiografia", amely — szemben a már jelzett crocei meggyőződéssel, mely szerint ahhoz, hogy megértsük és megítéljük a történelmet, tiszta fogalmakra van szükségünk — mindenekelőtt amellett érvel, hogy "vajmi keveset mondhatunk a valóságról egy olyan nyelvezeten, melyet megfosztottunk az empirikus általánosításoktól", s hogy ez utóbbiakat (kizárólag?) a szociológia szolgáltatja; ebből következik, továbbra is Pellicani szerint, hogy "a történelmi magyarázat problémája lényegében egybeesik a szociológia ismeretelméleti alapjainak problémájával" (23. és 26. o.).

hogy a szociológia meghatározott különféle általánosításokat hozott létre — lényegtelen, hogy "empirikus" vagy "transzcendentális" általánosításokat —, melyekből a történelem legzavarbaejtőbb vagy legmegfelelőbb magyarázatai keletkezhetnek. Nincs kétség afelől, hogy

"a történetírás területén az első jelentős szociológiai hatásokat olyan teóriák sikereiben kell fölismerni, mint Pareto élites-elmélete vagy olyan, mások által fölállított gondolatébresztő problémafölvetésben, mint Webernek a társadalmi tipológiákról és a társadalmi viselkedésről szóló elméletei".³¹

Bárhogy legyen is, bizonyos, hogy a Benedetto Croce által mind az elmélet, mind a történetírási gyakorlat szintjén kifejtett óriási munka el-
lenére, századunk történetírása a maga problémáit egyre jobban a szociológiai kutatás problémáiba szötte bele, "eltekintve a szerzők ama szándékától, hogy interdiszciplináris tevékenységet" fejtsenek ki vagy sem.³² Ennek tudatosítása és szigorú elméleti megalapozása nemrégén láttak napvilágot, együtt annak föltűnésével, amit a "harmadik paradigmá"-nak neveztek, vagyis amit a kiemelkedően híres francia történeti iskola, az Annales je-
lölt ki a történetírás számára.

Traian Stoianovich — aki véleményünk szerint ennek az iskolának egyik legfigyelemre méltóbb történésze volt — úgy vélte, hogy az európai történetírás fejlődésében három alapvető "paradigmát" lehet megkülönböztetni. Az első talán a "példaadó történelem", a történelem mint a cselekvés vezérfonala, melyet a közéleti hasznosság javáért írnak; a második a "fejlődés paradigmája", melyen belül különböző variánsokat lehet elkülöníteni (a dialektikus ritmust például); végül a harmadik a "strukturál-funkcionalista" irány, amelyet "nagymértékben francia történészek és az Annales-iskola francia történelmi módszerének követői tökéletesítettek", s amely ily módon — zárja le Stoianovich a gondolatot — "a maga teljességében megváltoztatta a történelem tudományágát", mindenekeelőtt mondjuk úgy a "braudeli" korszakban munkájának nagy részét (Stoianovich a La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II szerzőjének szentelte), melynek folyamán, jelenti ki, a paradigma "teljesen kiérlelődött".³³

³¹G. Galasso: "Sociologia e storiografia", i. köt. 525. o.

³²L. Gallino: "Storiografia e sociologia" ("ad vocem"), in: Dizionario di sociologia, Utet, Torino 1981, 608. o. — Lásd még G. Busino: Sociologia e storia, i. köt., különösen 39–88. o.; J. Baechler: "Storia, sociologia, scienza, filosofia...", in: Nuova civiltà delle macchine, i. köt., 5–14. o.

³³T. Stoianovich: La scuola storica francese. Il paradigma delle "Annales", Isedi, Mila-

Ami leginkább jellemzi az Annales iskoláját, Bloch és Febvre Annales-ét sokkal inkább, mint Braudelét — aki vitatja Stoianovich periodizációját³⁴ — az, mint ismeretes, egy olyan történetíró modell kutatása, mely különbözik a hagyományos "récit événementielle"-től (e terminus, melynek születését Paul Lacombe-nak tulajdonítják, sokkal később lépett használatba³⁵), egy olyan modellt — emlékszik maga Braudel —, mely a történeti kutatás és "más humán tudományok" kapcsolatára vagy találkozására épül.³⁶

Henri-Irénée Marrou kiemelte ugyan, hogy "milyen fontos az a szerep, melyet a Lucien Febvre — Marc Bloch-féle iskola Franciaországban az événementielle politikátörténet és az histoire historisante régi bálványaival folytatott győzedelmes harcban betöltött"; mindazonáltal hozzáfűzte, hogy valójában "egy általános reakcióról van szó, melyet nem lehet csupán egy

no, 23–25. o. Érdemes kiemelni — minthogy minden eszmefuttatás a mai történetírásról mindig a francia iskolákra történő utalásokkal végződik — Stoianovichnak azt a kijelentését, mely szerint a harmadik paradigma kidolgozása és tökéletesítése nem lehetett német vállalkozás, azon egyszerű tény miatt, hogy "a német történészek már tökélyre vitték a második paradigmát, vagyis a fejlődés-paradigmát, legalábbis annak partikularisztikus formájában. Szükség volt egy másik kultúra belépésére mint átalakító erőre" (36. o.). Hogy miért a francia volt ez a kultúra és nem például az angol vagy az olasz, erre Stoianovich nem válaszol; csak annak megjegyzésére szorítkozik, hogy "néhány történész /.../ akár Nyugat-Európában, akár Amerikában a huszadik század első évtizedében kezdte tudományágát alávetni egy aggályoskodó újrajavizsgálódásnak", és hogy Franciaországban "ez az önvizsgálati igény különösen intenzív volt" (36. o.). Az Annales iskolájával kapcsolatban, mely körül már bőséges irodalom keletkezett, csak a következő írásokra utalunk: M. Cedronio: "Profilo delle 'Annales' attraverso le pagine delle 'Annales'", in: Storiografia francese di ieri e di oggi, Guida, Napoli 1977, 3–72. o.; M. Cantù: "Lo storico nella storia", in: Nord e Sud 1971, XVII, 167–213. o. Lásd még a híres folyóirat szövegeinek antológiáját: Problemi di metodo storico, Laterza, Bari 1973.

³⁴ Stoianovich szerint az iskola legértékesebb korszakai az 1946/1949 és 1968/1972-es évek közé eső időre estek (La scuola storica francese, i. köt., 35. o.), F. Braudel azonban úgy véli, hogy a "modell" kialakításának "döntő szakasza" 1929 és 1940 közé esett, még ha Febvre és Bloch egyáltalán nem is voltak "tisztában azzal /.../, hogy egy új paradigmát teremtetek", és "nem is voltak áthatva efféle vágytól"; amint mondja, valójában — persze nem nehéz fölismerni, hogy mindenekelőtt egyfajta szerénységről van szó — "az Annales második generációja semmi lényegest nem tett hozzá ahhoz a fogalom-komplexumhoz, melyet az első hozott forgalomba" — ez ugyanis arra szorítkozott, hogy annak programját megvalósítsa —, amennyiben "senki az új jövevények közül" (Morazétól Friedmannig, beleértve saját magát is) nem járult hozzá "igazán új elgondolásokkal a teoretikus örökség már kialakított arzenáljához". Előszó Stoianovich művéhez: La scuola storica francese, i. köt., 10., 11. és 13. o.

³⁵ Ezzel a terminussal kapcsolatban A. Tenenti megjegyzi, hogy egy olyan kifejezésről van szó, mely "a jelentésében könnyen megragadható, de nehézkes visszaadni egy olyan terminussal, mely ne volna valamiféle neologizmus" ("Introduzione" a F. Braudel, Scritti sulla storia, Mondadori, Milano 1973, 11. o.). A maga részéről B. Tobia kiemeli, hogy a terminus "közvetlenül lefordíthatatlan", ill. azon az áron fordítható csak le, hogy "elszegényítjük tudatos képszerű telítettségét" ("Nouvelle histoire". Riflessione storiografica e politica, i. köt., 91. o.). Amint később láthatjuk, a kifejezést néhány mai olasz fordítás az "evenementiale"-val adja vissza.

³⁶ F. Braudel: "Storia e sociologia", in: Scritti sulla storia, i. köt., 108. o.

iskola osztályrészének tekinteni";³⁷ ennek ellenére ez mit sem változtat azon, hogy éppen az "Annales paradigmájának" volt — ahogyan még Braudel írta 10 évvel ezelőtt — "az a sorsa /.../, hogy nemcsak Franciaországban, de világméreteken is hasznosítsák".³⁸

Céljaink szempontjából, hogy egy híres hegeli címet parafrazeáljunk, az Annales szelleme és sorsa — amely irányzat, hogy François Furet-re utaljunk, aki, mint látni fogjuk, megkísérel túlhaladni rajta, bizonyára épp abban a pillanatban kezdett hanyatlani (mondhatnánk, a legjobb "dialektikus" hagyomány szellemében), amikor elérte végső konszenzusát³⁹ —, céljaink szempontjából tehát korunk leghíresebb történeti iskolájának sorsa nem látszik különösebben fontosnak. Fontos ezzel szemben elméleti mondanivalójuk azzal kapcsolatban, mely arra a "homályos határ"-ra vonatkozik — amint Braudel írta 1957-ben —, mely ott húzódik "a két, örök torzalkodásban élő barát: a szociológus és a történész munkái, gondolatai és törekvései között".⁴⁰

Valójában Braudel számára ez a határ egyáltalán nem létezett: bizonyára nem véletlenül nevezte a szociológus és a történész közti vitát "hamis dialógus"-nak;⁴¹ Gurvitch tézisével pedig, mely szerint a szociológia és a

³⁷ H.-I. Marrou: La conoscenza storica, Il Mulino, Bologna 1962, 59. o. Hozzáfűzte ugyanis, hogy "már lord Acton, tanítványaihoz fordulva, fölhevítette a figyelmet arra, hogy problémákat és ne korszakokat vizsgáljanak, míg az egész XIX. század azt az előretörést segíti, melyet a kultúrák története — Kulturgeschichte — tett meg, szemben ősi vetélytársával, a 'csaták történelmével'" (59–60. o.).

³⁸ F. Braudel: "Prefazione" a T. Stojanovich: La scuola storica francese, i. köt., 16. o.

³⁹ "Külföldön — írja François Furet — gyakran fölteszik nekem a kérdést: mi is alkotja az Annales iskoláját; ez olyan kérdés, mely mindig zavarba ejt, minthogy csak egy kulturális örökséggel való egyszerű gazdálkodás kissé rituális külsőségét idézi föl; mostanság ezzel kapcsolatban az az őszinte meggyőződése, hogy egy ilyen kérdésnek nem sok értelme van. Lucien Febvre és Marc Bloch, majd őket követve Fernand Braudel adtak volna és adtak is néhány briliáns választ. De hát éppen ez az: ők megadták a válaszokat. Minden megnyert csatájuk a diszciplína szűkeblősége és önleégültsége ellen, melyek végül is egy új tant alapoztak meg, lassanként megszüntették az ilyesféle kérdések korábbi létjogosultságát." Al di là delle Annales, i. köt., 23–24. o.

⁴⁰ Egy rövid utalásról van szó G. Gurvitch írásához, "Continuité et discontinuité en histoire et en sociologie", i. köt., 73. o.

⁴¹ F. Braudel: "Storia e sociologia", 104. o. Braudel hozzáfűzi itt még, hogy Febvre és Bloch munkája nyomán, akik "szüntelen párbeszédet folytattak" geográfusokkal, szociológusokkal, pszichológusokkal, közgazdászokkal, "a történelem birtokba vette, jól vagy rosszul, de elszántan az összes humán tudományt; legjelentősebb képviselőin keresztül arra áhítozott, hogy egy képtelen, globális embertudománnyá legyen. Ily módon egy ifjonti világhódításra adta magát, bár hasonló címen és módon szinte valamennyi korabeli humán tudományhoz, afféle kis nemzetekhez, melyek mindegyike, saját szakállára, arról álmodozott, hogy mindent fölhal, földül és uralma alá hajt" (108–109. o.). Furet írja "a történelem hegemónikus igényével" kapcsolatban, hogy "a társadalomtudomány marad továbbra is minden társadalomtudomány horizontja, anélkül azonban, hogy a senki földjének igazságává válna. Ha a történelem a szociológus

történetírás közti különbség "elsősorban nem is annyira vizsgálódási területükben található — azaz a mozgásban lévő jelenségek totalitásában —, hanem módszereikben", minthogy a szociológia módszere typologique, a történetírásé ezzel szemben individualisante,⁴² e tézissel Braudel azt állította szembe, hogy e két tudományág a "szellem egy és ugyanazon merész vállalkozását" képviseli, "nem színe és visszája ez egy anyagnak, hanem maga az anyag szövése teljes pompájában". A konklúzió pedig így hangzott:

"Ez az állítás minden bizonnyal vitatható marad, s nem lehet a végsőig fönttartani. Számomra azonban a különféle humán tudományok egyesítésének vágyát fejezi ki, még ha ez az egyesítés autoritativ jellegű is, mely nem is annyira valamiféle közös piacnak veti alá őket, mint inkább egy közös problematikának, s megszabadítaná őket hamis problémák és haszontalan fogalmak tömegétől, előkészítve, az elkerülhetetlen egyszerűsítések és szabályozások után, egy jövődöbél új elkülönülést, mely bizonyára termékenynek és teremtőnek bizonyul."⁴³

Amint látható, Braudelnak — nagy történész, ám kevésbé spekulatív elme — nem sikerül teljes mélységben kidolgoznia elméleti tervezetét. Mindezenre, hogy miféle utakon, miféle megfontolások és érvek alapján jutott az Annales nagy tekintélyű főszerkesztője az imént bemutatott végkövetkeztetésekre, mindez nagyon is jól ismert: első helyen az az interdiszciplinaritásra törekvő metodológia állt, mint amit például Lucien Febvre javasolt az École Normal Supérieure diákjaihoz intézett ama fölszólalásában, mely Élni a történelmet címmel vált ismertté:

"Hogy történelmet csináljatok, elszántan fordítsatok hátat a múltnak és midenekelőtt éljete. Oldódjatok föl az életben, kételkedés nélkül egész gazdagságában. Történészek, legyetek geográfusok! Legyetek jogászok is! És szociológusok! Pszichológusok! Ne zárjátok be szemeiteket a nagy áramlat előtt, mely szédítő sebességgel formálja át előtte az anyagi univerzum tudományait!"⁴⁴

gia után az antropológiával együtt ezt a vezető szerepet követeli is magának, nem kell hinni neki: ez az igény épp úgy következménye annak a generalista betegségnek, mely Franciaországban megfertőz minden társadalmi vizsgálódást, mint annak a vetélkedésnek, mely az egyetemi diszciplínák közt folyik a legfelsőbb hatalomért. Megfosztva attól, hogy a nemzeti sors mentora legyen és profétája az emberi fejlődésnek, a történelem elfoglalta helyét a társadalomtudományok iskolájában, azért, hogy minél jobban szolgálatába állíthassa a durkheimi szociológia törekvését." "Al di là delle 'Annales'", i. köt., 26. és 27. o.

⁴²G. Gurvitch: "Continuité et discontinuité en histoire et en sociologie", i. köt., 74. o.

⁴³F. Braudel: "Storia e sociologia", i. köt., 110. o.

⁴⁴L. Febvre: "Vivere la storia", in: Problemi di metodo storico, i. köt., 152. o. — 1949-ben ezt írta: "A történelem, mint minden tudomány, gyorsan fejlődik ma. Egy-két elhibázott lépés után, gyakori kételyek között néhányan megpróbálunk egyre inkább a kollektív munka felé orientálódni. Eljön majd a nap, mikor a 'történettudományi laboratóriumról' mint

Az interdiszciplinalitásra irányuló törekvésnek — mely egyébként meg-
lehetősen sematikus (továbbá dogmatikus) formákban nyilvánult meg, elte-
kintve attól a ráadásul még naiv formától is, mely itt Febvre-nél megmu-
tatkozik —, mely törekvéssel szemben egy olasz tudós, akitől egyébként nem
idegen a francia "metodológia", annak az aggodalomnak adott hangot, hogy
ez a törekvés "valamiféle empirikus eklekticizmust hozhat létre, egy totá-
lis világkép pusztá pótszerét, mely épp abban a korban jelenik meg, mikor
az ideológiák, melyeket egy koherens világmagyarázatra építettek, válság-
ban és széthullóban vannak";⁴⁵ e törekvésnek vált teoretikusává Braudel,
aki többek közt ezt írta:

"A történész az összes humán tudományra kívánta fordítani figyel-
mét: íme ez az, mely mesterségünknek különös határokat és különös ér-
dekességet kölcsönöz. Így persze tovább nem képzelhetjük oda a törté-
nész és a társadalomtudományok művelője közé a tegnapi határokat és
különbségeket: a humán tudományok, beleértve a történelmet is, kev-
rednek egymással, ugyanazt a nyelvezetet beszélik vagy beszélhetik."⁴⁶

Emellett az egész "új" történetírásban közös törekvés mellett volt
azonban egy elv — félúton a módszertan és a szoros értelemben vett elmé-
let között —, melyet szintén Braudel dolgozott ki, s amely őt igazán hí-
ressé tette: a "hosszú tartam" elve, melynek alapján, mint írta, "a dolgot
még az sem jellemezné kellőképpen, ha azt mondanánk, hogy a történelem és
a szociológia találkoznak, kölcsönösen segítik egymást: mert hiszen egye-
nesen kölcsönösen egymásba fonódnak".⁴⁷ Rövidesen látni fogjuk az okokat,
melyek miatt Braudel úgy véli, hogy "a szociológusok ideje nem lehet a mi
időnk", s hogy éppen ebben a problémában, az idő (filozófiai) problémájá-
ban található "a történészek és szociológusok közti vita igazi lényege";⁴⁸

valóságról fognak beszélni, s anélkül hogy ironikus mosolyt fakasztanának. /.../ Egy-két ge-
neráció még, s a szikár székhöz szögezett öregúr, ki személyes használatra és fogyasztásra
szigorúan elrendezett kartotékjai mögött üldögél /.../ pontot tesz majd kissé már groteszk
munkastílusára. És átengedi helyét egy team mozgékony, rátermett vezetőjének, aki jól mega-
lapozott kultúrán nevelkedett, s föl van készítve arra, hogy a történelemben fölkutassa azon
nagy problémák megoldásának kulcsát, melyeket a mindennapi élet állít a társadalom és a civi-
lizáció elé. E csoport képes lesz majd vázolni a vizsgálódás irányelveit, s pontosan megfo-
galmazni a problémákat és pontosan megjelölni az információs forrásokat, s ezek után képes
lesz még meghatározni a költségeket, irányítani a műszerek működését, rögzíteni a team tagja-
inak számát, s bevetni őket az ismeretlen kikutatására." "Verso un'altra storia", i. köt.,
175—176. o.

⁴⁵ C. Vivanti: "Prefazione", A. Dupront: L'acculturazione. Per un nuovo rapporto tra ri-
cerca storica e scienze umane, Einaudi, Torino 1966, 26. o.

⁴⁶ F. Braudel: "La 'lunga durata'", in Scritti sulla storia, i. köt., 69. o. — Lásd még
"I tempi della storia" (Interjú Fernand Braudellal), in: Mondoperaio XXXVIII, 1985, 12,
102—105. o.

⁴⁷ F. Braudel. "Storia e sociologia", i. köt., 117. o.

először azonban szükségesnek látszik, hogy a lehető legrövidebb formában fölelevenítsük a "hosszú tartam" híres braudeli fogalmát, mely kulcsfogalom — paradox módon — a szociológia és a történetírás összekapcsolásához épp úgy, mint a szétválasztásukhoz.

Traian Stoianovich, aki, mint volt alkalmunk elmondani, oldalakat szentelt az Annales iskolájának, így írta le Braudel fölfogását a "tartam" módozatairól:

"Létezik tartam mint a struktúrák és tradíciók majdnem mozdulatlan szintje, mely a kozmosz, a geográfia, a kollektív pszichológia és a szociológia nagy volumenű történésében ölt testet; a különböző hosszúságú kapcsolódások vagy periodikus ciklusok közepes tartamú szintje, még ha néha hosszabbak is néhány generációnál; és az események rövid tartamú szintje, melyben szinte minden történés robbanás, kitörés, villanás, újdonság, hírverés, még ha ritkán túl is élük a pillanatot, melyben létrejönnek."⁴⁹

Mint ismeretes, Braudel azt mondta, hogy a történelmi "hosszú idők" problémáját azzal a történetírással szembeállítva fogalmazta meg, melyet "az idő rövid ritmusai, az egyén, az événement érdekelt", s amely, tette hozzá, "jó ideje hozzászoktatott bennünket a maga kapkodó, dramatikus, rövidlélegzetű krónikájához". Ezért az événement, a "hangoskodó újdonság", mely "csalóka kódéval elhomályosítja a kortársak tudatát", nemcsak hogy nem képviselhetné "a történelem teljes terjedelmét", de főképpen nem teszi lehetővé a "tudományos megfontolás" számára, hogy kielégítő módon működjék: minthogy a "rövid idő a tartamok legszeszélyesebb, legcsalókább formája", a "társadalomtudomány nem ok nélkül" mutat "szörnyülködést az esemény iránt".⁵⁰ Ennél sokkal hasznosabbnak mutatkozik a struktúra fogalma vagy terminusa, melynek, mondja Braudel, legyűn akár jó vagy rossz,

"domináns szerepe van a hosszú tartam problémáiban. A struktúrán a társadalmi valóság vizsgálói a társadalmi valóság és a tömegek közti meglehetősen szilárd kapcsolatok szerveződését, koherenciáját értik. Nekünk, történészeknek, a struktúra kétségkívül kapcsolódás, architektúra, de méginkább olyan valóság, melyet az idő csak nehezen nyúl el és igen sokáig magán hordoz. Az ilyesféle struktúrák, minthogy hosszú életűek, válnak generációk végtelen során keresztül szilárd elemekké: fékezik a történelmet, belekontárkodnak menetébe, ezért azt meg is határozzák. Más struktúrák könnyebben széthullanak; de ugyanakkor mind-

⁴⁸F. Braudel: "Storia e sociologia", i. köt., 121. és 123. o.

⁴⁹T. Stoianovich: La scuola storica francese, i. köt., 97. o. — A témával kapcsolatban lásd mindenekelőtt M. Vovelle: "Storia e lunga durata", in: La nuova storia, i. köt., 47–80. o.

⁵⁰F. Braudel: "La 'lunga durata'", i. köt., 59–61. o.

egyik akadályokat és támasztékokat jelent. Mint akadályok, úgy kerülnek elének, mint bizonyos határértékek matematikai értelemben, melyektől az ember és tapasztalatai semmiképpen sem szabadulhatnak. Gondoljunk csak annak a nehézségére, hogy széttörjünk bizonyos földrajzi alakzatokat, bizonyos biológiai valóságokat, a termelés bizonyos korlátait, vagy ezt vagy azt a lelki kényszert — még az értelmi alakzatok is hosszútartamú börtönökre vannak ítélve."⁵¹

4. Az, hogy egy hasonló fogalom — mely által, mondja Braudel, "lehetőséges elgondolni a történelem totalitását", hiszen csakis "ebből a mélységből kiindulva, ebből a félig-mozdulatlanságból", mely körül "minden gravitál", gyűlhet össze "minden szint, a történelmi idő megszámlálhatatlan szintje és megnyilatkozása",⁵² tehát az, hogy egy hasonló fogalom — mely mögött könnyen fölismerhető a bergsoni hagyomány, a durée réelle fogalma — közelebb hozza a történetírást a szociológiához (egészen az azonosítás pontjáig), meglehetősen könnyedén belátható. Nem minden ok nélkül írta Luciano Gallino, hogy a szociológia

"nem korlátozódik kizárólagosan annak tanulmányozására, ami történetileg változatlan vagy ahisztorikus — mint amilyenek a társadalmi élet biológiai alapjai —, hanem felöleli mindazokat a jelenségeket, melyek bár a történelemben alakultak ki és fejlődtek — mint amilyen a család, a munka, a politika, az uralom —, mégis határtalanul lassúbb időegységekben fejlődnek és változnak, mint a történetírás által vizsgált jelenségek, beleértve az úgynevezett hosszú tartamú történelmet is."⁵³

⁵¹ F. Braudel: "La lunga durata", i. köt., 65. o. — A tárggyal kapcsolatban lásd K. Pomian: "Storia delle strutture", in: La nuova storia, i. köt., 83–110. o. (Braudelről különösen: 95–100. o.), G. Galasso: "Miti e realtà del lavoro dello storico oggi", in: Incontro con gli storici, Laterza, Bari 1986, 108–109. o. — Még ha nem is tartozik kimondottan problémánk hatáskörébe, akkor sem engedhetjük meg, hogy ne emlékeztessünk arra, hogy a "történelem" és a "struktúra" közti kapcsolatot már vizsgálták, éspedig az elsők közt Claude Lévi-Strauss, aki ezt írta: "Az etnológia nem maradhat közömbös azokkal a történelmi eljárásokkal és az olyan kifejezésekkel szemben, melyek mélyebbre hatolnak a társadalmi jelenségekben. De, még ha a történész szenvedélyes odafordulását kölcsönzi is nekik, arra fog törekedni bizonyos visszafogottsággal, hogy kirekesszen mindent, amit azok a véletlennek vagy a reflexiónak köszönhetnek. Célja az — túl azon a tudati és változékony elképzelésen, melyet az emberek a jövőjükéről alkotnak —, hogy a nem-tudati lehetőségek olyan leírását tárja föl, melyek száma nem végtelen, s melyek repertoárja és kompatibilis és inkompatibilis kapcsolataik, melyeket mindegyik fönntart a másikkal, egy logikai építményt alkotnak olyan történelmi fejlődések számára, melyek ugyan nem láthatóak előre, ám mégsem önkényesek." Antropologia strutturale, Il Saggiatore, Milano 1980, 35–36. o. Nem pusztán az érdekesség címen idézzük föl, hogy mikor ezek a sorok először megjelentek "Histoire et ethnologie" címmel (in: Revue de Metaphysique et de Morale LIV, 3–4, 1949, 363–391. o.), Benedetto Croce egyik följegyzésének tárgyául szolgáltak, mely "Considerazioni sulla preistoria" címmel olvasható, in: Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici, Laterza, Bari 1967, 187–196. o. Ugyanerről a problémáról ld. még C. Rosetti: "L'antropologia della storia", in: Il Mulino XXXIV, 298, 1985, 15–46. o.

⁵² F. Braudel: "La 'lunga durata'", i. köt., 68. o.

⁵³ L. Gallino: "Sociologia" ("ad vocem"), in: Dizionario di sociologia, i. köt., 634. o.

Tegyük most félre a szociológiai modell magasabbrendűségének kényes követelését, mely magának csak azt a képességet tulajdonítja, hogy megragadja a "tartamot"; inkább az a tény fontos, hogy éppen itt rejlik a különbség — melyet még Braudel sem képes, mint látni fogjuk, a legkevésbé sem fölfedni — a két tudományág között: egyikük, a történetírás kérelhetetlenül hozzá van kapcsolva az "időhöz", még akkor is, ha föltételezzük, hogy a "hosszú tartamú" struktúrákat részesíti előnyben; másikuk, a szociológia, melyet sokkal inkább a "változatlanok" érdekelnek, és mindenestre — mint maga Braudel mondja — a többi társadalomtudományhoz hasonlóan egyáltalán nem érez kísértést "az elmúlt idő kutatása" iránt, így aztán mindig mentes marad a "történeti magyarázattól".⁵⁴

Jerzy Topolski észrevétele szerint — valódi értékítéletről van szó —, azzal, hogy a pozitivista (különösen a durkheimi) szociológia kritériumait bevezették a történelmi módszertanba,

"a finalizmussal való szakítás helyére, mely — igaz — magával hozta a metafizikát, de ugyanakkor bevezette a történelembe az embert avagy az osztályokat is) mint a történelem cselekvő elemét, létrejött a tudományos világosság a tények összeszerkesztésében, s behatolt a változás és fejlődés kategóriái megértésének természetébe, melyek annyira lényegesek minden történeti ismerettel kapcsolatos elmélkedéshez".⁵⁵

Azonban az itt jelenlevő értékelési elemén túl — mely implicit módon veti föl azon kategóriák filozófiai "megvilágításá"-nak követelményét, melyek a történeti ismeretet konstituálják — az a megállapítás, hogy az alapvető különbség a történetírás és a szociológia között az "eszköz", azaz az "időfogalom" eltérő fölfogásában áll, sok történész számára megszokottá vált, beleértve azokat is, akik nem adnak hangot (ami azonban az "idealista" iskola történészeivel megeshet) bizonyos "teoretikus" fönntartásoknak a szociológiával szemben. Edvard H. Carr például, aki szerint "a történelem és a szociológia közti határnak mindkét irányú forgalom számára nyitottnak kell maradnia", megjegyezte, hogy

"ha a szociológia termékeny kutatási területté akar válni, akkor a történelemhez hasonlóan vizsgálat alá kell vetnie az egyedi és az általános közötti kapcsolatot. Ugyanakkor dinamikussá is kell válnia — azaz ne úgy tanulmányozza a társadalmat, mintha az mozdulatlan lenne (lévén, hogy nem létezik mozdulatlan társadalom), hanem annak átalakulását és fejlődését tanulmányozza".⁵⁶

⁵⁴F. Braudel: "La 'lunga durata'", i. köt., 69. és 70. o.

⁵⁵J. Topolsky: "Metodologia della ricerca storica", i. köt., 133–145. o.; továbbá uő, "Il carattere scientifico della storiografia e i suoi limiti", in: La teoria della storiografia oggi, i. köt., 159–183. o.

Még ha — minthogy mentalitása valójában idegenkedik mindenféle spekulatív fogalomtól — a szovjet forradalom ismert angol kutatója, úgy tűnik, nem is észleli, mindazonáltal a probléma, mely itt újratermelődik — tekintve, hogy a történetírás "dinamikus természete" szembekerül a szociológia "statikus voltával" —, még mindig az idő problémája, s ekörül bontakozik ki, mint már mondtuk, a vita a két tudományág között. Az egyik leghíresebb mai francia történész, a középkor-kutató Jacques Le Goff írta, hogy "az idő sokrétűségének fölismerése /.../ olyan adósság, mellyel a történész a szociológiának tartozott".⁵⁷ Mégis, épp az, hogy fölfedezték a "különléte időhálózatok létezését", volt az, ami, hogy úgy mondjuk, kiélezte a történészek és szociológusok között — Braudel és Gurrich között — ki-robbant legfrissebb polémiát.

A Le monde actuel szerzője számára valójában az idő problémája a történész specifikuma, kinek "minden az idővel kezdődik és végződik, egyfajta matematikai és demiurgikus idővel, /.../ emberek fölötti idővel, /.../ mely taszítja, lökdösi őket, és sodrába fogja partikuláris időegységeiket". A "világot kormányzó idő" ugyanis nem a filozófus időfogalma, aki, "a szubjektív szemléletre figyelve, belülmaradva az idő fogalmán, soha nem érzi a történelmi időnek ezt a súlyát", mint ahogy nem érzi a szociológus időfogalmát sem.⁵⁸ Ez utóbbi számára, írja Braudel,

"a társadalmi idő egyszerűen és kizárólag annak a társadalmi valóságnak egy sajátos dimenziója, melyet én szemlélek. E valóságon belül, ahogyan ez egy határozott egyén számára lehetséges, a társadalmi idő — többek között — azon megnyilvánulások egyikét képezi, melyek a társadalmi valóságot jellemzik, azon tulajdonságok egyikét, melyek azt

⁵⁶ E.H. Carr: Sei lezioni sulla storia, Einaudi, Torino 1966, 74–75. o. Raymond Aron írta, hogy míg "la recherche historique s'attache aux antécédents d'un fait singulier, la recherche sociologique aux causes d'un fait susceptible de se reproduire" (a történelmi kutatás egy egyedi tény előzményeihez kapcsolódik, addig a szociológiai kutatás egy olyan tény okait vizsgálja, mely képes magát reprodukálni); és hozzáteszi a történész és a szociológus kapcsolatát boncolgatva, hogy "si l'un et l'autre étudient le même fait dans une intention logiquement différente, ils s'appuieront l'un sur l'autre. Si, au contraire, ils étudient des faits autres ou se placent à des niveaux incomparables, ils risquent de s'ignorer mutuellement" (ha a két tudományág logikailag eltérő szándékkal vizsgálja ugyanazt a tényt, akkor egymást segíteni fogják. Ha viszont nem ugyanazon tényekkel foglalkoznak vagy összemérhetetlen szintekre helyezkednek, akkor fönnáll a kockázat, hogy kölcsönösen nem vesznek tudomást egymásról): Introduction à la Philosophie de l'Histoire, Gallimard, Paris 1967, 285. és 288. o. Azért emlékeztünk meg ezekről a fejtegetésekről, hogy utaljunk rá: a Braudel által jellemzett "co-incidencia" a történelem és a szociológia között talán problematikusabb, mintsem ő maga gondolta.

⁵⁷ J. Le Goff: Intervista sulla storia, Laterza, Bari 1982, 89. o. Lásd még "Viaggi attraverso il Mondo 3: la Storia" (Massimo Terni interjúja Jacques le Goff-fal), in: Mondo-peraio XXXIX, 5, 1986, 110–118. o.

⁵⁸ J. Le Goff: "Intervista sulla storia", i. köt., 90. o.

sajátos létezőként határozzák meg. A szociológust nem gondolkodtatja el a szolgálatkész idő, melyet kényére-kedvére földarabolhat, eltorlaszolhat, majd újra mozgásba hozhat. A történelem időfogalma már kevésbé engedelmeskedne, hangsúlyozom, a szinkron és diakron szemlélet fürge észjárású kölcsönjátékának: a történelmi idő egyáltalán nem teszi lehetővé, hogy az életet egy olyan mechanizmusnak képzeljük, melynek mozgását megszakíthatjuk, hogy tetszés szerint megalkossuk annak mozdulatlan képzetét."⁵⁹

Ha visszaemlékszünk Gurvitch gondolatmenetére a "kontinuitással" és a "diszkontinuitással" kapcsolatban, melyek a történelmi kutatást és a szociológiai analízist figyelemre méltóan szembeállítják,⁶⁰ nem nehéz megragadni Braudel végkövetkeztetéseinek értelmét: aki, noha elvi alapon egyetért Gurvitch tételével, mely szerint "a szociológia olyan tudomány, mely a társadalmi jelenségeket a maguk teljességében vizsgálja az asztrukturális elemek, a strukturalizáció és a szerkezetváltás folyamatainak állandó mozgásában", mégiscsak megjegyzi, hogy amikor a szociológus kijelenti: "egy struktúra csak azért bomlik szét, hogy újra fölépüljön", akkor a történész számára elengedhetetlen, hogy ő "ismerje ezeknek a mozgásoknak a pontos tartamát, akár negatívok, akár pozitívok"; éspedig azért, mert

"az, ami a történelemben szenvedélyes érdeklődést kelt, az ezeknek a mozgásoknak az összefonódása, interakcióik és töréspontjaik; mindazok a dolgok, melyek csak a történészek egynemű időfogalma alapján regisztrálhatók, mely e jelenségeknek általános mértékét alkotja, és semmiképpen sem a sokrétű társadalmi idő alapján, mely minden egyes jelenség partikuláris mértéke".⁶¹

Anélkül, hogy értékelnénk Braudel és Gurvitch álláspontját, nyilvánvaló az a tény, hogy a szociológia és a történetírás közti különbség, amint ezen pozíciókból kitűnik, véleményünk szerint úgy jelenik meg, mint valamiféle teoretikus természetű különbség, amely végül is igen problematikussá teszi a szociológia és a történelem ama "fúzióját", melynek Jacques Le Goff⁶² kívánsága szerint "egyetlen tudományt" kellene csinálnia belőlük. Azonban mindezen túl úgy tűnik, fennmarad az a tény, hogy a "harmadik paradigma" színrelépése bizonyára elősegítette — végképpen háttérbe szorítva a történeti kutatás "humanisztikus" dimenzióját — a kvantitatív történelem történetírói modelljének megjelenését —, mely az Annales

⁵⁹ F. Braudel: "La 'lunga durata'", i. köt., 87., 86., 87. o.

⁶⁰ G. Gurvitch: "Continuité et discontinuité en histoire et en sociologie", i. köt., 75. o.

⁶¹ F. Braudel: "La 'lunga durata'", i. köt., 87. és 87–88. o.

⁶² J. Le Goff: "Intervista sulla storia", i. köt., 54. o.

után tűnik föl —, amelyről Braudel 1958-ban azt állította, hogy "bizonyára még nem mondta ki az utolsó szót".⁶³

Ez a tendencia — melynek arculatát Emmanuel Le Roy Ladurie klímátörténész, Fernand Braudel tekintélyes katedrájának örököse vázolta fel, ugyancsak 1958-ban⁶⁴ — úgy tűnik föl, mint az histoire événementielle elleni vita végső konzekvenciája; mindez ugyan nem juttatta el a paroxizmusig, de kétségtelen, végsőkéig feszítette azt a törekvést, hogy privilegizálják a változatlant és a diszkontinuitást — vagyis a szociológiai módszer tipikus törekvését. Természetesen, legalábbis ahogyan François Furet írja, az, hogy a kvantitatív elemet hozzákapcsolják a történetírás fogalmához, nem jelenti azt, hogy kiiktassák azt, ami "a történeti kutatás sajátos aspektusa: vagyis az időnek, a jelenségek diakronikus dimenziójának tanulmányozását". E szemlélet szerint, folytatja Furet,

"a kvantitatív történelem egyszerre általános és elemi törekvése az, hogy homogén egységek időbeli sorozataiba rendezze a történeti tényeket és megmérje azok fejlődését határozott időintervallumokban /.../. Ez az alapvető logikai művelet a történelmet mint szerialitást határozza meg, /.../ szükséges, de nem elégséges föltételként a szigorúan vett kvantitatív történelemben /.../. A szeriális történelemnek megvan az a határozott előnye tudományos szempontból, hogy a pozitivisták történelem megragadhatatlan 'eseményének' helyére azoknak az adatoknak szabályos ismétlődését állítja, melyeket egybevethetőségi tulajdonságuk függvényében válogatnak ki és szerkesztenek egybe".⁶⁵

Mindez magával hozza, továbbra is Furet szerint, hogy a "kvantitatív történelem adatait /.../ nem a 'tény' valami ködbevesző, külső tartományába utalják, hanem bizonyos belső összefüggések kritériumaihoz"; következésképpen

"a tény többé nem a kiválasztott esemény lesz, amennyiben az egy olyan történelem jelentős időegységeit szegmentálja, melynek jelentése előzetesen meg van határozva, hanem egy olyan jelenség, melyet ismétlődő és épp ezért adott időegységen belül egybevethető tulajdonsága függvényében választanak ki és esetleg szerkesztenek össze".⁶⁶

Tegyük félre azt, legalábbis most, hogy Furet makacsul visszatér a "konstruált" jelenségre, vagyis arra, hogy csak azokat nevezzük történelmi tényeknek, melyek valamiféle módon "kvantifikálhatók". Csak megjegyezzük,

⁶³F. Braudel: "La 'lunga durata'", i. köt., 62. o.

⁶⁴E. Le Roy Ladurie: "La rivoluzione quantitativa e gli storici francesi: bilancio di una generazione (1932–1968)", in: Le frontiere dello storico, Laterza, Bari 1976, 9–18. o.

⁶⁵F. Furet: "Il quantitativo in storia", in: Il laboratorio della storia, i. köt., 68. o.

⁶⁶F. Furet: "Il quantitativo in storia", i. köt., 71. o.

hogy itt is, ahogyan Gurvitch nézetében, a történetírói időegység ellen fordítják azt a vádat, miszerint a történészek áttérnek a szociológiai időre, más szóval annak vádját, hogy időegységük "diszkontinuus". Furet úgy véli ugyanis, hogy az événementielle történetírás "az egyedi esetre" épül; minthogy az "egyedi és az új váratlan kitörése az idő láncolatában nem szembeszítható semmilyen előzménnyel, az egyetlen mód, hogy történelemmé integráljuk az, hogy teleológikus értelmet adunk neki". Ebből következik, hogy a "történelmi idő" nem lehetne más, mint "a leírt diszkontinuitások sorozata a folytonosságnak abban a formájában, mely természetesen a krónika"; ezzel szemben

"a szeriális történelem /.../ a folytonosság sorozatait írja le a diszkontinuitás formájában: ez egyfajta probléma történelem, ahelyett, hogy valamiféle történelmi krónika lenne. Minthogy ennek el kell különítenie a történelmi valóság szintjeit, per definitionem megszüntet minden előzetes globális történelmi koncepciót és vitássá teszi éppen a posztulált fejlődést egy olyan társadalom minden elemének, melyről fölteszik, hogy homogén és identikus".⁶⁷

A látszat ellenére az ilyen módszertani nézet — még mindig Furet-t követve — nem mutat határozott elutasítást a "globális történelemmel" szemben; irányultsága és célja azonban elemeinek fokozatos fölépítése, mindenekelőtt megvizsgálva "a történelmi egész különböző szintjeinek eltérő fejlődési ritmusait". Mindennek aztán ahhoz a következményhez kellene vezetnie, hogy fölülvizsgáljuk "a hagyományos globális korszakolásokat", melyek

"éppen azt föltételezik, ami bizonyításra vár: azaz valamilyen egész legkülönbözőbb elemeinek approximatív kísérő fejlődését egy meghatározott perióduson belül. /.../ A reneszánsz fogalma például kétségtelenül világos kapcsolatban áll a kultúrtörténet sok mutatójával, de értelmetlenné válik a mezőgazdasági termelés adatai szempontjából".⁶⁸

⁶⁷ F. Furet: "Il quantitativo in storia", i. köt., 77. o.

⁶⁸ F. Furet: "Il quantitativo in storia", i. köt., 82. o. Hogy ezzel a metodológiával úgyszólván a századok és történelmi korszakok általános, hagyományos arculata változik meg, ezt Le Roy Ladurie is megerősíti, azt írván, hogy "Hamilton 1936-ban és Braudel 1949-ben a reneszánszt azonosítják az árak szédítő emelkedésével, az értéktöbblet és az állami bevételek több mint arányos növekedésével, melyet az 1500- és 1600-as évek közt bérből élők költségei alapján mutattak ki", míg a 40-es és 50-es évek kutatói fölfedik majd, hogy "1630–60-tól kezdve zuhannak az árak és az úgynevezett Grand Siècle nem más, mint gazdasági válságok végeérhetetlen sorozata" ("La rivoluzione quantitativa e gli storici francesi", i. köt., 10. és 11. o.). Mint ismeretes, Braudel tézisének az európai piacokon megjelenő amerikai arany hatására bekövetkező gazdasági válsággal kapcsolatban (lásd Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II, Einaudi, Torino 1953, 500–564. o.) Jean-Paul Sartre arra használta föl, hogy alátámassza a "kontrofinitás" figalmát, azaz hogy válaszoljon arra a kérdésre: "Hogyan hozhat létre egy állítás állítása tagadást?" (Critica della ragione dialettica, 1–2. köt., Il Saggiatore, Milano 1963, 1. köt., 290 skk. o.

5. Hogy ez a radikális irányváltás, azaz az áttérés az événementielle történetírásról (azonban itt meg kell jegyezni, hogy ennek semmi köze az Olaszországban művelt etiko-politikai történetíráshoz: például a Chabod-, Maturi-, Morandi-, Falco-, Barbagallo- és Ottokar-féléhez, tehát a harmincas évek terméséhez, melyek éppen a francia événementielle történetírással folytatott polémia évei voltak; ez a történetírás egyáltalán nem azért volt "felszínes és provinciális, amint újabban szokás beszélni róla, mert állítólag Croce tévesen fölvetett problémái uralkodtak benne"; ellenkezőleg: "olyan történetírás volt, mely erős kritikai öntudattal rendelkezett és komolyan vetett föl olyan módszertani problémákat, melyek ma is élő érdeklődésre találnak");⁶⁹ hogy tehát az áttérés az événementielle történetírásról a kvantitatív-szeriálisra valóban (és mindenekelőtt pozitív értelemben) azt eredményezte-e, hogy "a történeti tudomány intellektuális tájképét progresszív módon átalakították"; hogy ez az "új történelem" nemcsak és nem is mindenekelőtt "a történeti anyag átalakítása", hanem "a történetírói tudat forradalma"⁷⁰ volt-e; hogy mindez így van-e, annak taglalásába e helyen aligha bocsátkozhatunk.

E ponton emlékeztetni lehetne arra, amit Marc Bloch azokról a történészekről mondott, akiknek azért, hogy diszciplínájukat "tudománnyá" változtassák, "bele kellett nyugodniuk abba, hogy számos nagyon is emberi valóságot kívül rekeszenek az emberek efféle tanulmányozásának horizontján, de akik elszánt lázadóként léptek föl a racionális tudással szemben"; és az így kapott valóságokat, ezt a "reziduomot", "szégyentelenül eseménynek" nevezték anélkül, hogy meggondolták volna, hogy az "javarészt a legintimebb egyéni élethez tartozik".⁷¹ De le is lehetne zárni a kérdést egyszerűen arra utalva, hogy a francia történeti iskola óriási hatása, akár az Annales-é, akár az utána következőké, az elmúlt évtizedek folyamán önmagában bizonyítaná a kidolgozott modellek érvényességét.

Ez azonban túlságosan kézenfekvő válasz lenne; amint túlságosan egyszerű volna egyébként az elutasító, tagadó válasz is, azaz a technicizmus, sematizmus és részben az elvontság és mesterkéeltség vádja, mely nem szűkölködne jó érvekben. Hasonlóképpen jó okunk van utalni arra, hogy a történetírás körüli vitából fölmerülő problémák elméletileg való elmélyítéséről való lemondás — amint az meg is történt, éspedig azért, mert a crocei

⁶⁹G. Galasso: "Sociologia e storiografia", i. köt., 528. o.

⁷⁰F. Furet: "Al di là delle 'Annales'", és "Il quantitativo in storia", i. köt., 30. és 60. o.

⁷¹M. Bloch: Apologia della storia o mestiere di storico, Einaudi, Torino 1969, 31. o.

tanítás ellenére a történeti metodológia filozófiai aspektusát összekeverték a hegeli–marxi történetfilozófiával⁷² –, e lemondás nem föltétlenül csak jót tett a kortárs történelemírás új tendenciáinak.⁷³

Az érv tehát, mellyel végkövetkeztetésünket levonni szeretnénk, más természetű. Egy módszerről szólva, mellyel a század első felében a történeti munkát kezelték – módszer, mely eltüntette belőle a "tartalmat és valóságot" – Lucien Febvre megjegyezte, hogy az a kritérium "eltávolította a történészeket attól, hogy föltegyék maguknak a félelmetes kérdést: Mi a történelem?"⁷⁴ Itt azonban egy olyan kérdésről van szó – bármennyire fájjaljuk is, hogy vitába kell szállnunk Febvre tekintélyével –, amelyre választ adni lehetetlennek látszik; valójában senki, attól kezdve, hogy a modern korszak kezdete körül a velencei Francesco Patrizi, azokról szólva, akik mindaddig a történelem fogalmáról vitakoztak, megjegyezte, hogy elmondják ők, "miféle dolgokból épül föl a história, és azt, hogy mivé kell válnia, de nem mutatják meg, hogy micsoda is";⁷⁵ senki, mint mondtuk nem

⁷² F. Furet jegyezte meg, hogy a "kvantifikatív" módszertan következtében "a történelemfölfogás a történetfilozófia szintjéről áttolódott az egyszerre partikuláris és homogén adatok halmazának szintjére"; ez azonban "a történelmi valóságot olyan elkülönült töredékek-ké" atomizálta, "hogy ugyanakkor veszélybe került a történelemnek a világ globális megértésére törekvő klasszikus igénye"; olyan igény ez, teszi hozzá, melyet mint "a történelem horizontját" kell megőrizni, de el kell vetni "mint kiindulópontot, ha nem akarunk visszaesni a teleologikus illúzióba". Végeredményben, fejezi be érvelését, "a kortárs történelem csak úgy haladhat tovább, ha megvonja tárgyának határait, meghatározza előföltévéseit és a legnagyobb gondossággal megjelöli forrásait. /.../ De a 'rendszerek rendszerének' globális analízise valószínűleg kívül esik eszközei hatáskörén." ("Il quantitativo in storia", i. köt., 78. o.) Ezekkel a tézisekkel szemben, melyek gyakorlatilag közösek az "új történelem" minden teoretikusánál, B. Tobia – aki rendkívül polemikus az utóbbi "antifilozofikus" tendenciákkal szemben, noha megoldásaiban azután kevésbé meggyőző, legalábbis a mi nézőpontunk szerint – azt írja, hogy az "új történelem" által fölmutatott eredmények "nemhogy valóban tudományosnak", "hanem egyenesen gyökerestől bomlasztóknak, nihilistának bizonyulhatnak azáltal, hogy világossá vált, valójában milyen is legbensőbb ideológiai alapjuk: többé-kevésbé tudatos apológiája annak, hogy elveszítettük a történelmi folyamat minden lehetséges általános értelmét". "'Nouvelle histoire'. Riflessione storiografica e politica", i. köt., 107. o.

⁷³ A történetírás körül folyó mai "filozófiai" viták jellegéről lásd P. Rossi: "Introduzione", in: La teoria della storiografia oggi, i. köt., VII–XXII. o. E viták mindazonáltal annak örökségeként tekinthetők, amit elfogadottan a történelem "analitikus" filozófiájának neveznek (lásd A. C. Danto: Filosofia analitica della storia, Il Mulino, Bologna 1971); ugyanerről lásd még "Spiegazione storica, comprensione storica e scienze umane", in: La teoria della storiografia oggi, i. köt., 5–32. o.; továbbá C.G. Hempel: Come lavora uno storico, Armando, Roma 1977; P. Gardiner, La spiegazione storica, Armando, Roma 1978; W. Dray, Leggi e spiegazioni in storia, Il Saggiatore, Milano 1978. – Lásd még a fontosabb tanulmánykötetek közül: Filosofia analitica e conoscenza storica, La Nuova Italia, Firenze 1979 és La spiegazione storica. Prospettive recenti nella filosofia analitica, Pratiche, Parma 1984.

⁷⁴ L. Febvre: "Verso un'altra storia", i. köt., 171. o.

⁷⁵ F. Patrizi: Della Historia dieci dialoghi ne' quali si ragiona di tutte le cose appartenanti all'historia, et allo scriverla et all'osservarla, Venetia 1560, 6. o.

tudott választ adni erre a kérdésre, amely tehát gyakorlatilag hiábavalónak bizonyul.

Valójában, beleragadva immár az ősi vitába arról, hogy "hogyan írjuk" a történelmet, a probléma, függetlenül a "ciklikus" szemlélettől, mely áthatotta, még mindig Thukydidesz problémája, aki saját művét mindenekelőtt azok számára tartotta "hasznos"-nak, "akik meg akarják vizsgálni az elmúlt események és a jövőbeniek valóságát (melyek az emberi természet miatt ugyanolyanok vagy ezekhez hasonlóak lesznek)";⁷⁶ vagy az, amivel Marc Bloch a híres Apológiáját bevezeti, azaz "kinek és minek használ a történelem".⁷⁷

Az ember azonnal megérti, hogy az így fölvetett, több mint filozófiai fejtegetés azzal kísért, hogy ideológiaivá válik, amint például egy francia történésznek, Jean Chesneauxnak a könyve mutatja, mely az elmúlt tíz évben tűnt föl, és mely ezzel a kérdéssel kezd: "Milyen helyet foglal el a történeti tudás a társadalmi életben?", amelyre tüstént következik egy másik: "A fennálló rendért vagy az ellen dolgozik?",⁷⁸ mintegy bizonyosnak tekintve, hogy csakis ezek az alternatívák létezhetnek, melyeket a történelmi megismerés tűz maga elé.

Egy helyes dolgot azonban Chesneaux mégiscsak állít (még ha egyáltalán nem eredeti fölfedezésről van is szó); mégpedig azt, hogy minden probléma, mely a történetírással kapcsolatos, politikai probléma.⁷⁹ Egyébként éppen Furet, és pontosan ott, ahol a kvantitatív történetírást fejtegeti, és pedig közelebbről azokat az eljárásokat, melyeket az működésbe léptet, jegyzi meg, hogy "semmiféle eljárás sem neutrális";⁸⁰ és még ha számunkra nem tűnik is úgy, mintha Chesneaux módjára politikai színezetet akarna adni eszemeftuttatásának, mégis egy helyen kénytelen szóvá tenni azt, hogy "a párbeszéd a történész és a levéltárak anyaga között /.../ szükségszerű előzetes intellektuális választásoknak van alávetve, akár explicitek azok, akár nem". A történész ugyanis, folytatja,

"a levéltárak polcaihoz kérdéseivel és saját történelmi korszakával közeledik. Homályos kérdések, elmosódott korszak, úgy van: de a homá-

⁷⁶Thukydidesz, Le Storie, I. 22, 4.

⁷⁷Nyilvánvalóan egy parafrázisról van szó; mint ismeretes Bloch híres írása ezekkel a szavakkal indul: "Apa, mondd, mire jó a történelem?", Apologia della storia, i. köt., 23. o.

⁷⁸J. Chesneaux: Che cos'è la storia. Cancelliamo il passato?, Mazzotta, Milano 1977, 7. o. A cím fordítása meglehetősen önkényes, az itt található "che cos'è la storia" (mi a történelem) nem létezik az eredetiben, mely egyébként így hangzik: Du passé faisons table rase? A propos de l'histoire et des historiens.

⁷⁹J. Chesneaux: Che cos'è la storia, i. köt., 7. o.

⁸⁰F. Furet: "Il quantitativo in storia", i. köt., 66. o.

lyos és elmosódott dolgok zsarnoksága rosszabb, mint a világos dolgoké, mégpedig olyan arányban, amennyire maga előtt rejtegeti zsarnokságát. Szüntelenül ösztönzi a történész és dokumentumai közt folyó látszólag minden előítéllettől mentes párbeszédet, melyet azonban saját hálójában tartogat".⁸¹

Úgy tűnik, itt újra előáll, bár kevésbé brutális, vagy ha úgy tetszik még szofisztikusabb formában, Droysen híres érve, mellyel a német történész vitába szállt az "eunuchoknak való objektivitással", nem kívánva "többet, de kevesebbet sem nézőpontom relatív igazságánál, mely lehetővé tette számomra, hogy meglegeljem hazámat, politikai és vallási meggyőződésemet és komoly hivatásomat", így számolva föl "az objektivitásnak, a semlegességnek és annak az oly nagyra tartott nézőpontnak a kérdését, mely a dolgokon kívül és fölött állónak képzelet magát".⁸²

Mindenesetre, félretéve az analógiákat, melyek szinte mindig erőltettek és nagymértékben önkényesek, számunkra bizonyosnak látszik, hogy az événementielle történetírással szembeni polémia, és az, hogy ebből következően a század sok történésze az olyan tudományok felé fordult, melyek képesek mind filozófiától, mind minden ideológiától mentes "általánosításokat" nyújtani, melyek úgymond pusztán "empirikus" természetűek, s mint ilyenek, mindig visszavonhatók; nos, mindez abból a vágyból született, hogy óvintézkedéseket tegyenek a szubjektivizmus túlkapásai és a történész "egy-

⁸¹ F. Furet: "Al di là delle 'Annales'", i. köt., 37. o.

⁸² J.G. Droysen: Istorica, i. köt., 300–301 és 301. o. Korábban azonban ezt írta: "A történelmi problémával született bennünk egy lehetőség, egy sejtélem, egy remény. Annak meg-látásáról van szó, hogy valóban úgy áll-e a dolog, ahogyan rákérdézésünkkel előrevetítettük, vajon szemléltethető-e. Az ember továbbhalad, hogy megkeresse a szükséges anyagokat, hogy kidolgozza őket a kérdéssel kapcsolatban, hogy lássa, vajon megszilárdul-e az a gondolat, melyet előre megsejtett. És az egyre mélyebbre ható fejlődésben, az egyre finomabb meghatározódásban a gondolat átalakul. Már annak a kockázata kísért, hogy eltűnik a szem elől vagy szétmorzsolódik a kezünkben; az egyedi részletek tömegében már úgy tűnik, nyoma vész; az ember már-már reményét veszti a bizakodóan maga elé tűzött feladatban. /.../ A helyzet épp olyan a mi területünkön is, mint minden más emelkedettebb szellemi közegben, ahol hasonló dolgok történnek a gondolkodóval, a költővel és a tudományos területeken kutatókkal" (34–35. o.). Soha egyetlen "tradicionális" történész nem hangoztatott ilyen módszertani elgondolást, mely oly közel áll a mai tudományos módszertanhoz, például a "próba-szerencse" módszeréhez, melyet az a Popper javasolt, aki azzal a kijelentéssel vezette be elméleti opus maius-át, hogy a tudós "állításokat vagy állítások rendszerét vázolja föl, és azokat lépésről lépésre ellenőrzi" (Logica della scoperta scientifica, Einaudi, Torino 1970, 5. o.). Itt valójában Droysen azt mondja, hogy a történész először egy hipotézist állít föl, egy problémát — mely, mint magyarázza, nem valamiféle "kitalálmány" — és csak aztán verifikálja, készen arra, hogy elvesse, ha csak nem talál mondjuk "filológiai" bizonyosságot. L. Pellicani helyes elgondolása, mely szerint "a hipotézis, az általánosítások és a teória olyan szellemi eszközök, melyektől nem vonatkoztathat el a történész, még akkor sem, ha arra szorítja magát, hogy megismételhetetlen és egyedi események sorozatát írja le" ("La sociologia come metodologia della storiografia", i. köt., 22. o.) éppen abban a történészházban talál viszonzásra, aki megindította a harcot az ellen, hogy a történetírás bármilyen más tudatforma függőségébe kerüljön.

oldalúsága" ellen, ama dölyfös szemérmertlenség ellen, melyet, mint láttuk, éppen Johann Gustav Droysen foglalt elméletbe.

Mindazonáltal ki kell emelni, hogy a hagyományos történetírással szembeni polémia mindenekelőtt úgy jelenik meg — ezt már futólag érintettük — mint a történelmi tény — szintén Droysen által kifejtett⁸³ —, "unicitásá"-val és "megismételhetetlenségé"-vel kapcsolatos polémia, mely megismételhetetlenséget egyébként az érett Hegel is meggyőződéssel vallott, aki így beszél ezzel kapcsolatban:

"Az uralkodókat, államférfiakat, népeket arra intik főképp, hogy tanuljanak a történelem tapasztalataiból. Ámde a tapasztalat és a történelem azt tanítja, hogy népek és kormányok soha semmit nem tanultak a történelemből, és sohasem cselekedtek olyan tanítások szerint, amelyek a történelemből kellett volna levonni. /.../ A népek olyan egyéni viszonyok között élnek, hogy korábbi viszonyok sohasem illenek későbbiekre egészen, mert a körülmények egészen mások. /.../ A történelem művelő hatása egészen más valami, mint a belőle merített reflexiók. Egyik eset sem hasonlít egészen a másikhoz. /.../ Minden népek megvan a saját helyzete, s hogy mi a helyes stb., ennek fogalmaihoz nincs szükség előbb a történelemre."⁸⁴

Amint látjuk, Hegel itt a feje tetejére állítja Thukydidesz egész mondanivalóját, úgy, hogy radikalizálja az esemény "egyidejűségének" fogalmát. Hogy visszatérjünk problémánkhoz, mondtuk már, hogy az ilyen történelemszemlélet és annak "tényei"⁸⁵ elleni polémia abból a többé-kevésbé elfogadható meggyőződésből fakadt, hogy egy olyasfajta történetírásnak ad életet, "melyet minden ellentmondásával együtt a rövid periódus és a finalista ideológia alapján artikulálnak", ennyiben — mondja Furet — "ahhoz, hogy az esemény értelmet kapjon, szükség van egy globális történelemre, melyet rajta kívül és tőle függetlenül határoznak meg".⁸⁶

⁸³ Droysen ti. azt írta, hogy "a progresszív teremtő történelmi munka folytonossága az az egyetemes és szükséges tevékenység, mely összeköti a történelem egyedi tényeit és mindegyikhez saját egyéni jellegének megfelelően hozzárendeli értékét: csak azokhoz rendel értéket, melyeknek van egyéni jellege"; *Istorica*, i. köt., 31. o.

⁸⁴ G. W. F. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról, i. köt., 144-145. o.

⁸⁵ A történelmi "tény" körüli vita túlságosan hosszú lenne és végül is haszontalan, minthogy megoldhatatlan problémát tárgyal. Lásd mindenesetre például E. H. Carr: "Sei lezioni sulla storia", i. köt., 13-37. o., de föltétlenül J. Topolski: "Metodologia della ricerca storica", i. köt., 25-277. o.

⁸⁶ F. Furet: "Il quantitativo in storia", i. köt., 77. o. Ezzel kapcsolatban helyénvalónak tűnik, hogy fölidézzük: B. Croce már a század második évtizedében állást foglalt azzal a történetfölfogással szemben, melyet "a célszerűség varázspálcája" kormányzott. Teoria e storia della storiografia, i. köt., 61. o.

Nincs tehát szó — legalábbis itt — egy prekoncepcionált ellenségeskedésről a politikai történetírással és a történelmi individuummal szemben (gondoljunk például Carl Ginzburg kijelentésére, mely szerint "ha a dokumentáció fölkinálja nekünk a lehetőséget, hogy ne csak határozatlan tömegeket, de individuális személyiségeket is rekonstruáljunk, ezt a lehetőséget elvetni abszurd lenne", hiszen "elmélyíteni az individuum történelmi fogalmát nem csekély célkitűzés");⁸⁷ és már Braudel is úgy vélte, hogy "a politikatörténet nem szükségszerűen évenementielle és nincs is arra kárhoztatva", míg újabban Furet azt írta, hogy "az eseménytörténetet nem az a túlsúly határozza meg, melyet a politikai természetű tényeknek tulajdonítanak", hanem az az elképzelés, hogy az ilyen tények "egyediek és lehetetlen valamiféle statisztikai képletbe integrálni őket".⁸⁸

Mit jelent mindez? Azt, hogy végeredményben az alapprobléma, a kötőanyag, mely egyesíti napjaink történetírásának különböző irányzatait (különösen a franciát, mely a legutóbbi időkben uralkodik) abban áll, hogy — szemben a filozofikus, idealisztikus történetírással — visszanyerjük az "objektivitást", egy új típusú objektivitást (tekintetbe véve a pozitivistikus modellt, amelyből előlép), mely elérhető, ha nem is éppen a pozitivisták "tényén" keresztül, de a "változatlanok", a "hosszútartamú" jelenségek tanulmányozásán keresztül, vagy azáltal, ami a "kvantifikációnak" tulajdonítható (kizárva így vagy átdimenzionálva a szubjektív válaszítások történelmi "súlyát", melyek szabadsága körül, mint láttuk, sok a kétely). Mindezt, annak ellenére, hogy éppen az Annales egyik alapítója,

⁸⁷ C. Ginzburg: Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500, Einaudi, Torino 1976, XIX. o. Világosan kell látni azonban, hogy Ginzburg az "ampliare verso il basso" (tágítani a mélyebb rétegek felé) kifejezéssel — Bertolt Brecht híres versének mintájára — "a hétköznapi arc nélküli individuumnak" vizsgálatát szorgalmazza (persze csak akkor, ha föllelhetők a tárgyra vonatkozó dokumentumok), de talán "éppen az ilyen reprezentáns tükrében", rajta, azaz a sajátosan vele megtörtént eseményeken keresztül "mint valami mikrokozmoszban vizsgálhatók egy egész társadalmi réteg jellegzetességei az adott történelmi korszakban" (XIX. o.). Lásd még J.C. Schmitt: "La storia dei marginali", in: La nuova storia, i. köt., 259–287. o., ahol az olvasható például, "hogy a marginalitás történészei föltöltötték a hagyományos történelem hézagait azáltal, hogy föllelevenítették a történelem elfeledettjeit: egyszerű csavargókat, sötét bűnözőket, falusi boszorkányokat vagy prostituáltakat" (282. o.). Csak az érdekesség kedvéért akarjuk itt kiemelni, hogy már 1650-ben Francesco Patrizi elhibázottnak vélte azt állítani, hogy "a történelem csakis az, mely Királyok és Respublikák által végbe vitt dolgokat mesél el", hiszen azok is történelmi tényeket beszélnek el, "akik az Indiákra tett utazásokról vagy remetek életéről írnak", azonban azt nem mondja, hogy azok is történelmi tettek és méltók a följegyzésre, melyeket "sok kiváló férfiú cselekedett, akik nem voltak sem Királyok, sem Államférfiak, csak kalandorok" (Della Historia dieci dialoghi, i. köt., 3. o.).

⁸⁸ F. Braudel: "La 'lunga durata'", i. köt., 61. o.; F. Furet: "Il quantitativo in storia", i. köt., 76–77. o.

Marc Bloch írta, hogy immáron

"készen kellene állnunk annak elismerésére, hogy valamilyen megismerés még akkor is méltó lehet a tudomány karizmájára, ha nem tud fölmutatni euklidészi bizonyításokat vagy változatlanul ismétlődő törvényeket. Sokkal jobban hajlunk arra, hogy a bizonyosságot és az egyetemességet mint problémát ragadjuk meg. Ne vegyünk tudomást többé arról az erőszakról, hogy mepróbáljuk a megismerés összes tárgyára egy uniform intellektuális modell kényszerzubbonyát húzni, melyet az anyagi világ tudományaiból vesznek; minthogy még azokban sem használnak kizárólagosan ilyen modellt. Nem tudjuk még pontosan, hogy mivé válnak majd a humán tudományok; azonban azt tudjuk, hogy — noha továbbra is, és ez nyilvánvaló, engedelmeskedni fognak az értelem alapvető törvényeinek — nem kell majd a pusztá létért lemondaniuk saját eredetiségükről, és nem is kell majd miatta szegyenkezniük".⁸⁹

Azonban, még ha az egzakt tudományok megpróbálják rákényszeríteni, az új történetírás mégsem akar "értékmentes" tudásként föllépni (már Bloch kimondta, hogy azt a tudományt, amelynek nem célja, hogy előbb vagy utóbb életünk jobbátételét mozgítsa elő, mindig valamiképpen hiányosnak, nem egészen teljesnek fogjuk tekinteni"),⁹⁰ hanem úgymond operatív tudásként, melyet a jelen megértésére fordítanak vagy irányoznak (Braudel jelentette ki, hogy nem biztos benne, hogy egy szociológus meg fogja érteni azt a gondolatot, mely szerint, "épp annyi módja van, vitatható és vitatott módja, hogy szembesüljünk a múlttal, mint ahány magatartást fölvehetünk a jellel szemben, és hogy "a történelem csak egy bizonyos módnak tekinthető a jelen tanulmányozására"; míg Furet azt írta, hogy "nincsenek a múltnak olyan magyarázó fogalmai, melyek ne hoznák mozgásba a jelen őket érintő részét és ne kötöznék a történelem saját korához", és "megfordítva, a jelenre utaló gondolat nélkül nincs lehetőség semmilyen fogalomra").⁹¹

Az, hogy ezen igények (vagy az alkalmazhatóság koherenciájának híján levő petitio principii-k) és egy majdnem abszolút objektivitás kutatása között mély ellentmondás húzódik, számunkra nyilvánvalónak látszik; ez pedig az "új történelem" filozófiaellenes beállítódásából és magatartásából születik, melynek teoretikusai, úgy tűnik, a filozófiát csak szakmai szempontból tekintik, elfelejtve Edmund Husserl emlékezetes mondását, hogy "az európai világ" alighanem "a racionális eszmékből, azaz a filozófia szelleméből" született.⁹²

⁸⁹ M. Bloch: Apologia della storia, i. köt., 33. o.

⁹⁰ M. Bloch: Apologia della storia, i. köt., 28. o.

⁹¹ F. Braudel: "Storia e sociologia", i. köt., 103. o.; F. Furet: "Al di là delle 'Annales'", i. köt., 45. o.

⁹² E. Husserl: "Le crisi dell'umanità europea e la filosofia", in: La crisi delle

Ám a filozófiáról való lemondás nincs következmények híján; valójában nemcsak annyit jelent, hogy lemondunk arról, hogy "megvilágosítsuk", vagy ha jobban tetszik, kritikailag megvitassuk azokat az "általánosításokat", melyek nélkül a történetírás — mint egyébként minden más tudományág és módszertan is ("Az általánosítás szükséglete", írták nemrég, "nem pusztán idealisztikus követelmény")⁹³ — lehetetlenné válna; hanem mindenekelőtt annyit jelent, hogy lemondunk arról, hogy a történelem lehetséges "értelmét" kutassuk, melynek hiányában minden eszmefuttatás a múlt és a jelen kapcsolatáról (és a jelen és közeljövő kapcsolatáról; a távoli jövőre nézve azonnal föllép a kockázat, hogy az eszmefuttatás eszkatologikussá válik) értékét veszti.

A "történelem értelme"-nek kifejezése félelmet kelthet: a nevében végrehajtott bűnök a legszörnyűbbek azok között, melyeket az emberiség mindeddig elkövetett. Ez azonban, ahogyan a filozófusok (bizonyos filozófusok) vagy a hegei-marxi ihletésű "filozofikus" történetírás értelmezte (vagy értelmezni vélte), nem más mint a történelem állítólagos "immanens értelme". Ezzel szemben áll például az a meggyőződés, melyet Karl R. Popper fejtett ki, aki kertelés nélkül kimondja, hogy "a történelemnek nincs értelme", mindazonáltal hozzáteszi, hogy

"ez az állítás nem vonja maga után, hogy nem tehetünk mást, minthogy döbbenet figyeljük a politikai hatalom történetét, vagy hogy úgy kell rá tekintenünk, mint egy kegyetlen tréfára. Hiszen magyarázatot adhatunk rá, tekintetünket a hatalmi politika azon problémáira függesztve, melyek megoldását korunkban magunk elé tűztünk. Magyarázhatjuk a hatalmi politikát annak a harcnak a szempontjából, melyet a nyílt társadalomért, az ész uralmáért, az igazságért, a szabadságért, az egyenlőségért, a nemzetek közötti bűnözés fölött gyakorolt ellenőrzésért folytatunk. Bár a történelemnek nincsenek céljai, e céljainkat azonban rákényszeríthetjük; és bár a történelemnek nincs értelme, mi adhatunk neki".⁹⁴

Amint látjuk, gondolatmenetünk visszatér az általánosítások problémájához, vagy helyesebben azokhoz a kategóriákhoz, melyekben a történelmet

scienze europee e la fenomenologia trascendentale, Il Saggiatore, Milano 1961, 358. o.

⁹³ G. Galasso: "Sociologia e storiografia", i. köt. 524. o. — L. Febvre írja, "hogy egy előre föllállított, előzetes elmélet nélkül nem állhat fenn tudományos munka lehetősége. Az elmélet — szellemi konstrukció, mely megismerési szükségletünkre válaszol — a tudomány érzékszerve. Olyan tudományé, melynek végcélja nem törvények fölfedezése, hanem a megismerés lehetősége". "Una forma di storia che non è la nostra", in: Problemi di metodo storico, i. köt., 166. o.

⁹⁴ K.R. Popper: La società aperta e i suoi nemici, 1–2. köt., Armando, Roma 1973, 2. k., 364. o.

"elgondoljuk", mielőtt azt történetírássá változtatjuk; e kategóriák nemcsak hosszú vagy rendkívül hosszú tartamú mélyszerkezetek, melyek empirikusan vizsgálhatók (és egy ilyen vizsgálódás folyamán a történetírás egybe is eshet a szociológiával, az antropológiával, az etnológiával stb.), hanem éppenséggel transzcendentális fogalmak (vagyis olyan fogalmak, melyek filozófiai vizsgálódást követelnek, mint például a Popper által megjelöltek, vagy mások, mint "a célok heterogeneizésének" vicói fogalma, vagy a Sartre-féle "kontrofinitás", melyek spekulatív természetűek és eredetűek, de a történelmi megismerésben használatosak; transzcendentális fogalmak, ahogy mondtuk, és csakis ezek használata ad értelmet — amely értelem nem immanens, következésképpen bármikor visszavonható a kritikai kutatás következtében — és értéket a történeti vizsgálódásnak. Ezáltal visszanyerjük — egy új gondolkodásmód fényében, mely többé már nem a "történetfilozófus"-októl származik, hanem nagymértékben azokból az elméleti vitákból, melyeket az új történetírói iskolák és irányzatok vetnek föl, olyasféléből, melyeket végigkövettünk az "idő"-vel vagy a "totalitás"-sal kapcsolatban⁹⁵ —, ezáltal visszanyerjük azt a fajta történetírást, mely nemcsak "leírni" kíván, hanem — bizonyosfajta szociológia ellenére — értékelni és megérteni is (ami végül is ugyanaz).

⁹⁵"Egy 'totális történelem' eszméje — írja Furet — megragadhatatlan marad. Természetesen nincs már köze a XIX. század sajtósági privilégiumához, mely egy ilyesfajta tudásnak tulajdonította azt a hivatást, hogy átfogja a társadalom emberének minden jelentős megnyilvánulását, s hogy értelmezze azok fejlődését mint az emberiség történelme által szükségessé tett lépéseket. /.../ Igaz, hogy a történelem alaphivatása, hogy analizálja ezen problémák ilyen vagy olyan fejlődését olyan időegységeken, melyek messze a múltba nyúlhatnak: de ez az idődimenzió, annennyiben hosszú tartamú, nem hordozza magában semmiféle különös előjogát a 'totalitásnak'; a történelem odáig megy, hogy leírja és analizálja a vizsgált jelenség változásainak és átalakulásának sorozatait /.../. De ez nem minden: nem tud eljutni oda, ami nem létezik, azaz egy olyan fogalomhoz, mely számot ad a tanulmányozott dolog minden aspektusáról." ("Al di là delle 'Annales'", i. köt., 27. o.) Ez a részlet, azt kell mondanunk, határozottan mutatja a történelem redukálását a nem-intencionális jelenségekre, s így annak tagadását, hogy a történelemben bármiféle racionális formát keressenek. Érthető tehát, miért mondhatták, hogy az "új történelem" arra a "mindent egybe véve zavarbaejtő" eredményre jutott, "hogy maga a történelem elgondolhatatlan, minthogy csupán egy kritérium (egy struktúra, egy kor) felől gondolható el, melyet tüzetesebben szemlélve véletlenszerűen választunk ki, s ily módon maga a történelem zilálja szét a legteljesebb mértékben az 'új történelem' törekvését a totalitásra" (B. Tobia, "Nouvelle histoire". *Riflessione storiografica e politica*", i. köt., 106. o.). Sem a "célszerűség" sem a "totalitás" fogalma nem jelent azonban valamilyen immanenciát. Ehelyett arról a föltételről van szó, mely magának a történelemnek a fölfoghatóságát illeti, azaz a történésznek arról a képességéről, hogy megragadja, mely szintkülönbségek esetében is (mint például a reneszánsz korában mutatkozó szintkülönbségek esetében a kulturális fejlődés és a gazdasági válságok között), a "szükségyszerűségek hálózatát" — hogy Michel Foucault kifejezését alkalmazzuk, egy olyan filozófusét, akinek gondolatai szerepet játszottak "nouvelle histoire" elméletének kidolgozásában (lásd H. Putnam: *Prigione, verità e storia*, *Il Saggiatore*, Milano 1985, 169. o.) — mely a történelmet mint a "jelenségek totalitását fogja egybe".

Paradoxnak tűnhet ilyen hosszú gondolatmenetet kifejteni azért, hogy egy ilyen látszólag szerény végkövetkeztetésre jussunk. Mivel a történetírás "olyan tudomány, amelynek a számára képtelenség, hogy lemondjon éppen a humanisztikus lényegéről", vagyis a történelmi cselekvés azon kategóriáiról és motivációiról és az akarat azon meghatározásairól, melyek lehetővé teszik a 'megértés'-t (Bloch módjára) vagy a 'magyarázat'-ot (Croce módjára), így a történetírás, ha más (természeti- vagy humán-) tudományok modelljeit kölcsönveszi vagy átdolgozza is, még akkor sem mondhat le (mert ha ezt megteszi, valami "más"-sá válik, nem történetírássá), ha nem akarja elveszíteni az értékek iránti érzékenységet és ezáltal az őt megillető rangot, nem mondhat le hát a filozófiával való kapcsolatáról, "túl immár a két tudomány közti eltávolodásra ösztönző kedvező alkalmakon, s túl az átmeneti, jótékony és kölcsönös lázongásokon".⁹⁶

(Fordította Szári Péter)

⁹⁶G. Galasso: "Sociologia e storiografia", i. köt., 540. o. Talán érdemes kiemelni, hogy, úgy tűnik, az olasz kortárs történészeket igen kevésbé izgatja a történetírás-szociológia kapcsolatának kérdése. A már említett *Incontro con gli storici*-ben, eltekintve néhány általános célzástól az interdiszciplinaritással kapcsolatban, nem találunk a tárgyra vonatkozó érdemleges kitételeket (ha elvétele hangot is kap a történetírás autonómiája, mint például Valerio Castronovo esetében, aki így ír: "Nem látok semmiféle kompromisszumot és még kevésbé a történelem természetének kiforgatását abban, hogy kiszélesítik a forrásokot, a kutatási technikákat vagy a megfigyelési mezőket új területekre és olyan járatlan ösvényekre, melyeket mindeddig kevésbé fedtek föl, vagy határozottan elrekesztettek. Nyilvánvaló, hogy szaporodnak a 'határonak', a kombinációs és konvergáló transzdiszciplináris alakzatok. Azonban nem ez fenyeget azzal, hogy elveszítjük identitásunkat és autonómiánkat." "Nuovi metodi e nuove prospettive della ricerca storica", in: *Incontro con gli storici*, i. köt., 91. o.). Úgy tűnik, hogy a történetírás-filozófia kapcsolat sem foglalkoztatja — legalábbis amennyire ez a kötet elárulja — az olasz történészek gondolatvilágát.

S Z E M L E

A "GYÖNGE GONDOLKODÁS" OLASZORSZÁGBAN*

Antonino Infranca

Az utóbbi öt év során az olasz filozófia összképe egy új jelenséggel, jobban mondva új irányzattal gazdagodott: a "gyöngé gondolkodással". Olaszországban századunk kezdete óta nem alakultak ki eredeti filozófiai irányzatok: az utolsó ilyenek a gentilei aktualizmus és a crocei idealizmus voltak; ám a "gyöngé gondolkodás", legalábbis egyelőre, nem hasonlítható ezekhez, ha tematikáját vesszük figyelembe, amely inkább az ellentétük, s még kevésbé mérhetők össze fő képviselőik. A "gyöngé gondolkodás" valójában kollektív áramlat, s nem egyes filozófusok reflexiójának terméke; nem rendelkezik Giovanni Gentile vagy Benedetto Croce gondolkodásának erejével, s nem is törekszik erre, hiszen "gyöngé gondolkodásként" definiálja magát.

Az új irányzat 1983 novemberében született, egy több szerző által írott kötet — egyfajta kiáltvány — megjelenésével, amelynek három legismertebb közreműködője a két szerkesztő, Gianni Vattimo és Pier Aldo Rovatti voltak, valamint Umberto Eco, akit aligha kell bemutatnunk. Vattimo és Rovatti filozófiai múltja különböző: Vattimo a negatív gondolkodás (Heidegger és Nietzsche) felől érkezett, Rovatti a marxizmusból és a fenomenológiából történt "emigrációja" után néhány évig a pszichoanalízissel foglalkozott, s végül fölfedezte a gondolkodás "gyöngeségét". A "gyöngé gondolkodás" már születése pillanatában divatba jött, úgy is mondhatnánk: egyre "erősödik" — ám ez szemantikailag következetlen volna.

*Il pensiero debole, szerk. G. Vattimo és P. A. Rovatti, Milano 1983, 263 oldal (Amoroso, Carchia, Comolli, Costa, Craspi, Dal Lago, Eco, Ferraris, Marconi, Rovatti, Vattimo tanulmányaival).

Mielőtt tartalmilag vizsgálnánk tematikáját, hadd tegyünk még egy észrevételt teoretikus gyökereiről. Ezzel kapcsolatosan a negatív gondolkodásra, a marxizmusra, a fenomenológiára, a pszichoanalízisre szokás utalni; a "gyöngé gondolkodás" valójában az elsőnek (különösen Heideggernek) köszönheti a legtöbbet. Éppen a napjainkban Olaszországban uralkodó Heidegger-divatra utalva — melynek következtében, aki filozófiai életünkben nem heideggeriánus, az egyszerűen nem létezik — írja Victor Farias a Heidegger és a náciizmus olasz kiadásának előszavában, hogy vannak "filozófusok, akik szembeesülve a ténnyel, hogy a borzalom Heidegger filozófiájának szívébe van írva, válaszképpen nem tudnak mást tenni, mint frivolán elbűvölő mélységről (Derrida) vagy 'gyöngé gondolkodásról' beszélni, amely csak egy épp annyira felelőtlen, mint inkoherens játékot ismer". (Victor Farias: Heidegger e il nazismo, tr. M. Marchetti e P. Amari, Torino 1988, IX. o.) Az egyik divat szüli a másikat, s most Olaszországban a heideggeriánusok mellett már debolistáink^{*} is vannak.

Így tehát Heidegger, valamint különösen a gadameri hermeneutika a "gyöngé gondolkodás" vonatkoztatási pontjai. Ahogy a két szerkesztő önmeghatározásában olvassuk, "A gyöngé gondolkodásban szereplő tanulmányok közös észrevétele, hogy mind az értelem válságáról szóló olasz eszmefuttatások, mind a francia posztstrukturalizmus különböző változatai még mindig túlságosan nagy nosztalgiával viseltetnek a metafizika iránt, s nem élik meg teljes mélységében a lét elfelejtésének vagy 'Isten halálának' tapasztalatát, amelyet elsősorban Heidegger és Nietzsche adtak hírül kultúránknak" (9. o.). A heideggerianizmus ezzel nem ér véget. Vattimo "Dialektika, differencia, gyöngé gondolkodás" című tanulmányában, föllelevenítve a világba-vetettség heideggeri koncepcióját, kijelenti: "fejtegetéseink megalapozása, kezdete, vezérelve nem lehet egyéb mint, más szavakkal, hermeneutikus megalapozás" (13. o.). Így a filozófia redukálható lenne az interpretáció megalapozására, amely nem alap, hanem a megalapozás mint cselekvés. A "gyöngé gondolkodás" számára a hegeli rendszer tehát fölösleges, mert a probléma a lét alapjáról áthelyeződik az interpretáció megalapozásának aktusára.

Vattimo a továbbiakban a "gyöngé gondolkodásnak" egy másik jellemzőjére is rámutat: "egy gyöngé gondolkodás, amely mindenekelőtt és főképpen ontológiai tartalma, lét- és igazságfölfogásának módja miatt viseli e nevet, egyúttal olyan gondolkodás, amelynek, következésképpen, nincs többé

^{*}(olasz 'debole' = gyöngé)

oka olyan uralmat követelni, amelyet a metafizikai gondolkodás követelt a praxis fölött" (26–27. o.). E megállapítás Nietzsche és Benjamin gondolatainak Vattimo általi föllelevenítéséből ered, akik szerint "az idő előrehaladásának eszméje, és, alapjában véve, az a gondolat, hogy létezik valami olyasmi, mint a történelem, az uralkodó körök kultúrájának kifejeződése" (16. o.). Így a metafizika nem tud fölülelemelkedni a praxison, a "gyöngge gondolkodás" számára elvész az arisztotelészi metafizikára, azaz a valóság elmondásának képességére való hivatkozás lehetősége. S minthogy a metafizika Arisztotelész — a metafizika első kodifikálója — számára a valóság előrejelzését, a praxis fölötti uralmat is jelentette, a debilistáknak erről is le kell mondaniuk.

Rovatti szerint a metafizikáról való lemondáson túl számot kell vetni azzal, hogy "ma már nem a legfelső princípiumok, végcélok, végérvényes igazságok korát éljük. Egy effajta 'erős gondolkodás' elleni harc immár anakronisztikusnak látszanék" (44. o.). Ezt követően az "erős gondolkodás" olyan meghatározásával találkozunk, amely érdekes lehet az olvasó számára: "Az 'erős gondolkodás' nem tud többé mit kezdeni a maga végérvényességével, mint ahogy már a hatalom formája sem egy explicit tekintélyi elv. Inkább a hétköznapi normalitásban kell keresnünk." (44–45. o.) Természetesen: a nagy ideológiák válságban vannak, s most olyan filozófiai tendencia jelentkezik, amely inkább a mindennapira és személyesre, mint a nagy eszmékre reflektál. De lehetetlen nem gondolni rá, hogy a nagy eszmék ott születtek, ahol a mindennapi normalitás lehetetlenné vagy legalábbis nehézé vált. Liberté, Egalité, Fraternité olyan eszmék voltak, amelyeknek egy új mindennapi normalitást kellett megalkotniuk. Akkor hát miért ne ismerhetnénk el egy erős gondolat — mint pl. a kanti kategorikus imperatívusz — tekintélyét, mint az emberi praxis minden további meghatározásának alapját?

Umberto Eco viszont a fölvilágosodás bizonyos formáiban találja meg a "gyöngge gondolkodás" történeti szülőhelyét: "A labirintus és az enciklopédia gondolata gyöngge, amennyiben föltevéseken alapuló és kontextuális, de ésszerű, mert elismer egy interszubjektív ellenőrzést, nem torkollik sem lemondásba, sem szolipszizmusba. Ésszerű, mert nem tart igényt globalításra; és gyöngge, ahogyan gyöngge a keleti birkózó, aki éppen félrehajlik támadásba lendülő ellenfele elől, hogy az utóbbi által teremtett helyzetet majd a maga javára fordítsa." (73. o.) Umberto Eco immár közmondásos intellektuális elevensége talán világosabb támpontokat kínál a gondolkodás gyönggeségének megértéséhez. Egy gondolkodás akkor gyöngge, ha ily módon ki-

használhatja a teoretikus ellenfél erejét. Ezért viseli Eco tanulmánya az Antiporphyriosz címet, mintegy jelezvén, hogy Porphyriosznak Arisztotelész fölött gyakorolt kritikáján túl meg kellene tudni alkotni a világ új szemantikáját. Ám Eco nem számol azzal, hogy ez már platóni program, abban az értelemben, hogy a platóni vizsgálódás a szavak eredeti jelentésének visszaadására irányul. S Platón bizonyosan nem volt "gyöngé" gondolkodó.

E könyv publikálása hatalmas vitát robbantott ki, amelyben igen sokszínű volt mind a támadók, mind a védők csoportja. Rögtön kialakult a "debolisták" iskolája, amely, jó olasz szokás szerint, "akadémikus" ostrom alá vette a többi iskolát, hogy az övékéinél nagyobb számú egyetemi katedrát biztosítson magának. A többi iskola, ugyanezen indítekből, fölvette velük a harcot, s a vita végül a szokásos akadémikus összecsapásba torkollik, ahol a katedrákért folytatott küzdelem háttérbe szorítja az eszméket.

Mégis említést érdemel azonban a "gyöngé gondolkodás" egyik kritikusanak, Carlo Augusto Vianónak találó megállapítása. Egy afféle filozófiai "instant-book"-ban, amelynek címe nyilvánvalóan Verdire utal ("Va' pensiero", Torino 1985, 106 oldal), Viano ezt írja: "Van a gyöngé gondolkodásban valami, ami azt is zavarba ejti, aki teljesen idegennek érzi magát a kötet tárgyköreit és tökéletesen nyugodt a szabadságot illetően, amelyre a könyv fölhatalmazza, s így még csak nem is óhajtana beszélni róla. Ami zavarba ejtő, az a szabadságra való fölhatalmazottság érzése." (10. o.) Észrevételét Viano megismétli a "gyöngé gondolkodásnak" szentelt tanulmánya zárszavában: "a siránkozó /azaz a debolisták — A. I./számára a gyöngeség új korszakot jelent, egy lidércnyomás végét, olyan kort, amelyben a metafora és a manipuláció szabadsága uralkodik, egy új szabadság meghódítását: kevesebbet érvelünk és valamennyien beszélünk" (21. o.). Úgy vélem, Vianónak igaza van. Minden érdekes következtetésen túl, amelyre a "gyöngé gondolkodás" vezethet, s minden történeti-filozófiai hagyományon túl, amelyet maga mögött tudhat, ott van az ősi fantom, a manipuláció, azaz a lehetőség, hogy anélkül beszéljünk, hogy figyelembe vennénk a történelmet és a gondolkodást s hogy a filozófia eredeti hagyományával mérnénk magunkat. Kétségtelen, hogy némely örökség kényelmetlennek látszik, de ha tudatában vagyunk is saját "gyöngeségünknek" más gondolkodások "erejével" szemben, nem avathatjuk ezt a "gyöngeséget" a gondolkodás alapjává, tagadva a princípiumok szükségességét, hogy így bezárkózzunk saját, tisztavirág-életű individualitásunkba. Az "erős" gondolkodással való szembeálkozás könnyen olyan sorsra vezethet, mint amilyen a Hegel és Marx közé szorult Stirnernek és Bauernak jutott osztályrészül, de munkásságunk

legcsekélyebb pozitív eredménye is fölmenthet bennünket a vád alól, hogy a szabadság hóhéraivá válunk magának a szabadságnak a nevében.

Még bizonyítandó az a "debolista" meggyőződés, hogy az "erős" gondolkodások megölik a szabadságot: nemcsak mivel a szabadság mindig az "erős" gondolkodás középpontjában áll, hanem főként azért, mert a szabadságnak nincs szüksége semmiféle fölhatalmazásra vagy proklamálásra: azé, aki akarja, fölismeri, használja. A televíziós "múlékonyosság" és "látszat" európai hazájában, Olaszországban nem is várhattunk mást, mint "gyöngé" filozófiákat, amelyek inkább a dolgok felszíne, látszata ellen láznak, mint valódi jelentésük ellen. A "gyöngé gondolkodás" úgy látszik nem más, mint a televízió felelőtlen filozófiája.

(Fordította **Turonyi Zoltán**)

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Bene László: 1118 Budapest, Radóc u. 11;

Schwendtner Tibor: 7130 Tolna, Major köz 2;

Redl Károly: Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10;

Girolamo Cotroneo: Univ. di Messina, Fac. di Lettere e Fil., Adelchi Attisani, Piazza S. Pugliatti 98100 Messina;

Antonino Infranca: Via della Serena 71, Villa Adriana 00010 Tivoli (Olaszország)

A kéziratokat két példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte

Felelős vezető: Zöld Ferenc igazgató

Budapest, 1991. - Nyomdai táskaszám: 20273

Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc

Műszaki szerkesztő: Sándor István

Megjelent: 10,85 (A/5) ív terjedelemben

HU ISSN 0025-0090

A Filozófiai Társaságok Világszövetsége (FISP) védnöksége alatt,
a Magyarok Világszövetsége, a Magyar Filozófiai Társaság, az MTA Filozófiai
Intézet és az ELTE Filozófiai Tanszékcsoport rendezésében

1992. augusztus 16-18. között

(a Magyarok III. Világkongresszusához — 1992. augusztus 18-21. — kapcsolódva) megrendezésre kerül a

MAGYAR FILOZÓFUSOK I. VILÁGTALÁLKOZÓJA.

A találkozó célja, hogy közelebb hozza egymáshoz a külföldön élő magyar származású és a hazai filozófusokat, valamint mindazokat, akiket érdekel a magyar filozófia múltja, jelene és jövője. Annak érdekében, hogy jobban megismerhessük egymás tudományos tevékenységét,

"Hagyományok és eredmények a mai filozófiában"

címmel konferenciát rendezünk. A konferencia programjában három témakör szerepel:

1. A magyar filozófia története
2. Egyetemes filozófiatörténet
3. Eredmények a mai filozófiai kutatásokban

A konferenciára jelentkezés — mielőbb — a következő címen: Szervezőbizottság c/o Magyarok Világszövetsége 1068 Budapest, Benczur u. 15.; előadási szándék esetén max. 3 oldal terjedelmű kivonattal 1992. február 25-ig. (A részletes programot, további információkat — részvételi díj stb. — 1992. január-februárjában tesszük közzé.)

G. Havas Katalin
a Szervezőbizottság elnöke

Kardos Lea
a Szervezőbizottság titkára

CONTENTS

LÁSZLÓ BENE: Argument and Experience in a 13th Century Concept of Science: Roger Bacon's „Scientia experimentalis”	263
TIBOR SCHWENDTNER: Parallels in the Conception of Science of Heidegger and Kuhn	285

DOCUMENT

AEGIDIUS ROMANUS: The Errors of the Philosophers (Notes: Károly Redl)	316
---	-----

REFLECTION

GIROLANO COTRONEO: The Dignity of the History	348
---	-----

REVIEW

ANTONINO INFRANCA: The “Feeble Thought” in Italy	381
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

ЛАСЛО БЕНЕ: Аргументация и эмпирия в концепции науки из XIII-ого века: „Scientia experimentalis” Роджера Бекона	263
ТИБОР ШВЕНДТНЕР: Параллелизмы в концепции науки Гейдеггера и Куна	285

ДОКУМЕНТ

Эгидиус Романус: Ошибки философов (Сноски: Карой Редл)	316
--	-----

ОБЗОР

Джироламо Котронео: Достоинство истории	348
---	-----

РЕЦЕНЗИЯ

АНТОНИНО ИНФРАНКА: «Слабое мышление» в Италии	381
---	-----

Ara: 75,— Ft

Előfizetés egy évre: 450,— Ft

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1., tel.: 1382-440) könyvesboltjaiban.

Az előfizetési díj egy évre: 450,— Ft

Egy szám ára: 75,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat
(H-1389 Budapest, Pf. 149).

Ø 1220

14

HARMINCÖTÖDIK ÉVFOLYAM

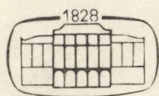
1991 / 4–5

T.



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA
(technikai szerk.)
KENDEFFY GÁBOR
LENDVAI L. FERENC
(felelős szerk.)

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök),
JUDI ISTVÁN, KOCSONDI ANDRÁS,
KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT, RUZSA IMRE,
SZIGETI GYÖRGYNÉ, SZIKLAI LÁSZLÓ,
TÖKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1991/4-5

TARTALOM

ALTRICHTER FERENC: Aliquid sum	387
WOLFGANG RÖD: A kantai tapasztalatelmélet pszichológiai interpretációjának egy alternatívája	403
BALÁZS ZOLTÁN: Adalékok Fichte történelemfilozófiájához	424
CSIKÓS ELLA: Hegel a szkepticizmusról	450
RÓZSA ERZSÉBET: Az „oikosz”-tól a bensőség és a polgári társadalom világához. (Hegel családfölfogása a berlini korszakban)	461
MOLNÁR M. LÁSZLÓ: Az alkotmány eszméje Hegel és W. Humboldt fölfogásában	474
PETR HORÁK: Hegel, Tocqueville és a forradalom	488
CZIRJÁK JÓZSEF: A történelmi kontinuitás ifjúhegeliánus értelmezése	501
GUDRUN RICHTER: A logikainak és a történetinek egysége mint a társadalomtudományi kutatás egyik alapelve	540
KISS ENDRE: A német klasszikus filozófia vége és a kritikai pozitivizmus	551
FRANCO VOLPI: Ittlét mint praxis: Arisztotelész gyakorlati filozófiájának heideggeri elsajátítása és radikalizálása	567
PETRA CAYSA: A tolerancia és a pluralizmus esélyei. Karl Mannheim tudásszociológiai hermeneutikájáról	612

DOKUMENTUM

NOVALIS: A kereszténység, avagy Európa. Töredék 1799-ből (Horváth Géza jegyzeteivel)	625
--	-----

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest, Úri u. 53. Telefon: 1759-011/269-es mellék

Szerkesztőségi órák: péntek 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1117 Budapest, Prielle Kornélia utca 19–35.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója

A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte

Felelős vezető: Zöld Ferenc igazgató — Budapest, 1992. — Nyomdai tászkaszám: 20366

Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc — Műszaki szerkesztő: Sándor István

Megjelent: 35 (A/5) iv terjedelemben — HU ISSN 0025 — 0090

ALIIQUID SUM

Altrichter Ferenc

A következőkben G. Szabó Zoltán "A descartes-i igazságkritérium és a 'cogito'"¹ című cikkéhez szeretnék néhány megjegyzést fűzni; és szeretnék rámutatni G. Szabó interpretációjának néhány olyan elemére, amelyet problematikusnak vagy elfogadhatatlannak találok. Ennek megfelelően, először G. Szabó alapkonceptcióját igyekszem összefoglalni és egy döntő ponton kritikailag kommentálni, majd cikkének néhány megállapítását kérdőjelezem meg, végül pedig az interpretáció központi fogalmának, a parciális exisztencia fogalmának problematikusságát igyekszem kimutatni.

I.

G. Szabó -- több más fontos dolog mellett -- a karteziánus cogito, ergo sum teljesen újszerű interpretációját kísérli meg. Az interpretáció egyik legújyszerűbb eleme az, hogy a "sum" Descartes első elvében nem a "vagyok", hanem a "valami vagyok" értelmében veendő, s ennek megfelelően az első elv mindenekelőtt Descartes vagy -- általánosabban véve -- önmagunk "parciális exisztenciáját" állapítja meg. Hasonlóképpen, G. Szabó azt is megpróbálja bizonyítani, hogy a 'cogito' pedig a "valamit gondolkodok"-kal fejezhető ki talán a legjobban. Valamit gondolkodok, tehát valami vagyok -- így lehetne értelmezni és lefordítani Descartes első elvét, ha az említett cikkben kifejtett interpretáció filológiaiilag és filozófiaiilag makulátlannak bizonyul.

¹G. Szabó Zoltán "A descartes-i igazságkritérium és a 'cogito'", Magyar Filozófiai Szemle 1989. évf. 1. sz., 1–21. o. A továbbiakban pusztán az oldalszám megjelölésével fogok utalni erre a cikkre. Saját korábbi cikkemre (Altrichter Ferenc: "Cogito, ergo sum", Magyar Filozófiai Szemle 1976. évf. 6. sz., 797–836. o.) vagy az általam javasolt interpretációra -- egyetlen kivételtől eltekintve -- nem fogok hivatkozni. Descartes műveire a bevett módon, az Adam és Tannery-féle kiadás alapján fogok utalni. (A latin idézetek jegyzetben közölt magyar szövege a régi Filozófiai Írók Tára megfelelő Descartes-kötete nyomán. — Szerk.)

Persze mindannyian — akiknek a fantáziáját megmozgatta a cogito, ergo sum — jól tudjuk, hogy majdnem a lehetetlenséggel határos föladat egy filológiai és filozófiai is makulátlan interpretáció kidolgozása. Az interpretálónak szembe kell néznie azzal a szomorú ténnyel, hogy számos ellentétes vagy nem azonos megfogalmazást talál Descartes műveiben, és hogy — ennek megfelelően — fontosságot kell tulajdonítania bizonyos szövegrészeknek más szövegrészekkel szemben: ám már maga az is interpretáció kérdése, hogy mi fontos és mi kevésbé fontos. Továbbá, az interpretálónak bele kell helyeznie interpretációját Descartes filozófiai problematikájába és argumentációjába, valamint mindezek sajátos történeti kontextusába: az viszont megint interpretáció kérdése, hogy mi is Descartes alapvető filozófiai problémája, mi is Descartes argumentációja, s mit is tarthatunk releváns történeti kontextusnak. Röviden, az interpretáció és rekonstrukció nem könnyű föladat.

Azt hiszem azonban, hogy az interpretáló egy dolgot semmiképpen sem tehet meg: nem tételezheti föl, hogy Descartes tudatában volt a manapság többé-kevésbé elfogadott filozófiai vagy logikai elméleteknek, illetve ha tudatukban lett volna, akkor ezt és ezt gondolta vagy mondta volna, ez és ez ellen kifogása lett volna, ezt meg ezt pedig a keblére ölelte volna. Egy ilyen föltételezés vezet az olyan írásokhoz — és van belőlük jócskán —, amelyekből csak annyit tudhatunk meg, hogy Descartes-nak mit kellett volna gondolnia vagy mondania, ha ilyen vagy olyan modern elméletet ismert és elfogadott volna. És úgy tűnik nekem, mintha G. Szabó is valami hasonló föltételezéssel élne — még ha nem is olyan durva formában, ahogy itt én leírtam —, amikor interpretációja kulcsfontosságú részleteit az S5-nek nevezett modális logikai rendszer bizonyos jellegzetességei alapján dolgozza ki.² Természetesen semmi kifogásom sincs S5-tel vagy lehetséges alkalmazásával szemben, az ellen berzenkedem csupán, hogy S5-öt belevetítsük Descartes műveibe, pusztán annak a textuális bizonyítéknak alapján, amire G. Szabó hivatkozik.

1. A fönti előzetes megjegyzések után szeretnék rátérni az első és legfontosabb kérdésre: mi a filozófiai vagy logikai jelentősége annak, hogy Descartes többször is a "sum" helyett az "aliquid sum" megfogalmazást hasz-

²A 6. oldalon a 17. lábjegyzetben az S5 többi alapsémájának közlése után például ezt írja: "föltekelem, hogy Descartes-nak ezen alapsémák ellen sem lett volna kifogása, ha természetes nyelven hallja őket". A 11. oldalon pedig egyenesen ezt találjuk: "ami az (s5) posztulátumot illeti, ha ezt Descartes elfogadja, ez csak annyit jelent, hogy úgy véli: ez a szabály regulálja a 'cogito', illetve a 'dubito' szavak használatát".

nálja, más szóval, mi többet jelent vagy jelenthet Descartes számára a második megfogalmazás, mint az első? E kérdés kapcsán G. Szabó kritikával illeti (2. o.) az általam preferált értelmezést — miszerint az "aliquid sum" ugyanazt jelenti, mint a "sum" —, mondván, hogy Altrichter

"ezért az egyszerű és jól alátámasztott állításért azonban, úgy tűnik, súlyos árat fizet. Kénytelen Descartes-ot 'fogalmazási pongyolasággal' vádolni mindazokon a helyeken, ahol a filozófus a cogito-érv kimondásakor a 'vagyok' helyett a 'valami vagyok', illetve a 'valamiféle dolog vagyok' stb. kifejezéseket használja".

Nos, G. Szabónak teljesen igaza van abban, hogy tanulmányomban (798. o.) fogalmazási pongyolasággal vádoltam meg Descartes-ot, de nem hiszem, hogy ez súlyos ár lenne, vagy bármiféle olyan ár lenne, amit az egyszerű egzisztenciális értelmezésért fizetnem kellene. Ma is azt hiszem, hogy a "valami vagyok" és társai fogalmazási pongyolaságot tükröznek csupán, és nincs semmiféle mélyebb filozófiai értelme a "valami" stb. szerepeltetésének Descartes bizonyos megfogalmazásaiban. Tanulmányomban azonban nem világítottam meg, mit is értettem fogalmazási pongyolaság alatt; sőt, természetesnek vettem, hogy mindenki érti, miről van szó. Akkorisajnálatos mulasztásomat korrigálandó, hadd világítsam meg most a "fogalmazási pongyolaság" pontos értelmét.

Először is, nemcsak Descartes marasztalható el ebben a pongyolaságban, hanem mindenki más is, aki bizonyos nyelveket (például franciát, latint, magyart stb.) használ beszédre vagy írásra. A pongyolaság nem Descartes személyes stiláris slendriánsága, hanem a köznyelvi kifejezőmód pongyolasága, és nehéz lenne olyasvalakit találni, aki soha sem követte el ezt a pongyolaságot.

Másodszor, a pongyolaság nem grammatikai természetű. A "valami vagyok" és társai (latin, francia stb. megfelelőikkel) grammatikailag kifogástalan mondatok: van alanyuk, van állítmányuk és az egyeztetés szabályai is érvényesülnek. A pongyolaság logikai természetű. "Valami", "valamiféle dolog", "aliquid", "quelque chose" stb. logikai szempontból egyenértékűek az egzisztenciális kvantorral; és például a "valami bűzlik Dániában" mondatot egzisztenciális kijelentésként vagy mondatként kell értelmeznünk. Az említett nyelvekben azonban az egzisztenciális kvantor nemcsak névmásokkal vagy névszói kifejezésekkel fejezhető ki, hanem igékkel vagy igei kifejezésekkel is. A magyarban a "lenni" és a "létezni" igék látják el ezt a feladatot. A "vannak (vagy léteznek) idomított medúzák" szintén egzisztenciális kijelentés vagy mondat.

A nyelv grammatikai szabályai azonban lehetővé teszik, hogy az egzisztenciális kvantort kifejező névmást — egyetlen mondatban — összekössük az egzisztenciális kvantort kifejező igével, például a "valami vagyok", a "van valami, ami búzlik Dániában" stb. mondatokban; és ez az a grammatikai szerkezet, ami logikai szempontból pongyolaság.³ Az ilyen mondatokat azonban úgy értjük és úgy fejezzük ki, akár szimbolikusan is, mintha csak az egyik kvantor kifejezés lenne ott. A "van valami, ami búzlik Dániában" ugyanis semmi többet nem jelent, mint a "valami búzlik Dániában" és az első mondat megértéséhez — vagy akár szimbolikus fordításához — nem kell föltételeznünk a Dániában búzló dolgok parciális egzisztenciáját, akármit jelentsen is a "parciális egzisztencia" kifejezés. Hasonlóképpen, a "valami vagyok" semmi többet nem jelent, mint a "vagyok", "létezem"; és, ami engem illet, semmiféle kényszerítő okot nem látok — sem Descartes írásai, sem a fundamentális filozófiai probléma és argumentáció, sem pedig a történeti kontextus alapján — a parciális egzisztencia fogalmának bevezetésére.⁴

Ha tehát a "valami vagyok" és társai a fönti értelemben vett fogalmazási pongyolaságot takarják csupán, akkor G. Szabó interpretációja már a legелеjén derékba tört, hiszen a "valami" jelenlétének a "vagyok" mellett (2. o.) nincs — és nem is lehet — semmilyen épkézláb filozófiai vagy logikai következménye. És ilyenformán G. Szabó, amikor a "valami vagyok"-ban valami olyasmit keresett és vélt megtalálni, ami megfelelné a "valami"-nek, egyszerűen csak belesétált abba a csapdába, ami a köznyelvi kifejezésmód pongyolaságának a következménye — sőt ezt a pongyolaságot egy interpretációs, valamint filozófiai és logikaielv rangjára emelte.

2. A további tisztázás és érvelés céljából azonban ideiglenesen föltételezem, bár egy pillanatig sem hiszem, hogy van valami filozófiai keresnivalója a "valami"-nek a "vagyok" mellett.

Úgy tűnik nekem, hogy G. Szabó interpretációja mindenekelőtt fölvet egy kellemetlen filológiai kérdést is.⁵ Descartes ugyanis elég sokszor a

³A tagadott egzisztenciális mondatok némelyikében, például a "semmi sem vagyok"-ban ugyanolyan fajta pongyolaság található, mint a "valami vagyok"-ban, úgyhogy pótlólagos evidenciát nem szolgáltatnak a parciális egzisztencia fogalmának bevezetésére. Érdekes tény azonban, hogy az univerzális kvantorral ezt a pongyolaságot nem tudjuk reprodukálni, mert az univerzális kvantor nem fejezhető ki igével, bár talán egy filozófus még erre is sort tudna keríteni például a "Minden mindenzik" vagy valami hasonló bevezetésével.

⁴Mindennek ellenére G. Szabónak szuverén joga, hogy bevezesse a filozófiába a parciális egzisztencia fogalmát, ha világosan meg is tudja magyarázni e fogalom jelentését és filozófiai relevanciáját. Ez azonban nem Descartes, hanem az ő hozzájárulása lenne a filozófiához.

⁵Az interpretáció minimális következetességét föltételezve azt kell gondolnom, hogy

"sum" helyett az "existo" igét használja első elve megfogalmazásakor vagy ennek parafrázisakor. Az interpretáció következetességét föltételezve azt kell tehát gondolnunk, hogy Descartes valamilyen fura módon ebbe az igébe is beleértette az "aliquid"-ot. Persze "aliquid existo" rosszul képzett latin mondat lenne, s így nem csoda, hogy nem találjuk meg a szövegekben. Az "aliquid sum" legközelebbi ekvivalense azonban az "existo qua aliquid" lehetne. Descartes viszont, legjobb tudomásom szerint, soha, sehol nem használja ezt a legközelebbi ekvivalenst; sőt, Descartes soha, egyetlenegyszer sem kvalifikálja az "existo"-t semmilyen módon sem az "aliquid"-dal, amikor első elvét megfogalmazza vagy parafrázeálja. Nem hiszem, hogy Descartes csak akkor tulajdonított volna parciális exisztenciát önmagának vagy az egónak, amikor a "sum" igét volt kedve használni. Mi a legésszerűbb magyarázata annak a filológiai ténynek, hogy az "existo" mellett sohasem szerepel, jóllehet szerepelhetne az "aliquid"?

3. Továbbá, az onus probandi G. Szabó vállaira nehezedik egy további kérdést illetően is. A kérdés természetesen nem az, hogy maga Descartes használta-e az "aliquid sum" fordulatot, hiszen mindenki -- Descartes előtt is és után is -- használ hasonló fordulatokat, hanem inkább az, hogy maga Descartes tudatában volt-e vagy lehetett-e bármiféle különbségnek a "sum" és az "aliquid sum" között, s ha igen, akkor miféle filozófiai jelentőséget tulajdonított neki. Más szóval, vannak-e olyan szövegrészek, amelyekben esetleg Descartes említi vagy akárcsak jelzi ezt a különbséget vagy amelyeket nagyon nehéz lenne bármiféle más föltételezés alapján interpretálni? Legjobb tudomásom szerint nincsenek; Descartes sehol sem említi vagy jelzi, hogy bármiféle különbséget látna a "sum" és az "aliquid sum" között vagy hogy bármiféle filozófiai jelentőséget tulajdonítana az "aliquid sum" fordulatnak (és Descartes kritikussai a Meditationes vitában sem vesznek észre semmi különbséget a karteziánus "sum" és "aliquid sum" között). Továbbá, nincsenek olyan szövegrészek sem, amelyeket ne lehetne egy más föltételezés alapján könnyebben és koherensebben interpretálni. Sőt, interpretációja valószínűsítése érdekében maga G. Szabó kényszerül olyan föltételezéseket bevezetni, amelyek elfogadhatatlannak tűnnek számomra.

G. Szabó szerint Descartes az "aliquid"-ot odaérti, vagy oda kell hogy értse a "sum" mellé mindannyiszor, amikor expliciten nem is írja ezt le. Ha valóban így áll a helyzet, akkor Descartes számos döntő helyen rendkívül pongyola módon fogalmaz, és a pongyola fogalmazás Descartes személyes, semmivel sem menthető lingvisztikai slendriánsága. De nem akarok ilyen kicsinyes dolgokon lovagolni.

II.

Néhány ilyen — eléggé szembetűnő — föltételezést szeretnék most megvizsgálni egy kissé tüzetesebben.

1. G. Szabó, interpretációjának elején (5. o.) és a "parciális exisztencia" bevezetésének nélkülözhetetlen elemeként, a karteziánus kétely szerkezetének föltárására tesz kísérletet, mondván, hogy

"a kétely szerkezetének föltárásához a kulcsot a Regulae XII. szabályában vélem megtalálni: '/.../ Ha Szókratész azt mondja, hogy mindenben kételkedik, ebből szükségképpen következik: hogy legalábbis azt belátja, hogy kételkedik, továbbá, hogy valami lehet igaz vagy téves'. Próbáljuk meg formalizálni e kijelentést!"

Majd a formalizálás után ezt állítja (8. o.):

"az eddigiekkel azt próbáltam bizonyítani, a Regulae egy mondata alapján, hogy Descartes a 'nem kételkedhetem abban, hogy kételkedem' állítást logikai, vagy pontosabban nyelvhasználati okokból tartja igaznak minden olyan esetben, amikor 'valamiben kételkedem'. Ez utóbbi állításom természetesen nem jelenti azt, hogy Descartes e fölismerését logikai természetűnek tekintem, csak arra kívántam rámutatni, hogy ez a belátás egy, a szövegekkel összeegyeztethető fordításban éppen (S5)-tel lesz ekvivalens".

Persze egyetértek azzal, hogy a karteziánus kétely megértése alapvető fontosságú a cogito, ergo sum bármilyen interpretációja szempontjából, hiszen ez végül is közhelye a Descartes-kutatásoknak. Az ellen sincs semmi kifogásom, hogy megkíséreljük formalizálni Descartes ilyen vagy olyan mondatát. És azon sem akarok lovagolni, hogy az eredeti mondat magyar fordítása jó-e vagy teljes-e. Van azonban valami mélységesen zavaró abban, hogy G. Szabó éppen a Regulae egyetlen mondata alapján próbálja a kétely szerkezetét föltárni.

Először is, közismert és a szakirodalomban általánosan elfogadott, hogy bár vitathatatlanul vannak bizonyos hasonlóságok az 1628-as Regulae-ban kifejtett elképzelések és a későbbi írásokban föllelhető álláspont között, éppen a kétely természete és terjedelme, valamint a kételyre adott válasz az, ami élesen megkülönbözteti a Regulae-t a későbbi írásoktól. A későbbi írásokban szereplő filozófiai kétely szerkezetét a Regulae egyetlen mondatából levezetni tehát eléggé kockázatos vállalkozásnak tűnik. G. Szabó persze mondhatná, hogy nem ért egyet a Descartes-kutatások bizonyos eredményeivel, s véleménye szerint a Regulae jóval közelebb van a későbbi írások-

hoz, mint mindenki más gondolja. És még az is megeshetne, hogy kiderül majd, hogy igaza van. Ám egy dolgot nem lehet megtenni; nem lehet egyszerűen csak föltételezni — filológiai, textuális bizonyítékok, valamint filozófiai érvelés nélkül, a pro és kontra bizonyítékok mérlegelése nélkül —, hogy a későbbi írásokban a kétely ugyanazon struktúrájú, mint amit a Regulae egyetlen mondata sugallhatna. Az nem elégséges indok a föltételezés bevezetésére, hogy ezt a mondatot történetesen többé-kevésbé jól tudnánk formalizálni, és így S5-öt rá tudnánk húzni Descartes-ra.

Másodszor, érdemes talán egy kicsit odafigyelni a Regulae XII idézett mondatának tényleges szöveggörnyezetére is.⁶ Az említett mondatot ugyanis Descartes csak példaként, illusztrációként hozza föl. Nem a kételyt vagy a kételkedés lehetőségét elemzi itt Descartes, hanem az emberi intellektus vonatkozásában egyszerűnek nevezett dolgokat vagy "természeteket" (alak, kiterjedés, mozgás, időtartam stb.) és ezek összekapcsolódásának módjait. Az összekapcsolódás kétféle lehet, mondja Descartes, szükségszerű vagy kontingens. A szükségszerű összekapcsolódás ismét kétféle lehet: az érzékelhető egyszerű dolgoké (például: alak és kiterjedés szükségszerűen kapcsolódik össze) és — bár itt Descartes ezt nem mondja expliciten — az intelligibilis egyszerű dolgoké. Az intelligibilis egyszerű dolgok fogalmát azonban Descartes néhány paragrafussal korábban vezette be, példaként említve a tudást, kételyt, tudatlanságot, akarati aktust és "más dolgok"-at. A G. Szabó által idézett mondat — ismétlem — csak illusztrál, és csak annyit illusztrál, hogy a két intelligibilis "természet", kétely és tudás — épp úgy mint az érzékelhető alak és kiterjedés — szükségszerűen kapcsolódik össze. Ennyi az egész!

Tehát, az aktuális szöveggörnyezetbe és a filozófiai kontextusba visszahelyezett mondatból semmiféle konklúziót nem lehet levonni a későbbi írásokban szereplő kétely szerkezetét, a cogito, ergo sum jelentését, vagy akár az S5-tel való ekvivalenciát illetően. És az igazsághoz az is hozzátartozik, hogy az illusztrált ponton kívül a mondat semmi mást nem világít vagy támogat meg a Regulae-ban sem.

Harmadszor, a kétely szerkezetének föltárásakor G. Szabó, a démon-argumentummal kapcsolatos bizonyos föltételezések kivételével, nem is kerít sort a későbbi írásokban előforduló kétely részletes elemzésére. Pedig a kétely részletes elemzéséből kiderülhetett volna, hogy ha Descartes valóban elfogadta volna az idézett mondatot a kétely struktúrájának kifejezéséeként,

⁶Regulae XII, AT. X., 418-422. o.

akkor semmi szüksége nem lett volna a cogito, ergo sum megfogalmazására vagy akár az egész első elmélkedésre. A kétely szerkezetére vonatkozó föltételezés azonban G. Szabó interpretációjának szükséges eleme, hiszen enélkül soha sem juthatna el az S5-tel való ekvivalencia kimondásához, a — hogy úgy mondjam — nem ortodox, indexelt modalitások és egyéb technikai részletek, valamint a "parciális exisztencia" bevezetéséhez. De ez a föltételezés egyszerűen elfogadhatatlan, s így az interpretáció ezen a ponton is elbukott.

2. Úgy vélem továbbá, hogy a Regulae utáni írások gondosabb elemzése megóvhatta volna G. Szabót a démon-argumentummal kapcsolatos föltételezések bevezetésétől is. Ő ugyanis két dolgot föltételez ezzel az argumentummal kapcsolatban, nevezetesen azt, hogy Descartes a démon-argumentummal nem vonja kétségbe a legalapvetőbb logikai törvényeket (s talán az alapvető matematikai igazságokat sem — bár ezen a ponton G. Szabó nem fogalmaz egyértelműen), és hogy miután Descartes a démont malin genie-nek nevezi, a démon nem teljesen mindenható, s így nem lehet azonos Istennel — gondolom, még egy föltételezés erejéig sem.

Először a második föltételezéshez fűznék némi kommentárt. G. Szabó — megállapítása textuális bizonyítékként — két rövid mondatot idéz (20–21. o.) a Meditationes főszövegéből. Majd megjegyzi, hogy

"démonunk (aki minden gonoszsága ellenére a megismerés útjára terel bennünket) tehát nem teljesen mindenható, s ha úgy tetszik, ez Descartes prekoncepciója. Nyilvánvalóan igaz, hogy ha a démont malin Dieu-ként fognánk föl, Descartes a legjobb igyekezete ellenére sem jutna ki a negatív szkepszis állapotából".

G. Szabó, sajnos, figyelmen kívül hagyja a démon-argumentum aktuális szövegkörnyezeteit és a filozófiai argumentációt, amelynek során Descartes cáfolni próbálja az argumentum konklúzióját. Az argumentum bevezetésére a Meditationes-ban — és ezt G. Szabó is elismeri (20. o.) — vitathatatlanul a mindenható (qui potest omnia)⁷ Istennel kapcsolatban kerül sor. Descartes rögtön ezután már azt kérdezi, honnan tudhatjuk, hogy egy mindenható Isten nem csap-e be mindannyiunkat mindig és mindenben, majd azt veti közbe, hogy miként lenne ez lehetséges, amikor Isten abszolút mértékben jó (summe bonus).⁸ Egy rövid kitérő után viszont úgy folytatja, hogy fogadjuk el,

⁷ Meditationes, AT. VII., 21. o.

⁸ Meditationes, AT. VII., 21. o.

hogy mindaz, amit itt Istenről mondanak, csak fikció; s majd csak egy igen hosszú kitérő után vezeti be a gonosz szellem fogalmát.

Vannak komoly filológiai és filozófiai problémák Descartes emez első-elmékedésbeli eszmefuttatásával kapcsolatban. De milyen alapon lehet megkockáztatni azt a föltevést, miszerint Descartes prekonceptiója az volt, hogy a gonosz szellem nem teljesen mindenható, amikor Descartes a summe potens kifejezéssel jellemzi a démont,⁹ a summe potens pedig a filozófiai és teológiai irodalomban a qui potest omnia, potentissimus stb. szinonimájaként szerepelt az Isten egyik — a summe bonus-hoz hasonló — attribútumaként? És ha G. Szabó nem idézné az általam adott fordításban, valamint latinul is az egyik olyan szöveghelyet (3. o. 7. jegyzet), ahol a summe potens előfordul, akkor megérteném, hogy a döntő fontosságú kifejezés elkerülte a figyelmét — de hát az idézet ott van. Ismét csak milyen alapon lehet ezt a föltevést megkockáztatni, amikor Descartes — néhány nem teljesen egyértelmű kivételtől eltekintve — minden más helyen, már ahol erről szó van, a mindenható Istennel kapcsolatban tárgyalja az univerzális, mindenre kiterjedő becsapás vagy tévedés lehetőségét?

Továbbá, ha G. Szabónak valóban igaza lenne előbbi föltevésében, akkor — minimális konzisztenciát föltételezve — Descartes-nak a démon-argumentumra adott válasza során azt kellett volna bizonyítania, hogy egy ilyen — hogy úgy mondjam — korlátozott felelősségű és képességű, de még mindig nagyon potens gonosz szellem nem létezik, vagy ha létezik, végül is nem tud mindenben becsapni minket. De Descartes soha, sehol nem próbál meg bizonyítani semmi ilyesmit. Ehelyett mindvégig azt próbálja bizonyítani, hogy Isten létezik és nem csaphat be minket. Descartes válasza a démon-argumentumra (és egy-két más dologra is) egy Deus verax létezésének bizonyítása volt, nem pedig egy másodrendű gonosz szellem nem-létezésének vagy bizonyos mértékű impotenciájának a bizonyítása.

Mind a filológiai tények, mind a filozófiai argumentáció azt támasztja tehát alá, hogy Descartes — pusztán mint lehetőséget — föltételezi, hogy a mindenható Isten gonosz és mindenben mindenkor becsap bennünket, majd megvizsgálva, mi minden következne a föltételezésnek az igazságából, végül is elveti — teljesen más kérdés az, hogy konzisztensen vagy inkonzisztensen — ezt a lehetőséget.

⁹ Meditationes, AT. VII., 22. o.

Másodszor, sajnos, az első megállapítás is — miszerint Descartes a démon-argumentummal nem vonja kétségbe a legalapvetőbb logikai törvényeket (s talán az alapvető matematikai igazságokat sem) — nélkülözi a textuális evidenciát. G. Szabó cikkének 11. oldalán a releváns szövegek elemzése nélkül bejelenti, hogy

"úgy látszik, el kell fogadnunk, hogy legalábbis a logikai törvények nem tartoznak az univerzális kétely hatókörébe. Azt, hogy az ellentmondás-elv érvényességét nem vonhatjuk kétségbe, már Platón és Arisztotelész is megállapították —/.../ minden érvel harcolnunk kell az ellen, aki, noha a tudást vagy a belátást vagy az értelmet eltünteti, mégis bármi felől akárhogy is szilárdan állít valamit' —, semmi okunk hát Descartes nyakába varrni e súlyos logikai abszurditást. ... A logikai igazságok vagy a matematikai tételek ismerete nem jelent 'első bizonyosságot', ezek ugyanis nem nyújtanak ismeretet egyetlen dolog létezéséről sem..."

Nagyon nehéz lenne belátni, hogy miért következne bármi is Descartes-ra vonatkozóan abból, hogy Platón vagy Arisztotelész ezt és ezt mondta.¹⁰ De a döntő jelentőségű kérdés itt inkább az, hogy maga Descartes belefoglalja-e a logikai és a matematikai igazságokat az univerzális kétely hatókörébe. És G. Szabó visszatér erre a kérdésre később is (20. o.), amikor azt állítja, hogy

"föl kell tennünk, hogy a démon-hipotézis nem vonja kétségbe a legalapvetőbb logikai törvényeket. Ez egyrészt nem mond ellent az univerzális kétely módszerének, hiszen nem arról van szó, hogy valóban mindent elvetünk, hanem csak abban kételkedünk, amiben tudunk, amiben egyáltalán lehetséges kételkednünk. Másrészt vegyük észre, hogy a descartes-ikétely hangsúlyozottan a dolgok létezésére irányul. A matematikai tételek (legalábbis a közvetlen intuícióval beláthatók) valójában egyetlen okból nem alkalmasak első állításnak: nem hordoznak bizonyosságot tárgyak létezésére vonatkozóan".

Ami a matematikai tételeket, bizonyításokat és elveket illeti, nem lehet kétségünk afelől, hogy Descartes belefoglalja őket az univerzális kétely hatókörébe, és a démon-argumentum alapján kétségbe vonhatónak tartja őket, hiszen egyrészt a descartes-íráásokban fölhozott példák egy része ma-

¹⁰ G. Szabó a főszövegben Platón és Arisztotelészt jelöli meg forrásként, az egyik filozófustól származó idézet lábjegyzetében (11. o. 27. lábjegyzet) először a Metafizika 1006a van megadva forrásként, majd Platón: Szofista 249c. A lehetséges félreértést tisztázandó megjegyzem, hogy az idézet maga a Szofista 249c-ből származik. Ami pedig a szövegkörnyezetet és a filozófiai problémákat illeti, a Metafizika 1006a többek között valóban az ellentmondásmentességet elvről szól, míg a Szofista 249c nem erről.

tematikai természetű,¹¹ másrészt maga Descartes félreérthetetlenül meg is mondja ezt például a Principiában.¹² Lehet ugyan azt mondani, hogy Descartes tévedett, de ez nem azonos azzal a problémával, hogy Descartes mit állított a matematikát illetően.

A szövegek alapján nagyon nehéz szó nélkül hagyni azt a kitételt is, hogy a descartes-ikétely hangsúlyozottan a dolgok létezésére irányul. Elvégre Descartes minden korábban igaznak, bizonyosnak ítélt kijelentést próbál megkérdőjelezni.¹³

Ami pedig a logikai törvényeket illeti, a textuális evidencia nem teljesen egyértelmű. Bizonyos döntő fontosságú szövegrészek alapján azonban arra a következtetésre kell jutnunk, hogy Descartes mindent — a logikát is — kétségbe vonhatónak ítél a démon-argumentum alapján. Más szövegrészek azonban mintha nem támogatnák ezt a konklúziót. Nem vállalkozom itt ennek az interpretációs problémának a megoldására, de az interpretálónak ki kellene hámoznia a szövegekből, a filozófiai és a történeti kontextusból, hogy mit is értett Descartes "minden korábbi bizonyosság"-on, a "minden, amit korábban igaznak tartottam"-on, a "lehető legegyszerűbb ítéletek"-en, a

¹¹ Meditationes, AT. VII., 21. o.

¹² Principia, AT. VIII-1., 6. o. Itt kénytelen vagyok idézni egy hosszabb passzust, mert ez nemcsak azt bizonyítja, hogy a matematikai elvek és bizonyítások is kétségbe vonhatók a "démon"-argumentum alapján, hanem azt is, hogy a Principiában is a mindenható Istennel kapcsolatban fogalmazza meg Descartes az univerzális, mindenre kiterjedő tévedés lehetőségét. Descartes ezt mondja: "dubitus etiam de reliquis, quae antea pro maxime certis habuimus; etiam de Mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota: tum quia vidimus aliquando nonnullos errasse in talibus, & quaedam pro certissimis ac per se notis admisisse, quae nobis falsa videbantur; tum maxime, quia audivimus esse Deum, qui potest omnia, & a quo sumus creati. Ignoramus enim, an forte nos tales creare voluerit, ut semper fallamur, etiam in iis quae nobis quam notissima apparent; quia non minus hoc videtur fieri potuisse, quam ut interdum fallamur, quod contingere ante advertimus". ("Kétkedünk a többi állításban is, melyeket korábban teljesen bizonyosnak vettünk, így a matematikai bizonyításokban és azon alapelvekben is, melyeket ez idáig közvetlenül beláthatónak gondoltunk. Kétkedünk pedig részben azért, mert láttuk, hogy némelyek olykor tévedtek az effajta dolgokban és egyes tételeket teljesen bizonyosnak és közvetlenül beláthatónak fogadtak el, melyek a mi szemünkben utólag hamisnak bizonyultak, de legfőképpen azért, mert hallottuk, hogy Isten létezik és mindenható és Ő teremtett bennünket. Nem tudhatjuk ugyanis, nem olyanak akart-e esetleg teremteni minket, hogy mindig csatlakozzunk ítéleteinkben, még azon dolgokat illetően is, melyek a lehető legismertebbeknek tűnnek fel előttünk; merthogy ez szerintünk semmivel sem lehetetlenebb, mint az, hogy időről időre tévedjünk, ennek lehetőségét pedig már korábban megtapasztaltuk.")

¹³ Meditationes, AT. VII., 21. o. Kénytelen vagyok megint idézni egy kulcsfontosságú részt: "... tandem cogor fateri nihil esse ex iis quae olim vera putabam, de quo non liceat dubitare, idque non per inconsiderantiam vel levitatem, sed propter validas & meditata rationes..." ("... végül kénytelen vagyok beismerni, hogy mindabból, amit korábban igaznak tartottam, semmi sincs, amit ne lehetne kétségbe vonni, mégpedig nem megfontolatlanságból és állhatatlanságból, hanem súlyos és meggondolt érvek alapján.")

"közös fogalmak"-on — amelyeket persze mind kétségbe vonhatónak ítélek —, valamint bizonyos példákon stb. Ezt az elemzést azonban nem lehet megtakarítani vagy pusztán föltételezéssel kikerülni.

III.

Szeretnék néhány szót szólni végül a "parciális exisztencia" fogalmáról is, mert nem magától értetődő, hogy a "parciális exisztencia" fogalma egyáltalán értelmes fogalom-e vagy sem. És G. Szabó éppen ezzel az interpretációjának középpontjába helyezett fogalommal kapcsolatban fogalmaz a leghomályosabban és a leginkonzisztensebben.

1. Mivel a szerző bevezeti a "teljes exisztencia" kifejezést is, jogosan kérdezhetjük meg, hogy mit takar valójában ez a szembeállítás. Mikor mondhatjuk, hogy valami csak parciálisan létezik, és mikor mondhatjuk, hogy teljesen létezik? Létezhet-e egy és ugyanazon dolog egyidejűleg parciálisan is és teljesen is? Implikálja-e a parciális exisztencia a teljes exisztencia hiányát, vagy csak ennek lehetőségét? Implikálja-e a teljes exisztencia a parciális hiányát, vagy csak ennek lehetőségét? Vannak-e és mik a logikai viszonyok e két fogalom között? Továbbá, pontosan mire is alkalmazhatjuk ezeket a fogalmakat: beszélhetünk-e például értelmesen a hegyek, a folyók, a teherautók, a számok, a geometriai alakzatok, a mentális állapotok vagy a karteziánus Deux verax parciális létezéséről? Vagy ki kell-e zárunk bizonyos dolgokat a parciális létezés jótéteményéből — de milyen alapon? És ki kell-e zárunk bizonyos dolgokat a teljes exisztencia jótéteményéből — de megintcsak milyen alapon? Ha ilyen és ehhez hasonló kérdésekre nem lehet egyértelmű és filozófiailag védhető választ adni, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a megkülönböztetés csak verbális, ami mögött semmilyen valóságos különbség nem húzódik meg — és ebből a szempontból persze teljesen mindegy, hogy Descartes vagy pedig csak G. Szabó valóságos-különbség-nélküli megkülönböztetéséről van-e szó. Nekem úgy tűnik, hogy az utóbbiról — de nézzük meg talán közelebbről, hogy miként jellemzi G. Szabó a parciális exisztencia fogalmát, illetve a parciális-teljes exisztencia megkülönböztetését.

2. Mindenekelőtt, G. Szabó közli a "parciális exisztencia" explicit definícióját is (9. o.):

"definíciókat azonban úgy szeretnénk megalkotni, hogy az exisztencia — eme speciális értelmében — ne illessen meg minden objektumot. Megha-

tározásunk tehát a következő: a parciálisan létezik akkor és csak akkor, ha előfordul egy necessitással prefixált formulában, amely e prefixum nélkül, önmagában nem logikai igazság. Esetünkben e furcsa szituáció úgy jön létre, hogy az (S5) szigorú kondicionálisban az előtagot (K.p.) előfeltételezzük".

Nem akarok magánál ennél a definíciónál elidőzni, hiszen — ha parafrazeálhatom Carnap híres mondását — az explicit definíciók világában nincs morál: mindenki úgy alkotja meg őket, ahogy akarja. Viszont az explicit definíciónál jóval többet tudunk meg az állítólagos parciális exisztenciáról G. Szabó cikkének azokból a részeiből (3. és 4. rész), amelyekben a sum res cogitans és az igazságkritérium interpretációjára tesz kísérletet. De az, amit megtudunk, nem teszi a parciális exisztencia fogalmát emészthetőbbé vagy a parciális—teljes exisztencia megkülönböztetését világosabbá.

3. A szerző véleménye szerint a cogito, ergo sum csak az ego parciális létezését állapítja meg, míg a sum res cogitans doktrínája a parciális létezés — hogy úgy mondjam — átváltja teljes vagy igazi exisztenciává. Az első a "valami vagyok"-ot állapítja meg, a második a "mi is vagyok?" vagy "micsoda vagyok?" kérdésre ad választ. G Szabó cikkéből azonban a parciális exisztencia és a parciális—teljes exisztencia megkülönböztetésének legalább három radikálisan különböző jellemzését olvashatjuk ki.

Először is, tegyük föl, hogy a cogito, ergo sum valóban csak az ego parciális létezését állapítja meg. Descartes azonban abszolúte világossá teszi, hogy a "mi is vagyok?" kérdés fölvetésével és megválaszolásával az "én" valamiféle szükségszerű jellegzetességét, attribútumát, más szóval, az "én" esszenciális tulajdonságát próbálja meghatározni. Ennek során — ami persze csak a hatodik elmélkedésben jut befejezéshez — Descartes kizárja az "én" minden kontingensnek vélt jellegzetességét.¹⁴ De ha ez így van — és a szövegek alapján nehéz lenne tagadni, hogy így van/ —, akkor a G. Szabó által bevezetett parciális—teljes exisztencia megkülönböztetés semmi más, mint a Descartes és mások által is használt exisztencia—esszencia megkülönböztetés; és így önkéntelenül is fölmerül az a kérdés, hogy miért kellett új névvel ellátni ezt a megkülönböztetést. Ebben az első értelemben véve tehát a megkülönböztetést, a cogito, ergo sum csak az "én" létezését állapítja meg, míg a sum res cogitans doktrínája az "én" esszenciális tulajdonságát, természetét világítja meg. De ebben az értelemben véve a meg-

¹⁴ Meditationes, AT. VII., 27, 78. o.

különböztetést a fájdalomnak, a színeknek stb. is teljes exisztenciát kell tulajdonítani, hiszen — mint a tudatos szubsztancia módosulatainak — szükségszerű jellemzőjük, hogy gondolat, tudatosság kíséri őket. Ebben az értelemben véve a megkülönböztetést, a karteziánus Deus veraxot pedig csak parciális létezés illetheti meg, még ha ez szükségszerűen illeti is meg, hiszen a "mi is az Isten természete, esszenciája?" kérdés sohasem válaszolható meg. Viszont egy interpretációs lidércnyomássá válna ekkor annak a megmagyarázása, hogy Descartes mit is kezdett vagy tudott volna kezdeni egy csak parciálisan létező Deus veraxszal.

Sajnos, mind a fogalmi, mind az interpretációs zűrzavar csak tovább növekszik, amikor a parciális exisztencia második jellemzését vizsgáljuk meg. Az "Én kételkedem abban, hogy Arisztotelész létezett" példa és a hozzáfűzött magyarázat (9. o. 21. jegyzet), valamint más helyek (17–19. o.) azt mutatják, hogy G. Szabó szerint valami akkor létezik parciálisan, ha van valamiféle ideánk, de nem biztos, vagy nem tudjuk, hogy ennek az ideának megfelel-e bármi is a világban. Teljesen pedig — gondolom — akkor létezik valami, ha van valamiféle ideánk és azt is tudjuk, hogy mi felel meg neki a világban. De ha ez így van, akkor G. Szabó megkülönböztetése semmi más, mint az ősrégi különbség ideáink és a külvilágban nekik megfelelő dolgok között, s megint csak az a kérdés jut eszünkbe, hogy miért is kellett ezt a különbséget új névvel ellátni. Ebben a második értelemben véve tehát a megkülönböztetést, a cogito, ergo sum csak annyit állapítana meg, hogy van egy ideánk, fogalmunk önmagunkról, nevezetesen az "én" fogalma vagy ideája, de még nem tudjuk, hogy megfelel-e akármi akárhol is ennek az ideának.¹⁵ Továbbá, ugyanebben az értelemben véve a megkülönböztetést, a sum res cogitans doktrínája annak a bizonyítása lenne — talán valamiféle ontológiai "ego"-érv formájában —, hogy ennek az ideának mégiscsak megfelel valami, bár nem szükségképpen a tudatos szubsztancia; s ennek megfelelően a tudatosságnak, mint az "én" esszenciális tulajdonságának megállapítása Descartes részéről egy pótlólagos, másfajta bizonyítást is igényelt volna. De hát még csak hasonló dolgok sem találhatók Descartes írásaiban.

A parciális exisztencia harmadik jellemzése — amely különbözik mind az elsőtől, mind a másodiktól — sem visz közelebb a fogalom megértéséhez. G. Szabó ezt írja (18. o.) ugyanis:

¹⁵ G. Szabónak azonban azt is meg kellene magyaráznia, hogy miként lenne ez lehetséges, hiszen az "én" ideája vagy fogalma — ellentétben a szín, hang, férfi, nő, hegy, völgy stb. ideájával — maga után vonja, hogy mindenki egy "én", aki egyáltalán rendelkezik ezzel az ideával, azaz, hogy valami szükségképpen megfelel ennek az ideának.

"ha fájdalmat érzek, kételkedhetem emez érzet okában, kételkedhetem abban, hogy ez kívülről érkezett-e hozzám, tehát abban, hogy 'micsoda'; de abban, hogy számomra van, hogy 'valami' — abban nem".

Néhány sorral lejjebb pedig ezt olvashatjuk:

"... a viasznak, mint az én érzékelésem tárgyának parciális létezését látjuk be, s e látás mint érzet (s mint ilyen, gondolati aktus) segítségével még világosabban énnünkét".

Ha ezeket és a hasonló értelmű megállapításokat tekintjük mérvadónak, akkor talán azt kell mondanunk, hogy mindenekelőtt az ideák, érzetek, "én"-ek, s esetleg gondolati aktusok léteznek parciálisan és ugyanezek létezhetnek teljesen is. És parciálisan akkor léteznek, amikor ideáink stb. megvannak ugyan, de kételkedhetünk ezek külső okában; tehát nem vagyunk vagy nem lehetünk biztosak abban, hogy a külvilágnak milyen eseménye, jellegzetessége okozta őket. Teljesen pedig — gondolom — akkor léteznek, amikor már nem kételkedhetünk abban, hogy mi okozta őket. Ez a jellemzés azonban a parciális-teljes egzisztencia egész megkülönböztetését az ideák, érzetek stb. kauzális eredetét illető kétely vagy bizonyosság kérdéseként mutatja be. És ha valóban ez az igazi jellemzés, akkor G. Szabónak megintcsak lesznek — hogy úgy mondjam — álmatlan éjszakái. Hiszen ha a parciális--teljes egzisztencia megkülönböztetést ebben az értelemben vesszük, akkor Descartes a cogito, ergo summal csak annyit állapít meg, hogy rendelkezünk önmagunk ideájával, s a sum res cogitans doktrínájának kellene megvilágítania azt, hogy a tág értelemben vett külvilágban mi is okozza ezt az ideát. Csakhogy Descartes-nál nem az "én" ideájának okáról van szó a sum res cogitans doktrínájában. Továbbá ebben az értelemben a matematikai és a logikai ideákat is csak parciális egzisztencia illetheti meg, és teljes egzisztencia talán csak egyedül az "Isten" ideáját illetheti meg. További nehézségek adódnak Descartes idea-elméletével, a velünk született ideákkal kapcsolatban is, különösképpen az "én" ideájával kapcsolatban, hiszen ha ez az idea velünk született, akkor nem sok értelme van akárcsak fölvetni is azt a kérdést, hogy mi lehet a külső oka.

Összegezve az ebben a részben fölvetett problémákat, azt mondhatnám, hogy ha eltekintünk az explicit definíciótól,¹⁶ akkor a parciális egzisztencia fogalmának és a parciális-teljes egzisztencia megkülönböztetésének

¹⁶Ha nem tekintettem volna el az explicit definíciótól, akkor meg kellett volna kérdeznem azt is, hogy mit is jelent pontosan ez a definíció és miként viszonyul a három különböző jellemzés külön-külön és együttesen is az explicit definícióhoz.

három radikálisan különböző értelmezését olvashatjuk ki G. Szabó cikkéből, amiből azt a konklúziót kell levonnunk, hogy a szerzőnek magának sem sikerült tisztáznia, mit is ért pontosan a "parciális exisztencia" kifejezésen. Márpedig csak akkor tudnánk érdemileg megítélni interpretációját, ha a parciális exisztencia fogalma világos, egyértelmű, tisztázott fogalom lenne. Sajnos, nem az.

SUMMARY

Ferenc Altrichter: ALIQUID SUM

In this article critical points are made of G. Szabó's interpretation (Magyar Filozófiai Szemle 1989, No. 1, pp. 1—21) of Descartes' first principle. In order to explain the occasional occurrence of "I am something" in Descartes' formulation of his first principle, G. Szabó, on the basis of some con-

siderations about the model system S5, introduces the concept of partial existence. The main thrust of the criticism is that "partial existence" as it is used throughout the interpretation is a non-starter, because no clear meaning has been given to it.

A KANTI TAPASZTALATELMÉLET PSZICHOLÓGIAI INTERPRETÁCIÓJÁNAK EGY ALTERNATÍVÁJA

Wolfgang Röd

Az a tény, hogy a múlt filozófusainak nézeteiről szóló vita gyakran évszázadok múltán sem zárul pozitív eredménnyel, a legnagyobb mértékben megütköztető volna, ha nem lenne érvényes a filozófiatörténet-írás tartalmaira is, hogy elmélettől függők. Így azonban mégsem meglepő, ha a filozófiatörténeti interpretáció szisztematikus előfeltevéseiben bekövetkező változásoknak a filozófia történetének változó képe felel meg. Érvényes ez Kantra is, sőt Kantra másoknál inkább érvényes, mert minden jelentős későbbi filozófus öhozzá viszonyítva igyekezett meghatározni álláspontját. Azon érdeklődés láttán, amelyet ma az ismeretelméleti összefüggések pszichológiai-biológiai értelmezésére tett kísérletek kiváltanak, érthetőnek tűnik föl, hogy a kanti ismeretelméletet is megpróbálták ebben a szellemben rekonstruálni. Konrad Lorenz, J. Piaget és mások olyan módon tették ezt, hogy az többet árult el a tudomány mindenkori állásáról, mint a kanti filozófiáról. Minthogy már nem sokkal Kant halála után kezdetüket vették az olyan fáradozások, amelyek a kanti kritika pszichologisztikus, illetve antropológiai interpretációjára irányultak, kézenfekvő volt, a transzcendentális filozófia realisztikus értelmezésének kibontakoztatása érdekében, ezekhez kapcsolódni. Jak. Fr. Fries már 1807-ben kijelentette, hogy a megismerés problémáját az empirikus pszichológia eszközeivel kell megoldani, minthogy a pszichológia "minden filozófia igazi alapvizsgálódása" (Neue Kritik der Vernunft, 2. kiad., 1828 skk., I. köt., 37. o.). Fries-hez csatlakozva, L. Nelson "az észkritikai vizsgálódások empirikus és pszichológiai jellegét" hangsúlyozta, merthogy nézete szerint az a priori ismeretekre és ezek lehetőségére irányuló kérdés a belső tapasztalat régiójára vonatkozik, s így a pszichológiához tartozik (Fortschritte und Rückschritte der Philosophie, Frankfurt 1962, 286. o.). Fries-hez kapcsolódva tesz javaslatot K. R. Popper is egy olyan Kant-értelmezésre, amelynek értelmében, ahelyett hogy a ta-

pasztalat (szubjektív) lehetőségfeltételeinek a természet (objektív) törvényszerűségével való megegyezésére kísérelnénk meg magyarázatot keresni, inkább megismerő apparátusunk feltételeinek és intellektusunk működési törvényeinek a környezetünk viszonylataival való megegyezésére kell megkísérelnünk magyarázatot találni (Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, Tübingen 1979, 87. o.). Ez az új kérdésfeltevés már nem ismeretelméleti, hanem ismeretpszichológiai; ennél fogva lényegileg biológiai, közelebből pedig genetikai kérdésfeltevés. Hasonló irányba mutat H. Albert ama javaslata is, hogy Kant transzcendentális idealizmusát váltsuk föl egyfajta transzcendentális realizmussal (Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen 1982, 28. o.). Minthogy e transzcendentális realizmus feladata az volna, hogy a tudományos megismerés jelenségét megismerő képességünk minéműségére hivatkozva magyarázza — ami a kritikai racionalizmus szellemében csakis hipotetikus módon történhetné —, ezért itt tudományról lenne szó, nem pedig egy tudomány fölött álló diszciplínáról, tehát nem transzcendentális filozófiáról.

Albert a transzcendentális realizmus melletti nyomatékos védőbeszédével nem elsősorban Kant-interpretációra törekszik, hanem inkább egy szisztematikus álláspont megfogalmazására, amelyet itt nem vitatunk. Minthogy azonban ez az álláspont a kanti kritikának egyfajta értelmezését is kézenfekvővé teszi, mégiscsak föl kell tennünk a kérdést, hogy a kanti kezdeményezés tudományos (pszichológiai, biológiai, genetikai) rekonstrukciója tartható-e. Kétségtávol nemcsak azt kell elismernünk, hogy teljességgel jogos fölvezetni egy tervezetet a megismerés feltételeinek s ezek fejlődésének tudományos elméletéről, hanem azt is, hogy a kanti filozófia pszichológiai interpretációja azáltal is némi plauzibilitásra tehet szert, hogy támaszkodhat Kant bizonyos, pszichológiai hangzó megnyilatkozásaira. Ezért először is egy pillantást kell vetnünk az észkritika pszichológiai aspektusára, mielőtt figyelmünket olyan összefüggésekre fordíthatnánk, amelyek kivonják magukat a pszichológiai értelmezés hatóköréből. Végül pedig meg kell kísérelnünk megmutatni, miért is élt Kant egy olyan pszichológiai beszéd- és gondolkodásmóddal, amely — mint emellett érvelni fogunk — tulajdonképpeni vállalkozásának nem felelt meg.

1. A KANTI TAPASZTALATELMÉLET PSZICHOLÓGIAI ASPEKTUSA

Aki támpontokat keres a kanti tapasztalatelmélet pszichológiai értelmezéséhez, egész sor olyan megnyilatkozásra bukkanhat, amelyek a tér-időbeli

szemléletet arra a módra vonatkoztatják, ahogyan mi benyomásokat fogadunk be, a kategóriákat pedig az értelem formájával hozzák összefüggésbe. Így pl. Kant a transzcendentális analitika föladatáról ezt mondja: "A tiszta fogalmakat tehát kutatni fogjuk első csírázásukban és sarjadzásukban az emberi értelemben, melyben előkészítve rejlenek /.../" (B 91; III, 84. 8–10; TÉK, 80. o.).^{*} Pszichológiailag fejezi ki magát Kant, amikor a szintézist a képzelőerő hatásának mondja, s a képzelőerőt a lélek funkciójaként értelmezi (B 103; III, 91. 28–30; TÉK. 87. o.). A gondolkodásmód megváltoztatására vonatkozó követelések összefüggésében arról esik szó, hogy a tárgy szemlélő képességünk mivoltához alkalmazkodik (B XVII; III, 12–17 sk.; TÉK. 13–14. o.).

Kant a metafizikai gondolkodást is a szellem természetes fölépítésére vonatkoztatja, amikor azt kérdezi, hogyan származnak metafizikai kérdések az általános emberi ész természetéből (B 21 sk.; III, 41. 10 skk. o.). Úgy tűnik, egy genetikus szemléletmód irányába mutatnak olyan kijelentések, amelyekben Kant a transzcendentális logikába utalja tárgyakról való ismereteink eredetének vizsgálatát, amennyiben ez az eredet nem vezethető vissza a tárgyakra (B 80; III, 77. 32; v. B 81; III, 78. 28). Bizonyos, hogy Kant nem azt akarta mondani, hogy volnának velünk született képzetek, fogalmak vagy ismeretek; hiszen kifejezetten arra figyelmeztet, hogy valamennyi képzetünket és fogalmunkat szerzettnek kell tekintenünk, még hogyha lennie kell is egy eredeti szerzésnek. Az Eberhard-vitairat szerint ez leginkább a dolgok tér-időbeli formájára, valamint a sokfélének fogalmakbéli szintetikus egységére (a kategóriákra) érvényes, amiket az ész a priori, önmagából hoz létre. Kant azonban hozzáfűzi: "Mégiscsak kell hogy legyen ennek valami alapja a szubjektumban, ami lehetővé teszi, hogy a gondolt képzetek így és nem másként keletkeznek, és még ráadásul olyan tárgyakra is vonatkoztathatók, amelyek még nincsenek; és legalább ez az alap velünk született." (VIII, 221 sk. o.)

A pszichológiai szemléletmód keretei közt csakugyan kézenfekvő azt a kérdést tenni föl, hogy milyen módon jön létre a tapasztalat. Már A tiszta ész kritikája első kiadásához írott bevezető első mondata is, úgy tűnik,

^{*}Az idézetek Kant összegyűjtött írásainak Akadémiai Kiadó kiadására vonatkoznak; megadják a kötetszámot, az oldalszámot és, ahol ennek értelme van, a sorszámot is. A tiszta ész kritikájából származó idézetek esetében, szokásos módon, először az első (A), illetve a második (B) kiadás oldalszámait szerepeltetjük; A magyar fordításban kiegészítésképpen – "TÉK" jellel – föltüntetjük Alexander Bernát és Bánóczi József fordításának oldalszámait, illetőleg "P" jellel a Prolegomena Alexander Bernát által készített fordításának oldalszámait is.

ebbe az irányba mutat: "Tapasztalat kétségkívül az első produktum, melyet értelmünk alkot azáltal, hogy az érzéki érzetek nyers anyagát földolgozza." (A 1; IV, 17. 4–6; TÉK 547. o.) Ha a tapasztalat tárgyát úgy fogjuk föl, mint amit a szubjektum "csinál", akkor a tapasztalat lehetőségfeltételei tárgyi képzetek létrehozatala föltételeinek kell hogy minősüljenek, mint ahogy Kant a teret és időt valóban valamennyi dolog mint jelenség lehetőségföltételeinek nevezte (B 188; III, 140. 29. sk. o.). Hasonlóképp, a tér a jelenségek a priori lehetőségföltételének (B 462; III, 301. 2 sk.:o.) ill. az anyag formális föltételének (N 469; III, 307. 3–4) minősül, az idő pedig a jelenségek föltételének (B 567; III, 367. 6 sk. o.), illetve a változás formális föltételének (B 480 Megjegyzés; III, 314. 28 sk. o.).

Ha a teret, az időt és a kategóriákat ama képesség formáiként fogjuk föl, amely által — amiként ezt Popper kifejezte — a jelenségeknek meghatározott jelleget kölcsönzünk, mivel ezen képesség által alkotjuk meg őket (uo. 84. o.), akkor ennek a fölfogásnak a keretei közt a gondolkodásnak a valósággal való megegyezése megfoghatóvá válik, ugyanis ezen álláspont értelmében "a tapasztalat lehetőségének föltételei általában egyúttal föltételei a tapasztalat tárgyai lehetőségének" is (B 197; III, 145. 34–36. o.). Amennyire kézenfekvőnek látszhatik azonban az, hogy ezeket az összefüggéseket, a konstitúció-elméletnek megfelelően, mint a tapasztalatok tárgyának formálását /Prägung/ vagy létrehozását fogjuk föl, éppannyira óvakodnunk kell attól, hogy Kantnak azt a nézetet tulajdonítsuk, miszerint a szubjektum olyan készülékként jelennék meg, amelynek inputja rendezetlen adatok, outputja pedig tér-időbelileg és kategoriálisan rendezett dolgok világa volna. Kant kifejezetten tiltakozott egy olyan, kvázi-mechanisztikus elképzelés ellen, amelynek értelmében a szubjektum egyfajta kimeneti anyag formálása által alkotná meg a tapasztalati valóságot, s amely szerint e szubjektum ugyanakkor létrehozná a szubjektum és az objektum közti azon megegyezést is, amely által a szintetikus a priori ítéletek számára biztosítva volna az objektív érvényesség. A Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie című írásában határozottan visszautasítja azt a neki tulajdonított állítást, miszerint "valamifajta formaadó-manufaktúrát", vagyis a tapasztalat tárgyának úgyszólván üzemszerű termelését tételeznék föl (VIII. 404. 6. o.). Amikor formákra reflektál, akkor ezen "nem valamifajta terv-, és főként nem üzemszerűen kialakított formaadást ért, hanem a szubjektumnak, amely mindenfajta, az adott tárgyat megmunkáló manufaktúra előtti, sőt e szubjektumot — anélkül hogy bármifajta gondolattal rendelkez-nék, megelőző, tehát e szubjektum szorgos és gondos munkáját, amely arra

irányul, hogy az ő saját (ész-) képességét fölvegye és méltassa" (VIII. 404. 27–32. o.). Ha Kant arról beszél, hogy a tárgyak képzetek foglalatai volnának, e foglalatok azonban valamifajta belső cselekvés által "jönnek létre" (Beck-hez írott levél, 1792. I. 20; XI, 301; vö. ugyanőhöz, 1792. I, 7; XI, 496), akkor azt a kérdést kell föltennünk magunknak, hogy vajon ezt a fajta beszédet szó szerint kell-e értenünk, vagy inkább metaforikusan. Lehetséges, hogy azon régebbi metodológia-fölfogás hatása mutatkozik meg benne, amely az Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze-ben (1763) található, ahol Kant — jóllehet a metafizikát már "megismerésünk első alapjairól szóló filozófiaként" jellemzi (II, 283. 13. sk. o.) — módszerét azonban a természettudományok módszerével állítja párhuzamba, amelyekről pusztán csak az alkalmazási terület különböztetné meg. Míg a természettudományok a külső jelenségek szabályait kutatják, a metafizikának viszont, Kant akkori nézete szerint, a belső tapasztalattal van dolga (II, 286. 8. skk. o.).

Jóllehet Kant számos helyen alkalmazza, a pszichológiai terminológia mégsem tekinthető egyeduralkodónak. Akadnak olyan kanti megnyilatkozások is, amelyek nem egyeztethetők össze a pszichológiai értelmezéssel, s amelyek ennél fogva óvatosságra intenek az egyoldalúan pszichologisztikus interpretációk láttán. Ezzel kapcsolatban elsősorban Kant azon bizonykodására kell gondolnunk, miszerint célja szempontjából a pszichológiai (szubjektív) szemléletmód nem lényeges, hanem pusztán az egyik — mégpedig a kevésbé fontos — a két oldal közül, amelyek felől a tiszta értelem tárgyai szemlélhetők. E két oldal vonatkozásában Kant a következő megállapítást tette: "Az egyik a tiszta értelem tárgyaira vonatkozik és a priori fogalmainak objektív érvényét tartozik előadni és érthetővé tenni; épp ezért lényegesen hozzátartozik is célomhoz. A második arra irányul, hogy a tiszta értelmet lehetsége és amaz ismereterők szerint, amelyeken maga is nyugszik, tehát szubjektív szempontból tekintse; és ámbár e vizsgálat fő célomat tekintve nagy fontosságú, lényegileg mégsem tartozik hozzá /.../" (A XVI sk; IV, 11. 30–37; TÉK 544. o.). E megnyilatkozás olyan helyen található, amely már maga is világossá teszi különleges jelentőségét: ti. A tiszta ész kritikája első kiadásához írott előszóban. Már az inaugurális disszertációban is, ahol a pszichológia hatása még világosan látható, Kant, az összetettnek azon analízise mellett, amely e fogalom körülhatárolt megismeréséhez megkövetelt jegyekre való tekintettel megy végbe, csak "csekély mértékben" (aliquantulum) kívánta tekintetbe venni az összetett keletkezését a szellem természete alapján (II, 387. 7–9. o.).

A pszichológiai értelmezés ellen szólnak mindenekelőtt a transzcendentális analitikának azok a megnyilatkozásai, amelyek az értelmet nem a jelenségek konstitúciójának képességeként, hanem — anélkül hogy tekintetbe vennék azt a körülményt, hogy a kategóriák konstitutív funkciók — szemléleti adatok fogalmak alá történő szubszumpciója képességeként jellemzik. Az értelem funkciója az ítélemben áll, vagyis adott tartalmaknak fogalmak alá szubszumálásában. Világos, hogy itt logikai (közelebbről transzcendentális-logikai) viszonyokról van szó, nem pedig pszichológiaiakról. A kérdéses összefüggésekre még majd visszatérünk, amiért is elsőre meg kell elégednünk a kanti tapasztalatelmélet nem-pszichológiai aspektusára történő rövid utalással. Azt, hogy ez a lényegi aspektus, Kant kifejezetten megállapította, amikor a következőket írta: "Tetens a tiszta ész fogalmait pusztán szubjektíve vizsgálja (emberi természet); én objektíve. Az az elemzés empirikus, ez transzcendentális." (Ref1. 4901.) "Én nem a fogalmak evolúciójával foglalkozom, mint Tetens (mindazon cselekedetek, amelyek által fogalmak jönnek létre), nem is az analízissel, mint Lambert, hanem pusztán e fogalmak objektív érvényességével." (Ref1. 4900; XVIII, 23.) Ezáltal valamennyi olyan szöveg, amelyben Kant a megismerés pszichológiai oldalát, valamint fejlődését tárgyalja, másodrendűvé minősül vissza. Kant célja nem a megismerés pszichológiája, hanem a megismerés transzcendentális elmélete, amelynek módszere egyfajta analízis. A kanti koncepció tisztázása érdekében nagy segítséget jelent, ha emlékezetbe idézzük megnyilatkozásait érzékiség és értelem, szemlélet és fogalom szembeállításának során alkalmazott eljárásának mibenlétéről.

2. A TAPASZTALAT ELMÉLETE

Azzal kapcsolatban, hogy Kant világossá teszi: tapasztalat az első produktum, amelyet értelmünk létrehoz, amennyiben az érzetek nyers anyagát földolgozza (A 1; IV, 17. 4 sk. o.), vagy amikor megállapítja, hogy megismerésünk az elme két alapforrásából ered, ti. azon képességéből, hogy benyomásokat tud befogadni és spontán módon fogalmakat tud létrehozni (B 74; III, 74. 9—12. o.), vagy amikor hangsúlyozza, hogy az ismerethez két rész tartozik, fogalom és szemlélet (B 146; III, 116 sk. o.), fölmerül a kérdés, hogyan jut el ehhez az alapvető megkülönböztetéshez, mivelhogy ez nyilvánvalóan nem olvasható le egyszerűen a tapasztalatatról. Kant maga is sejteni enged, hogy ez a megkülönböztetés egyfajta tapasztalatanalízis eredménye. Ám mivel ő "analízisről" (és ennek megfelelően "szintézisről" is) több ér-

telemben beszél, ajánlatos lesz egy pillantást vetnünk arra, miként alkalmazza Kant ezeket a kifejezéseket A tiszta ész kritikájában és néhány más írásban.

Hogy Kant a Prolegomenában azt bizonygatja, hogy ebben a műben az analitikus, A tiszta ész kritikájában ezzel ellentétben a szintetikus módszert követte, mivel ez utóbbi műben magában a tiszta észben kutatott és ebben a forrásban törekedett rá, hogy ezen ész tiszta használatának mind az elemeit, mind pedig a törvényeit meghatározza (IV, 274. 28–31. o.), a jelen összefüggésben nem sokat segít. Nemcsak a Prolegomenában indult ki ugyanis a ténylegesen meglévő, szintetikus a priori ismeretekből, hanem A tiszta ész kritikájában is többé vagy kevésbé kifejezetten a tudományok szintetikus a priori ítéleteinek a meglétéhez kapcsolódott. Az explicit hivatkozás "a birtokunkban levő tudományos a priori ismeretek valóságára, ti. a tiszta matematikáéra és általános természettudományéra", amelyhez Kant mint "faktumhoz" kapcsolódik (B 128; III, 106. 2–4; TÉK 100 sk. o.), ugyancsak A tiszta ész kritikája második kiadásában található meg, s ezért valószínűleg éppen úgy a Prolegomena fejtegetéseire mehet vissza, mint a bevezetés V. és VI. része, ám az a tény, hogy Kant a szintetikus a priori ítéleteket úgy tekintette, mint amelyek a tudományokban jelen vannak, nem vonható kétségbe. Az, hogy a Prolegomenában a különös tudományok szintetikus a priori ítéleteihez kapcsolódik, míg a Kritikában ezzel ellentétben ugyanezekhez általánosan, még nem igazolja az első mű analitikus, az utóbbi szintetikus megjelölését, amennyiben az "analitikus" a föltételezettől mint ténylegesen adotttól a föltételéhez vezető utat, a "szintetikus" pedig az alapul szolgáló föltételektől a föltételezethez vezető utat jelenti. Márpedig ez az általános jelentésük ezeknek a kifejezéseknek, ahogyan nemcsak a XVII–XVIII. század metodológiájában (nem függetlenül egy egészen az antikvitásig húzódó tradíciótól) szokásosak voltak, hanem ez az a jelentés, amelyet Kant is elfogadott. Ezt mutatják a logika (Jäsche) definíciói; 117. §: "Az analitikus módszer a szintetikusnak ellentettje. Amaz a feltételezettől és a megalapozottól indul ki és a princípiumok felé halad tovább (a principiat is ad principia), emez ellenben a princípiumoktól a következményekhez /.../" (IX, 149.).

Kantnál megtaláljuk azonban az "analízis" és a "szintézis" egy másik jelentését is, ahogyan ez pl. az inaugurális disszertációból kiolvasható: "Az 'analízis' és 'szintézis' kifejezéseknek kettős jelentést szokás tulajdonítani. A szintézis ugyanis vagy kvalitatív, azaz az alaptól a megalapozott felé való progresszus egymásnak alárendelt elemek egy sorozatában, vagy pe-

dig kvantitatív, vagyis egy adott résztől a komplementumán át az egészig történő progresszus mellérendelt elemek egy sorozatában. Hasonló a helyzet az analízissel, amely az első értelemben véve a megalapozottól az alaphoz tartó, míg a második értelemben véve az egésztől lehetséges, illetve közvetlen részei felé tartó regresszus /.../" (II, 388. 17 skk. o.). A logikában is arról van szó a főt idézett szövegrészt követően, hogy a "szintézis" jelenti az egyszerűtől az összetett felé vezető utat is. Ezzel analóg módon az "analízis" az összetettől az összetevőikhez való visszatérést kellene hogy jelentse. És csakugyan, A tiszta ész kritikájában fontos szerepet töltött be az "analízis" ezen fölfogása. Kimutatható, hogy Kant ebben a műben egy — a széttagolás értelmében vett — analízist visz véghez, bármit jelentsen is a Kant által a Prolegomenában a Kritika módszereként megnevezett szintézis.

A széttagolásként fölfogott analízist Kant a tapasztalatra alkalmazza, s ennek eredményeként különül el érzékiség és értelem, szemlélet és fogalom, receptivitás és spontaneitás, amelyek együtthatásának "terméke" a tapasztalat. Kant ugyan nem használta az "analízis" kifejezést, amikor a jelzett eljárást alkalmazta, hanem "fölordásról", "elkülönítésről", "eltávolításról", "elszigetelésről" beszélt, ám ezt közvetve mégiscsak analitikusként jellemezte, amennyiben "összes a priori megismerésünknek a tiszta értelemismeret elemeire való bontását" jelölte meg "analitikaként" (B 89; III, 83. 5 skk.; TÉK 79. o.). Már A tiszta ész kritikája első kiadásához írott bevezetés elején is azt a követelést hangoztatja Kant, hogy távolítsunk el a tapasztalattól mindent, ami csak az érzékekhez tartozik (A 2; IV, 17. 24), hogy eredeti fogalmakat kapjunk vissza. A priori fogalmak ismeretéhez azáltal juthatunk el, hogy pl. a test tapasztalati fogalmából egymás után elhagyunk mindent, ami empirikus benne (szín, a keménység foka, nehézség stb.), míg azután már csak a térbeliség marad hátra (B 5; III, 30. 8 skk. o.). Meghatározások elhagyásával nyerjük a szubsztancia fogalmát (B 6; III, 30. 12 skk.), és hasonlóképp fogja föl Kant "elkülönítésként" azon meghatározások megkülönböztetését, amelyek az érzethez /Empfindung/ sorolandók, azoktól, amelyek értelemszerű meghatározások, illetve a tiszta szemléletéi (B 35; III, 50. 23). A transzcendentális esztétika föladata Kant szerint abban áll, hogy elkülönítse mindazt, amit az értelem visz véghez fogalmi által, hogy az érzékiséget /Sinnlichkeit/ elszigetelje (B 36; III, 51. 4—7), s ha ezen túlmenően az érzékiségtől mindazt elkülöníti, ami az érzethez /Empfindung/ tartozik, akkor a tiszta szemlélet marad vissza (B 36; III, 51. 7—8). Alkalmanként Kant azt a föladatot tulajdonítja az

általános logikának, hogy "az értelem meg ész egész formai munkáját" elemeire bontsa (B 84; III, 80. 17 sk.; TÉK 75. o.), míg a transzcendentális logikának az volna a feladata, hogy az értelmet elszigetelje (az érzékiség transzcendentális esztétikabeli elszigetelésével analóg módon) (B 87; III, 81. 30 sk. o.).

Nos, tagadhatatlan, hogy az ekként értett analízist fölfoghatjuk pszichológiailag, s Kant alkalmanként csakugyan úgy nyilatkozott, mintha pszichológiai analízis lebegne a szeme előtt. A fogalmak analitikája elején például a következőket írta: "A fogalmak analitikáján nem elemzésüket értem, vagy pedig filozófiai kutatások ama rendes eljárását, mely szerint különböző fogalmakat tartalmilag szétbontanak s megvilágosítanak, hanem magának az értelmi tehetségnek /Verstandesvermögen/ eddig ritkán megkísérlett taglalását, a priori fogalmak lehetőségének oly módon való vizsgálata céljából, hogy magában az értelemben, mint szülőhelyükön fölkeressük s ennek tiszta használatát általában boncoljuk /.../ A tiszta fogalmakat tehát kutatni fogjuk első csírázásukban és sarjadzásukban az emberi értelemben, melyben előkészítve rejlenek /.../" (B 90 sk.; III, 83 sk.; TÉK 80. o.). Kant itt az értelem vonatkozásában olyan fölfogást képvisel, amelyet az érzékiség formáival kapcsolatban, mégpedig különösen világosan az inaugurális disszertációban, ahol az érzékiség formájáról azt olvassuk, hogy abban nyilvánul meg, hogy az érzékekre ható különféleség valamiféle természeti törvény szerint koordinálódik (4. §; II, 393. 31 sk. o.); ez a forma tulajdonképpen nem a tárgy sémája, hanem inkább egy az értelemben beléoltott törvény (II, 393. 6 sk. o.).

Az analízisnek ezen pszichologisztikus fölfogása mögött azonban egy másik, nem-pszichológiai fölfogás rejlik, amely az analízis pszichológiai értelmezését egyáltalán lehetővé teszi. Az a föltevés, miszerint a tapasztalat analízise révén érzékiség és értelem mint a tapasztalat komponensei izolálhatók, ténylegesen azon az előfeltevésen nyugszik, hogy a tapasztalat ezeknek a komponenseknek a produktuma, hiszen a tapasztalatot közvetlenül kétségkívül nem figyelhető meg, hogy az érzékek és az értelem produktuma volna. Ezzel kapcsolatban legelőször is azt kell rögzítenünk, hogy a "tapasztalat" a Kritika első kiadásához írott bevezetés elején magától értetődőként előadott magyarázatban nem olyan ismeretként értendő, "melyben végtére minden tárgynak /.../ megadhatónak kell lennie" (B 264; III. 185. 3 sk.; TÉK 176. o.), hanem abban a második alapjelentésben, amelyet e kifejezés (különböző mellékjelentésektől eltekintve) Kantnál kaphat, ti. mint "egy empirikus szemléletben adott tárgy ismerete" (B 289; III. 199. 22 sk.;

TÉK 190. o.). Amikor Kant a tapasztalat lehetőségfeltételeire vonatkozó kérdést teszi föl, akkor a "tapasztalatról" többnyire ezen utóbbi — proporcionális — értelemben van szó. Ez azt mutatja, hogy az így értett tapasztalat az, amelyre az analízis vonatkozik.

Amikor a tapasztalat az ítélet jellegével rendelkezik, vagy amikor egy ítélet formájában kell kifejeznünk, akkor a legegyszerűbb esetben olyan ítéletről van szó, amelyben egy a egyedi dolognak egy P predikátumot tulajdonítunk. Ahhoz, hogy a P-ként legyen meghatározható, ismertnek, adottnak kell lennie, s valami adott csak a szemléletben lehet. Akkor mondjuk, hogy van ismeretünk /Erkenntnis/ az ismert /bekannt/ a-ról, amikor általános fogalom alá szubszumáltuk, vagyis amikor úgy gondoljuk el, mint amit az értelem így és így határozott meg. Mivel csak az adott sokféleségnek egy fogalom közvetítésével történő összekapcsolása hoz létre ismeretet: "csak a különfélenek szintézise /.../ alkot ismeretet /.../; a szintézis gyűjti az elemeket ismeretekké s egyesíti bizonyos tartalommal" (B 103; III. 91, 21—25; TÉK 87. o.). A fogalmat ennek során a sokféle rendezésének eszközeként fogjuk föl, vagyis "funkcióként" (vö. B 93; III, 85. 17 skk. o.). A fogalmak mint lehetséges ítéletek predikátumai először csak egy még ismeretlen tárgyra vonatkoznak; ahhoz hogy ismeretet kapjunk, a " $P(x)$ " függvényt kell instanciálnunk, vagyis valamilyen a-t kell x helyére tennünk, amihez egy szemléletileg adott tartalomra van szükségünk.

A tapasztalatnak az az analízise tehát, amelyről itt szó van, az ahhoz való visszatérésben áll, amit előfeltételeznünk kell, ha a tapasztalatot tárgyi ítéletként fogjuk föl. Amit ezen a módon előfeltételeznünk kell, az "a tapasztalat lehetőségfeltétele". Ha tehát az ismeretet vagy egy szemléletileg ismert a-nak egy P fogalom alá szubszumálásaként, vagy " $P(x)$ "-nek a szemléletben adott esetek általi instanciálásaként jellemezzük, akkor (ám csakis akkor) tagolható a tapasztalat szemléletre és fogalomra, s akkor fogható föl ez a két komponens a lehetséges tapasztalat feltételeiként, ahogyan ezt Kant teszi, amikor a következőket írja: "De csakis két feltétele van egy tárgy megismerésének, először szemlélet, mely a tárgyat, de csak mint jelenséget adja, másodsor fogalom, mellyel e szemléletnek, megfelelő tárgyat gondolunk" (B 125; III, 104. 17—21; TÉK 29. o.). Ennek megfelelően jelölte meg Kant A tiszta ész kritikájában egyrészt a tér és az idő szemléleti formáit (vö. B 39; 43; 46; 149; 188; 462; 467; 470; 482), másrészt pedig az alapfogalmakat (a kategóriákat) a "lehetséges tapasztalat feltételeiként" (vö. B 125; 161; továbbá különböző helyeken a különböző kategóriák és alaptételek vonatkozásában).

A tapasztalat lehetőségére vonatkozó kérdés összekapcsolható azzal a kérdéssel, hogy milyen föltételek mellett lehet valami a tapasztalat tárgya, mivel tárgy az, amiről egy "a est P" ítéletben ítélünk, ti. azt a tényt, hogy 'a' nem más, mint 'P'. A tény tehát a-nak egy bizonyos P-re való vonatkozását tartalmazza, az az állítás pedig, hogy a tény fönnáll, maga az "a est P" ítélet. Ennek megfelelően tárgy az, "aminek fogalmában valamely adott szemlélet különféleje egyesítve van" (B 137; III, 111. 18 sk.; TÉK 105. o.). Hogy az analízis a tapasztalat helyett a tapasztalat tárgyát is kiindulópontul választhatja, Kant alkalomadtán kifejezetten megerősítette, amikor megjegyezte, hogy mindazt, ami objektíve meghatározott, "a priori a tárgy fogalmából kell meghatározni, ugyan nem az anyag, hanem az összekapcsolás formája szerint" (Ref1. 5643; XVIII, 284).

Kant tapasztalatelméletének előfeltevései alapján a tárgy nemcsak annyiban van egy formának alávetve, amennyiben sokféle meghatározás egységként kell fölfognunk, hanem annyiban is, hogy egy vonatkoztatási rendszerhez tartozik, nevezetesen más tárgyakkal törvényszerű (pl. kauzális) vonatkozásokban van. A kanti tapasztalatelmélet egyik alapgondolata az, hogy a vonatkozások nem lehetők föl már eleve. Ezen előfeltevés alapján kikerülhetetlennek látszik az a következtetés, hogy a vonatkozásokat a szubjektumnak kell létrehoznia, hogy tehát a tapasztalat a szubjektum teljesítményén alapul. Ha ezt az irányt követjük, akkor jutunk el ahhoz a pszichológiai értelmezéshez, amelynek adekvát volta épp a vita tárgyát képezi. Ténylegesen egy olyan értelmezésről van szó, amely a tapasztalatanalízis transzcendentál-logikai alapgondolatával szembeállítva ugyan másodlagos jelentőségű, ám amely ebből az alapgondolatból, meghatározott föltételek mellett, olyanra törésmentesen származtatható, hogy az a benyomásunk támadhat, hogy az analitikusan föltárt alapszerkezet és ennek értelmezése egy és ugyanaz.

3. A TAPASZTALAT PSZICHOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSE

Azt a gondolatot, hogy vonatkozásokról csak akkor beszélhetünk, amikor jelen van valamilyen vonatkozásban lévő szubjektum, először a racionalista metafizikában találjuk meg kifejtve, amelyben a valamennyi vonatkozást létrehozó szubjektumként Isten (vagy az abszolútum) jelent meg. Abból a föltevésből kiindulva, hogy a dolgok közti vonatkozások nem lehetnek reálisak, juthatunk el a Kant által képviselt fölfogáshoz, ha föladjuk azt az eszmét, hogy valamennyi vonatkozást egy transzcendentális alapon alapozzunk meg. Ezt a lépést már Hume megtette, még hozzá oly módon, hogy az ő eredménye

Kant számára kétségbevonhatatlanként jelenhetett meg. Ez pl. akkor válik láthatóvá, amikor úgy érvel, hogy "valamely különféleképpen kapcsolata (conjunctio) általában soha az érzékek útján nem kerülhet belénk, tehát nem is foglaltathatik egyúttal az érzéki szemlélet tiszta formájában" (B 129 sk.; III, 107. 11–14; TÉK 101 sk. o.). Ebből azt a következtetést vonja le, hogy az összekapcsolást a képzelőerő, közelebbről az értelem spontaneitásának az aktusára kell vonatkoztatni, úgyhogy "minden kapcsolat, akár tudunk róla, akár nem", mint "értelmi cselekedet" látszik fölfogandónak. Ez az a pont, ahonnan az a fölfogás származik, miszerint a tapasztalat tárgyát a szubjektum "csinálná": Kant hangsúlyozza, "hogy semmit sem gondolhatunk a tárgyban egybekapcsoltnak, amit magunk nem kapcsolunk előbb egybe, valamennyi képzet közt pedig a kapcsolat az egyedüli, melyet nem a tárgy adhat, melyet magának az értelemnek kell végeznie, mert öntevékenységének cselekedete" (B 130; III, 107. 21–25; TÉK 102. o.). Ami pedig érvényes az általában vett "összekapcsolásra", az magától értetődő módon kell hogy érvényes legyen az összekapcsoló gondolkodás speciális formáira, vagyis a kategóriákra is: hogy ti. bennük az értelemnek a tapasztalati tárgy konstitúciójában megnyilatkozó spontaneitása működik.

Az "értelmi cselekedet", amiről itt szó van, egyrészt természetes módon valamifajta pszichikai aktus és mint ilyen olyasvalami, amiről a pszichológia hivatott beszélni; másrészt azonban semmi sem szól azon föltevés mellett, hogy mi tudatában volnánk vagy akár csak tudatában lehetnénk az effajta pszichikus aktusoknak, amit pedig előfeltételeznünk kellene, ha az empirikus pszichológia tárgyává akarnánk tenni őket. Bizonyára nem került ez el Kant figyelmét sem, hiszen az összekapcsolás vonatkozásában indítva érezte magát a fent idézett kitétel megfogalmazására: "akár tudunk róla, akár nem" (III, 107. 16 sk. o.). Föl kell tehát tennünk, hogy a szintézisnek Kant által tételezett aktusa csak azért került bevezetésre, hogy tartalmi módon lehessen interpretálni olyan formális jellegű összefüggéseket, amelyek a tapasztalatanalízis eredményeként mutatkoztak meg.

Ha azt kérdezzük, mi indíthatta őt, a transzcendentál-logikai analízisen túl, a tapasztalatelméleti összefüggések pszichológiai értelmezése felé vezető lépés megtételére, akkor kézenfekvő úgy válaszolni, hogy ilyenformán ő e tekintetben összhangban látta magát a korabeli filozófia nézeteivel, jelesül Hume-mal, aki pl. a kauzális összekapcsolásnak az asszociáció-elmélet segítségével pszichológiai értelmezést próbált adni. Ehhez jön még egy másik, specifikusan kantiánus motívum. Abban a pillanatban, amikor a racionalista ismeretmetafizika kérdéssé vált, a valóságról tett definitíve

igaz ítéletek — és mindenekelőtt definitíve igaz általános ítéletek — lehetőségére is problematikussá kellett hogy váljék. Ha egyszer e probléma racionalista megoldása — ti. mind a gondolati, mind pedig a valóságos rendnek visszavezetése egy közös princípiumra — már nem állt rendelkezésre, úgy tűnt, hogy a valóságról már csak hipotetikus kijelentések tehetők, e fajta kijelentések pedig Kant szemében, aki e tekintetben a racionalista koncepció elkötelezettje maradt, nem teljesítették azokat a föltételeket, amelyeknek egy tudományban legalább az alaptételeknek eleget kell tenniük.

A megismerésprobléma racionalista megoldásának elutasítását Kant annak kritikájába öltöztette, amit "a tiszta ész preformációs rendszerének" nevezett (B 167; III, 129. 3 sk.; TÉK 122. sk. o.), tudniillik annak a föltevésnek a kritikájába, miszerint a kategóriák "létünkkel együtt belénk oltott szubjektív gondolkodásbeli készségek, melyeket teremtőnk olyképp alkotott, hogy használatuk pontosan megegyezzek a természet törvényeivel, melyek fonálán a tapasztalat halad /.../" (B 167; III, 128 sk.; TÉK 122. o.). E megoldási javaslat ellen szól Kant szerint, hogy következtében a kategóriális gondolkodás csupán szubjektíve szükségszerű volna. Ez nyilvánvalóan a következőt jelenti: azért fogadjuk el a kategóriák segítségével megalkotott alaptételeket, mivel ténylegesen nem gondolkozhatunk másként, mint ezen alapelveknek megfelelően; nem azért fogadnánk azonban el őket, mivel nélkülük tárgyi tapasztalat nem volna fogalmilag megragadható. Mivel ezek az alaptételek, ha valami, akkor tapasztalati tételek nem lehetnek, csak az a föltevés marad hátra, "hogy a kategóriák az értelem részéről minden tapasztalat lehetőségének alapjait általában magukban foglalják" (B 167; III, 128. 17—19; TÉK 122. o.).

Úgy tűnt, hogy azt a célt, hogy a priori szintetikus ítéletek objektív érvényességét (és a bennük alkalmazott alapfogalmakét) lehetségesként bizonyítsuk, csak a konstitúció-elmélet segítségével érhetjük el, ahogyan ezt az elméletet Kant a gondolkodás általa követelt átalakításának eredményeként koncipiálta: "Ha a szemléletnek a tárgyak mivoltához kellene alkalmazkodnia, nem látom át, miképp tudhatnánk róla valamit a priori; ellenben ha a tárgy (mint az érzékek objektuma) szemlélő képességünk mivoltához alkalmazkodik, egészen jól el tudom magamnak e lehetőséget képzelni." (B XVII; III, 12. 15—19; TÉK 13. sk. o.) Analóg módon érvel Kant a fogalmak vonatkozásában is. Csak ha fölteszem, hogy a tapasztalat, illetve a tapasztalat tárgyai alkalmazkodnak a fogalmakhoz, csak akkor lesz fogalmilag megragadható, hogyan lehetséges, illetve szükségszerű a fogalom és tárgy közti megfelelés. Úgy tűnik, Kant a személeti és gondolkodási formák, illetve a tár-

gyak (mint jelenségek) közti viszonyt a formák és a megformált közti viszonyként — ti. képzetek közti viszonyként — gondolta el: a tárgyak jelenségek, ezek pedig képzetek, tehát valami mibennünk lévő (vö. A 370—372; IV, 233).

Amikor azonban Kant a tiszta ész preformációs rendszere ellen azt az érvet hozza föl, hogy nem ad számot az objektív szükségszerűség aspektusáról, akkor úgy tűnik, ez az ellenvetés a tapasztalatelmélet pszichológiai értelmezése ellen is fordítható. Hogy mi semmilyen más, mint csak tér-időbeli szemlélettel rendelkezünk, ez egy kontingens tény, az pedig, hogy mi a dolgokat az eukleidészi térben szemléljük — ahogyan Kant vélte —, hasonlóan nem objektíve szükségszerű. Éppígy kontingens tény, hogy az értelem, amelynek föladata, hogy a szemléletileg adottat spontán módon összekapcsolja, nem képes szemlélni. E körülményt látva érthető, hogy Kanttal szemben ellenvetésként hozhatnánk föl, hogy a matematika és a fizika korhoz kötött elképzeléseit — tudniillik a klasszikus fizikában uralkodó előfeltevéseket térről és időről, vagy azt az előfeltevést, miszerint valamennyi folyamat átfogó, egyértelmű, kauzális determináció által meghatározott volna — a szubjektum megismerőkéességének formáiként interpretálta, s ezáltal félreértette. Az is érthetővé válik, hogy miként hihette Popper följogosítva magát rá, hogy a kriticismust egy megismerés-pszichológiai elmélettel kapcsolja össze, amely szerint a gondolkodás és a valóság struktúrái közti megfelelés egy alkalmazkodási folyamat eredményeként jelenik meg. Végezetül a pszichológiai értelmezést tekintve az az ellenvetés is megalapozottnak látszik, miszerint maga Kant akadályozta volna meg a megismerés propozicionális fölfogása irányába történő továbbhaladást azáltal, hogy egy kauzális fogalmi keretet alkalmazott (R. Rorty: Der Spiegel der Natur, Frankfurt 1981, 180 sk. o.). Rortya következőképp vélekedik: "Többen meg fognak botránkozni azon, hogy én Kant elméletét kauzális elméletnek tartom; mindazonáltal a "transzcendentális konstitúció" gondolata határozottan a belső tér mechanikájáról való karteziánus—locke-i elképzeléstől függ; az, hogy e tekintetben Kant maga is téved, s az 'ok' helyett az 'alap' kifejezést alkalmazza, e tényt nem szabad hogy elhomályosítsa" (169 sk. o., 31. jegyzet).

Kantnak ahhoz, hogy célját elérje, nem is lett volna szüksége a tapasztalatelmélet pszichológiai értelmezésére, mivel ezt a célt a szubszumpció-elmélet eszközeivel is elérhette volna, amely szerint az ismeret azáltal jön létre, hogy adatokat fogalmak, illetve alaptételek alá szubszumálunk. Hogy megbizonyosodjunk arról, hogy a kategóriák és a kategóriák segítségével megalkotott alaptételek általában tárgyakra alkalmazhatók, s hogy semmi

sem lehet tárgy, ami ne lenne nekik alávetve, elegendő, ha csak azt tekintjük tárgynak, amit a kérdéses alapfogalmak és alaptételek segítségével interpretáltunk. Ha Kant, ahogyan ezt Rorty is elismeri, valóban megtette a döntő lépést a tapasztalat perceptuális értelmezésétől annak egyfajta propozicionális értelmezése felé, akkor csodálkoznunk kellene, ha nem ütközött volna bele abba a lehetőségbe, hogy "a tárgyi jelenséget" többé ne a szubjektum konstituáló aktivitásának eredményeként, hanem egy interpretáció eredményeként fogja föl. És csakugyan, találunk utalásokat ezen utóbbi fölfogásra, amely szerint az apprehendált tartalmak azáltal kapják meg az objektivitás jellegét, hogy általános fogalmak, illetve általános szabályok eseteiként értelmezzük őket. Az adott — Kant magyarázata szerint — azáltal válik tapasztalatként olvashatóvá, hogy általános fogalmak és alaptételek alá szubszumáljuk (B 371; III, 246. 26). A kategóriák e nézet szerint az észrevevések megértésére szolgálnak (B 367; III, 244. 29), hiszen ezek az észrevevések azáltal válnak érthetővé, hogy törvényszerű összefüggésbe hozzuk őket, ami pedig kategóriák és alaptételek segítségével történik (vö. B 163; III, 126. 19–21). A Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie című írásban Kant arról beszél, hogy a metafizika mint tiszta filozófia megismerését arra a gondolatalakzatra alapozza, "amely alá azután valamennyi tárgy (az ismeret anyaga) szubszumálható" (VIII. 404. 12–19). A metafizika haladásáról írott pályaműben is hasonlóan ír Kant a szubszumpcióról: "Azok az a priori alapelvek azonban, amelyeknek megfelelően egyedül lehetséges tapasztalat, a tárgyak formái, tér, idő és a kategóriák, amelyek a tudat a priori szintetikus egységét tartalmazzák, amennyiben ezek empirikus képzetek alá szubszumálhatók." (XX, 274 sk.; vö. XX, 286. 27 sk. o.). Végezetül következzen még egy idézet a Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft-ból annak megmutatása céljából, hogy Kant nagyon is látta a nem-pszichológiai módon értelmezett transzcendentálfilozófia lehetőségét: "/.../ ha bizonyítható, hogy a kategóriáknak, amelyekkel az észnek mindenfajta megismerésében élnie kell, semmilyen más használata sem lehet, mint pusztán a tapasztalat tárgyaira való vonatkozásban /.../, akkor ama kérdés megválaszolása, hogy miként teszik ők e tapasztalatot lehetővé, jól-lehet elég fontos ahhoz, hogy ezt a dedukciót, amennyire csak lehetséges, befejezzük, mégis, a rendszer fő célja, tudniillik a tiszta ész határainak meghatározása vonatkozásában, semmiképp sem szükségszerű, hanem pusztán csak érdemes. E célból ugyanis a dedukciót már akkor is éppen elég soká vezettük, ha általa megmutattuk azt, hogy a gondolt kategóriák nem mások, mint az ítéletek pusztá formái, amennyiben szemléletekre (amelyek nálunk

mindig érzékiek) alkalmazzuk őket, miáltal azonban először jutnak tárgyakhoz és válnak ismeretekké." (IV, 474. 25–36)

Effajta megnyilatkozások alapján már nemcsak a tapasztalatelmélet pszichológiai értelmezését nevezhetjük a kanti tapasztalatelmélet számára másodlagosnak, hanem mindez még annak megfontolását is megengedi, hogy a kauzális terminológiát metaforikusnak tekintsük. A döntést ez utóbbi mellett már az is megkönnyíti, hogy ritkák Kant egyértelműen kauzális megnyilatkozásai, úgyhogy egy transzcendentál-logikai fölfogás lehetősége (a szubszumpció-elmélet értelmében) sok esetben minden további nélkül fönnáll. Ezen túlmenően alkalmanként maga Kant is figyelmeztetett rá, hogyan kellene szerinte a tapasztalat anyagának az értelem által történő "megmunkálásáról" szóló kijelentéseit interpretálni. Arra a kérdésre, hogy "miként is munkálja meg az értelem azt az anyagot", a következőképp válaszolt: "az érzéki (tisztá vagy empirikus) szemléleteknek a kategóriák alá történő szubsumálása által" (VIII, 215).

A lehető legtömörebben összefoglalva a Prolegomena 20. paragrafusában találjuk meg a tapasztalat szubszumpció-elméletét (IV, 300 sk.), ahol Kant megismétli azt a követelményt, hogy tagoljuk szét az egyáltalában vett tapasztalatot, és — ahogyan A tiszta ész kritikájában —, előlegezzük meg a tagolás eredményét azáltal, hogy tapasztalatként "az érzékek és az értelem produktumát" jelöljük meg (IV, 300. 2–4; P 45. o.). Hogy a tapasztalatnak ítélet-jellege van, akkor válik világossá, amikor Kant a következőképp érvel: "Ha valamennyi szintetikus ítéletünket, amennyiben objektív érvényességűek, taglaljuk, azt találjuk, hogy sohasem állanak pusztá szemléletekből, /.../ hanem hogy lehetetlenek volnának, ha a szemléletből elvont fogalmakhoz nem járult volna hozzá még egy tiszta értelmi fogalom, mely alá ama fogalmak foglaltattak, s csak így objektív érvényességű ítéletben egybekapcsoltattak." (IV, 301. 14–20; P 47. o.) Itt a tapasztalatelméleti vonatkozások pszichológiai értelmezése már csak csekély szerepet játszik, jóllehet Kant még arról beszél, hogy az ítézés "egy tudatban" megy végbe, még hozzá vagy "állapotom tudatában", amikor is (szubjektív) észrevevési ítéletekről van szó, vagy pedig "egy általában vett tudatban", amikor is tapasztalati ítélet áll előttünk (IV, 300. 7 skk. o.).

4. A TAPASZTALATELMÉLET TRANSCENDENTÁLFILOZÓFIAI KEZDEMÉNYÉNEK KÖVETKEZMÉNYEI

Ha a tapasztalatelméletből elimináljuk mindazt, ami a tapasztalatelméleti fejtegetések pszichológiai értelmezésével összefügg, valamint mindazt, amit korhoz kötöttnek tekinthetünk, vagyis egyrészt az ideisztikus előfeltevést, hogy ti. jelenségek a képzetek jellegével rendelkeznének, amelyeknek létrejöttében a részint receptíve, részint spontán működő szubjektum képességei működnek közre, másrészt pedig a logika egy meghatározott történeti alakjához való kötődést, a klasszikus fizika tér- és idő-értésére, illetve determinisztikus természet-fölfogására való korlátozódást stb. —, akkor a tapasztalatnak olyan morfológiáját kapjuk meg, amely néhány általános összefüggésre korlátozódik. Ez a morfológia ugyan a maga részéről függ meghatározott föltevésektől, amelyek bekerülnek a tapasztalat leírásába, ám erről a viszonylagosságról itt nem kell szót ejtenünk. Nem kell tehát azt kérdeznünk, hogy vajon a tapasztalatot minden esetben úgy kell-e jellemeznünk, ahogyan azt Kant tette, hanem egyedül azt kell megállapítanunk, hogy abból indult ki: a tapasztalat az ítélet jellegével bír; és hogy tárgyakról mint a tapasztalat korrelátumairól beszélt, vagyis tényekként fogta föl őket, amelyek egyrésztől magukban véve vonatkozás-jelleget mutatnak, másrésztől pedig hozzátartoznak egy vonatkozási összefüggéshez. Tapasztalattal rendelkezni nem mást jelent, mint érthetővé tenni valami adottat, olyan szabályok alá történő szubszumpcióval, amelyek egy tény-összefüggést írnak le. Mivel ezek a szabályok, amelyek — mint tartalmilag meghatározott szabályok — hipotézisekként tekinthetők, a maguk részéről szisztematizálhatók, létrejön egy átfogó, szisztematikus összefüggés eszméje, amely célt ad megismerésre irányuló fáradozásainknak, olyan célt, amely irányt mutat számunkra anélkül, hogy azt föltételezhettünk, hogy valaha is tökéletesen elérhető volna.

A tapasztalat transzcendentális elméletében egyetlen tapasztalati tétel sem alkotható meg, mint ahogyan egyetlen ilyen tétel sem vezethető le belőle. Azt a követelményt, hogy a tapasztalatelméletet empirikus tudományként alkossuk meg, csak akkor támaszthatjuk, ha a tapasztalatot pszichikus folyamatként értjük, amit pedig a tapasztalat transzcendentális elmélete éppen nem tesz. Ezért aztán nem is tehetők föl benne olyan kérdések, mint hogy mely pszichikus faktorok vesznek részt a tapasztalat létrejöttében, hogyan működnek együtt, hogyan fejlődtek ki stb. Kant a fogalmak "fiziológiai levezetését", amely csak arra képes, hogy ismeretek birtoklását megma-

gyarázza (vö. B 119; III, 101. 1 skk. o.), következetesen és élesen megkülönböztette a transzcendentális szemléletmódtól. Tapasztalatelméletében ugyanis nem a folyamatként értett tapasztalatról van szó, hanem a tapasztalat lényegéről, vagyis arról, amit ő a tapasztalat lényegének tartott. Éppen ezért is transzcendentális az ő elmélete, vagyis alapvetően túllép egy empirikus vizsgálaton. Az a szándék, hogy az egyáltalában vett tapasztalat lehetőségét empirikus tételek segítségével tegyük fogalmilag megragadhatóvá, csakugyan nem értelmes föladat. Az empirikus tudomány eszközeivel magától értetődő módon megmagyarázhatók tények, amennyiben ezeket más tényekkel összefüggésbe hozzuk. A tudományok ugyanis csak azt kérdezik, hogyan foghatók föl meghatározott fajtájú tények, nem pedig azt, hogyan lehet tényekről való tapasztalat lehetőségét egyáltalában véve fogalmilag megragadhatóvá tenni. A transzcendentálifilozófia, amely ez utóbbit teszi, ezáltal alapvetően eltér a tudománytól, amely tények tapasztalatának lehetőségét már mindig is előfeltételezi, tehát nem törekszik arra, hogy fogalmilag megragadhatóvá tegye. Minden olyan kísérletet tehát, amely a tapasztalat transzcendentális elméletét tudományos elméletté akarja átalakítani, el kell utasítani.

Ha a tapasztalat transzcendentális elmélete csakugyan nem rendelkezhetik is egy (természet-)tudomány jellegével, azért még vannak olyan következményei, amelyek megegyeznek egy tudományos (pszichológiai ill. antropológiai) ismeretelmélet bizonyos következményeivel. Lezárásként röviden utalunk ilyen következményekre.

(1) A ténykijelentések elmélet-függősége. — Ha a tapasztalat mindig az ítélet jellegével bír, s ha az ítélés során valamit, amit adottnak veszünk, általános fogalmak és különösen általános szabályok alá szubszumálunk, akkor ebből az következik, hogy, függetlenül egy általános előfeltevésekből képzett kerettől, tényeket nem tapasztalhatunk. Kant úgy vélte, hogy ez a keret — legalábbis részben — tartalmilag meghatározható. Visszatekintve észleljük, hogy ő ennek során túlment azokon a határokon, amelyek az egyáltalában vett tapasztalat analízisét fogják körül. Ha eltekintünk valamennyi tartalmi meghatározástól, amelyek a tapasztalat transzcendentális elméletétől idegenek, akkor eredményként az a belátás marad meg, hogy a tapasztalat mindig csak valamifajta fogalmakból és alaptételekből álló keretben képzelhető el, valamint hogy tapasztalatelméleti eszközök alkalmazásával, az azonban sohasem mondható meg, hogy mely elméleti kereteket kell előnyben részesíteni. Ha fölismerjük a teoretikus keret tartalmi nyitottságát, akkor azt is készséggel megengedjük majd, hogy egyetlen teoretikus

keret sem lehet definitív, hanem hogy a tapasztalat valamennyi tartalmilag meghatározott előfeltevése alapvetően másokkal fölcserélhető. Egyszóval a fallibilizmusnak megfelelő következmények adódnak anélkül, hogy szükség volna a tapasztalat pszichologisztikus elméletének alapulvételére. Ugyanakkor lehetővé válik az is, hogy tapasztalatok meghatározott tartalmi előfeltevései vonatkozásában föltegyük azokat a kérdéseket, amelyeket magának a tapasztalatelméletnek a vonatkozásában el kell utasítanunk.

(2) Az empirikus bázis viszonylagossága. -- Ahogyan a transzcendentális tapasztalatelmélet előfeltevései alapján érvelni lehet a tapasztalat általános előfeltevéseinek egy nyitott, variábilis kerete mellett, úgy e pozícióból ki lehet zárni azt is, hogy a tapasztalat definitív, empirikus bázisra támaszkodhatnék. Ha a tapasztalat valami adottnak valami általános alá történő szubszumálását előfeltételezi, akkor az adottat ismertnek kell tekinteni. Ám mint valami ismeretnek hasonlóképp meghatározottnak kell lennie, vagyis a maga részéről tapasztalhatónak kell lennie. Valami tehát csakis egy meghatározott fajtajú ismeretre vonatkoztatva minősülhet pusztán ismertnek /Bekanntes/, vagyis nem létezik valamifajta adatoknak tiszta, mindenfajta ismerettől /Erkenntnis/ mentes tudása /Kenntnis/. Ahhoz, hogy elmondhassuk (Kant példáját fölidézve), hogy 'A Nap fölmelegíti a követ', ismertnek kell lennie annak, hogy a Nap süt, és hogy a kő melegszik. 'A Nap süt' mondat azonban épp így egy ítéletjellegű tapasztalatot fejez ki, még ha nem is egy oksági összefüggés tapasztalatáról van szó. A tapasztalattól mint ismerettől /Erkenntnis/ való hátrálás valami olyasminnek a tudásához /Kenntnis/, amely megismerhető, lezárhatatlan, vagyis lehetetlen végső adottságokat fölmutatni, amelyek ugyan ismereteseek /bekannt/, ám semmiféleképp sem volnának ismertek /erkannt/. Más szóval nem létezik olyanfajta empirikus bázis, amelyet az empirizmus követel. Ezáltal az empirisztikus módon elképzelt, redukcionisztikus ismeretmegalapozás eszméje is használhatatlannak bizonyul. A végső megalapozás nemcsak a tapasztalat kereteként funkcionáló, általános alapelvek oldaláról lehetetlen, hanem az empirikus báziséről is.

A tapasztalatelméletnek a pszichológiai értelmezésektől megszabadított formája végezetül alkalmas rá, hogy megszüntessen egy Kanttal szemben újra és újra fölhozott ellenvetést, azt tudniillik, hogy a transzcendentális idealizmusnak végső soron mégiscsak több köze van egy afféle idealizmushoz, amelyet Berkeley képviselt, mint ahogyan Kant szerette volna. Ez az ellenvetés azonban csak a pszichológiai módon interpretált tapasztalatelméletet érinti, nem pedig annak transzcendentálfilozófiai magját. Ha elismerjük,

hogy az a pszichológiai köntös, amelyet maga Kant húzott rá a tapasztalat-elméletre, nem lényegi jellegű az elmélet szempontjából, akkor ez az ellenvetésnek legalább az élet elveszi, ha teljesen meg nem is semmisíti. Ami e köntös lefejtése után visszamarad, azt még mindig lehet "idealizmusnak" nevezni, ám ez már semmiképp sem szubjektivistikus idealizmus. A tapasztalat transzcendentális elmélete olyan koncepciónak bizonyul, amelynek segítségével meghaladható idealizmus és realizmus hagyományos ellentéte.

(Fordította **Boros Gábor**)

RESÜMÉE

W. Röd: Eine Alternative zur psychologischen Interpretation von Kants Erfahrungstheorie

Die Tatsache, dass die Debatte über das, was Philosophen der Vergangenheit meinten, oft auch nach Jahrhunderten nicht zu einem positiven Abschluss gelangt, wäre im höchsten Grade befremdlich, wenn nicht auch für Inhalte der Philosophie-geschichte-schreibung gälte, dass sie theoriebedingt sind. Daher ist es nicht verwunderlich, dass einem Wandel der systematischen Voraussetzungen philosophiegeschichtlicher Interpretation ein sich wandelndes Bild der Geschichte der Philosophie entspricht. Dies gilt auch, ja in besonderem Masse für Kant, in bezug auf den alle späteren bedeutenden Philosophen ihre Positionen zu bestimmen gesucht haben. Angesichts des Interesses, auf das heute Versuche einer psychologisch-biologischen Deutung erkenntnistheoretischer Zusammenhänge stossen, erscheint es begreiflich, dass auch die Kantische Erkenntnis-lehre in diesem Sinne zu rekonstruieren gesucht wurde. Konrad Lorenz, J. Piaget und andere habe das in einer Weise getan, die mehr Aufschluss über die jeweilige wissenschaftliche Position als über die Kantische Philosophie gewährt. Da Bemühungen einer psychologischen bzw. anthropologischen Interpretation der Kantischen Kritik bald nach Kants Tod einsetzten, lag es nahe, an ihnen anzuknüpfen, um eine realistische Deutung der Transzendentalphilosophie zu entwickeln. Bereits 1807 hatte Jak. Fr. Fries erklärt, das Problem der Erkennt-

nis müsse mit den Mitteln der empirischen Psychologie gelöst werden, da die Psychologie "die wahre Grunduntersuchung aller Philosophie" sei (Neue Kritik der Vernunft, 2. Aufl. 1828 ff., Bd. I, S. 37). Im Anschluss an ihn betonte I. Nelson den "empirischen und psychologischen Charakter der vernunftkritischen Untersuchungen", weil seiner Ansicht nach die Frage nach Erkenntnissen a priori und ihrer Möglichkeit den inneren Erfahrungsbereich betreffen und daher zur Psychologie gehöre (Fortschritte und Rückschritte der Philosophie. Frankfurt a. M. 1962, S. 286). An Fries anknüpfend hat auch K.R. Popper eine Kant-Deutung vorgeschlagen, durch die der Versuch, die Übereinstimmung der (subjektiven) Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung mit der (objektiven) Gesetzmäßigkeit der Natur zu erklären durch den Versuch ersetzt werden soll, die Übereinstimmung der Bedingungen unseres Erkenntnisapparates und der Funktionsgesetze unseres Intellekts mit den Verhältnissen unserer Umwelt zu erklären. (Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Tübingen 1979, S. 87). Die neue Fragestellung ist nicht mehr erkenntnistheoretisch, sondern erkenntnispsychologisch; sie ist damit eine wesentlich biologische und namentlich genetische Fragestellung. In eine ähnliche Richtung geht H. Alberts Vorschlag, Kants transzendentalen Idealismus durch einen transzendentalen Re-

alismus zu ersetzen (Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft. Tübingen 1982, S. 28). Sofern die Aufgabe des transzendentalen Realismus darin bestehen soll, das Phänomen der wissenschaftlichen Erkenntnis durch Rückgang zur Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens zu erklären — was im Sinne des Kritischen Rationalismus nur in hypothetischer Weise geschehen kann —, handelt es sich um Wissenschaft und nicht um eine Disziplin über die Wissenschaft, also nicht um Transzendentalphilosophie.

Albert geht es in seinem eindringlichen Plädoyer zugunsten eines transzendentalen Realismus nicht primär um eine Kant-Interpretation, sondern um die Formulierung einer systematischen Position, die hier nicht zur Debatte steht. Da von dieser Position jedoch auch eine Deutung der Kantischen Kritik nahegelegt wird, muss gefragt werden, ob eine wissenschaftliche (psycho-

logische, biologische, genetische) Rekonstruktion des Kantischen Ansatzes vertreten werden kann. Nun muss eingeräumt werden, dass nicht nur das Projekt einer wissenschaftlichen Theorie der Bedingungen des Erkennens und ihrer Entwicklung durchaus berechtigt ist, sondern dass auch eine psychologische Interpretation der Kantischen Philosophie insofern eine gewisse Plausibilität haben kann, als sie auch auf Ausserungen Kants stützen lässt, die psychologisch klingen. Auf den psychologischen Aspekt der Vernunftkritik soll zunächst ein Blick geworfen werden, bevor die Aufmerksamkeit auf Zusammenhänge gelenkt wird, die sich einer psychologischen Deutung entziehen. Schliesslich soll zu zeigen versucht werden, wie Kant dazu kam, sich einer psychologischen Rede- und Denkweise zu bedienen, die, wie argumentiert werden soll, seinem eigentlichen Anliegen nicht gemäss ist.

ADALÉKOK FICHTE TÖRTÉNELEMFILÓZÓFIÁJÁHOZ

Balázs Zoltán

1. "A JELENLEGI KOR ALAPVONÁSAI"

Számtalan munka, könyv és tanulmány foglalkozik J. G. Fichte filozófiai, politikai, történelmi nézeteivel; bár a magyar irodalom meglehetősen szegényesnek tűnik ebben a tekintetben. Azonban Fichtét — Hegel és Kant között — gyakran eléggé sommásan ítélik meg. Pedig Fichte eszméinek pontosabb tanulmányozásával a klasszikus német filozófia fejlődésének viszonylag kevésbé ismert, illetve hangsúlyozott oldalait fedezhetjük föl.

"A jelenlegi kor alapvonásai" (Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters) című hosszabb előadássorozatot Fichte 1804—1805 telén tartotta Berlinben. A szerzőt méltató, filozófiáját elemző írások erről a művéről elég ritkán ejtenek bővebben szót, általában utalásszerűen, sőt leegyszerűsítve említik meg, pedig ez az írás több figyelmet érdemelne — a történelemfilozófiák hosszú sorában jellegzetes képet nyújt nemcsak alkotója, hanem a kor fölfogásáról is. Nem is beszélve arról, hogy Fichte többek között ebben a művében kísérelte meg általános filozófiájának a történelemre vonatkozó következtetéseit levonni. Az előadások főbb gondolatai részben már korábban is megtalálhatók Fichte különböző írásaiban: például I. A. Fessler szabadkőműves nagymesterrel (1800) folytatott vitájában Fichte a történelmi bizonyíthatóság kérdését már hasonlóképpen ítéli meg az "Alapvonások" elveihez. A tények és a fikciók elválasztása az értelem megismerőképeségén múlik, a tények értelmes, szükségszerű egymásutánisága jelentti Fichte számára az igazolhatóságot. Lényeges ellentétet fedezhetünk itt föl a kanti, illetve kantiánus történelemfölfogás és az itt leírt fölfogás között. Látni fogjuk, hogy Fichte számára a történelem kezdete ugyanaz, mint a történelem vége, a fejlődés tulajdonképpen visszatérés; s bár Kant is értelmesnek tételezte a történelem kezdetén élő embert, de csak absztrakt módon, üres lehetőségként, nem pedig létező, valóságos lehetőségként.

Fichte ebben a korszakában egyre kevesebbet ír, viszont egyre több beszédet tart — igyekszik népszerűsíteni gondolatait és megváltoztatni teljes érthetetlenséggel vádolt korábbi előadásmódját. Gondolkodása is inkább a jelen történelem és a német nép jövője felé irányul.

2. A TÖRTÉNELEMBÖLCSELET FILOZÓFIAI ALAPJAI

Fichte — összhangban általános filozófiai nézeteivel — a történelem megértését is az "igazi tudomány", a filozófia segítségével tudja csak elképzelni. Ez a filozófia az empiriát mindenképpen csak másodlagos, elhanyagolható, kiegészítő jellegűnek tartja, s nemcsak a Bacon által is kevésre tartott pusztá leírást, hanem a tapasztalat általában vett igazságértékét is megkérdőjelezi: "Ha itt helyesen és szabatosan következtettünk, akkor egyáltalán nem azt kérdezzük, így áll-e a dolog a valóságban vagy sem." ("A jelenlegi kor alapvonásai", ford. Endreffy Zoltán, in: Válogatott filozófiai írások, Gondolat, Bp. 1981, 517. o.) E tekintetben nem jelent különbséget Fichte számára a természettudomány és társadalomtudomány később annyira élesen fölvetődő különbsége a valóság leírásának exaktságát illetően — mind a fizika, mind pedig a történelem része az empiriának.

Mindazonáltal Fichte ugyanilyen élesen utasítja el a filozófia története és saját kora gondolkodásának olyan próbálkozásait, hogy az igazat és a bölcsességet megismerhetetlennek, érthetetlenné nyilvánítsák. Azt az álláspontot, amely a tapasztalati tényezőket tekinti a legmagasabbrendű fogalmaknak, el kell vetnünk, de semmiképpen sem állíthatjuk, hogy a fölfogás értelmében létezik abszolút fölfoghatatlan. Az észtudomány a "fölfoghatatlan" létét ugyan nem tagadja, de szerinte "mindent meg kell értenünk, még a megértés ellentétét, a nem-megértést is, mint a megértés határát és egyetlen biztosítékát annak, hogy a megértés minden lehetőségét kimerítettük..." (536. o.). Nem fogadhatjuk el az előbbi értelemben vett "fölfoghatatlan"-fogalmat már csak azért sem, mert a gondolkodás, jobban mondva az ábrázolás által kitalált "fölfoghatatlan" távolról sem következménye az addigi gondolatsornak az azt képviselő filozófusoknál, hanem sokkal inkább apriori oka vagy gyökere, aminek hirtelen felszínre-kerülése tünteti úgy föl a korábbi gondolatmenetet, mint ami abból következik. Fichte mindkét álláspontot, mint korának jellemzőit, történelminek, illetve a kor általa levezetett alapelvének szükségszerű következményeként ábrázolja, míg saját véleményét az egyedüli tudományos álláspontnak tartja, amelyet — mivel a

történelem apriori megértésén alapul — sem a jelen, sem a múlt tényei, de még a jövő sem cáfolhat. Kiindulópontja tehát a kanti fogalomrendszer apriori kategóriája, amelyet Fichte szerint annyira félreértelmeztek, üres és kitölthető kategóriaként írva le. Látni fogjuk, hogy Fichte ezt a félreértelmezést is, saját korának alapelvét boncolva, abból levezethetőnek tartja.

A történelem haladásának és fejlődésének alapvető törvényszerűsége egy világterv apriori fogalmán alapul, s ebből az egyes történelmi korszakok különös alapelvei is levezethetők, sőt az egyes korok szellemi fejlődésének jellegzetességei is. Ebből természetesen az is következik, hogy a történelem adekvát magyarázatát csak a filozófia képes nyújtani, mintegy kijelölve a történetírás határait és föladatait. Ez elsősorban azt jelenti, hogy a filozófus határozza meg egy "általában vett történelem pusztja lehetőségének" célját, s azt is, hogy a történetírás föladata elsősorban a végtelen mennyiségű — és ezért teljes egészében fölfoghatatlan — tényanyag megfelelő rendezése, megértése az adott cél szempontjából.

Robin Collingwood szerint: "A történelem apriori felépítésének gondolata eléggé nevetségesnek tűnik, pedig Fichte itt csak azt a kanti felismerést viszi tovább, hogy minden tudás s annak minden fajtája tartalmaz apriori elemeket. /.../ a történetírásban a megismerés általános feltételei abból az alapelvből erednek, hogy a megismerő a jelenben van, s a jelen nézőpontjából nézi a múltat... De a kategóriák sematizmusának kanti tana értelmében az időbeli viszonyok fogalmi viszonyok sémái, /.../ így az előtt és után időviszonya a logikai előzmény és a logikai következmény fogalmi viszonyának sémája. Az időbeli események egész világa tehát a logikai vagy fogalmi viszonyok világának sematizált ábrázolása. Fichtének az a kísérlete, hogy feltárja a történelmi korszakok időbeli egymásutánjának mélyén meghúzódó fogalmi sémát, ily módon a kategóriák sematizmusáról szóló kanti tan tökéletesen jogosult alkalmazása a történelemre." (A történelem eszméje, Gondolat, Bp. 1987.) Tekinthetjük természetesen — mint ahogy a szerző is teszi — gyöngye védelemnek Fichte számára a fönti sorokat, ez azonban nem sokat von le Fichte érdemeiből, s őszintén szólva a kategorizálás alapjaira fölépített történelemfilozófiák többsége hasonlóan "megalapozott" fogalmakon épül föl — de általában véve is, a történelmi tényanyaghoz valamilyen koncepciót, rendező elvet alkalmazni kell, s ezek az elvek valóban csak filozófiai szemléletmódon alapulhatnak. Mindenesetre úgy tűnik, hogy Fichte esetében némileg elsietett következtetések levonásához is elvezetett ez a fölfogás, ugyanis szerinte a történelem időbeli határait meghatározni ugyan-

csak a filozófus föladata, e határ előtti időről biztosat senki sem állíthat. Az emberiség, történelmének kezdetén, létezésénél fogva birtokolta a nyelvet, a kultúrát, a földrajzi világot, ezért a nyelv és a kultúra keletkezésére vagy a földrészek benépesülésének folyamatára vonatkozó kutatások teljesen fölöslegesek. Legkevésbé értelmes az a kérdésföltézés, hogy hogyan jött létre maga az emberiség — az ember léte eleve föltételezi a társadalmiságot. Az ezt megelőző időről legfőljebb homályos és mitikus elbeszélések szólnak, ezek kezelése pedig — mivel nem tényekről, hanem filozófiáról van szó bennük — a filozófus föladata. Mindezek mellett az említett világterv tételezéséből a keresett határ helye is pontosítható: a történelem kezdetét a fejlődés, a kulturálódás, az eszessé-válás folyamatának kezdetével kell azonosnak vennünk. A történetírás ne alkalmazzon apriori gondolkodást — ez ugyanis a filozófia föladata. A mindenre ráfogható és mindent igazoló apriori következtetések többnyire csak üres ábrándozást takarnak, amely ötletekkel, minél kevesebb fáradsággal kísérli meg a valóság megismerését. A helyes történetírói módszer aposteriori módon következtet. Végül is "a filozófus csak annyiban használja fel a történelmet, amennyiben az megfelel az ő céljának, és minden egyebet figyelmen kívül hagy, ami céljának nem felel meg" (568. o.).

A világtörténelem az emberiség történelme, a világterv megvalósulása szükségszerű, a fejlődés ez irányban lineáris és folytonos, az egyes korszakokban a világterv, az egyes eszmékben az emberiség élete fejlődik ki. Az eszme pedig mindig egy "önálló, önmagában eleven és az anyagot meglevenítő gondolat" (471. o.). A legmagasabb fejlettségi színvonalat mindig más és más állam képviseli, eltérő kulturális színvonalán keresztül. Ezekben a jellemzőkben nem nehéz fölfedezni a francia forradalom (különösen a jakobinus diktatúra) és a fölvilágosodás Fichtére gyakorolt nagy hatását, de a Németország történelmi hivatásáról vallott nézeteinek történelmi gyökereit sem (erről később részletesebben is szólnunk). Az adott világterv fogalmát tehát egy apriori úton, mintegy az egész időt átfogva és megértve — és ez vonatkozik minden lehetséges és megvalósult korszakra is — tételezi Fichte, s ez a fogalom már lényegében valóban tartalmazza a fölsorolt tulajdonságokat, mert "az emberiség földi életének az a célja, hogy ebben az életben minden viszonyát szabadon, az ész szerint rendezze be" (420. o.).

Valószínű, hogy a vázolt történelemfilozófiai koncepciót általában berzenkedve olvassa mindenki, nem igazán tartjuk komolynak, inkább egy már túlhaladott, felvilágosodás-korabeli jellegzetes fölfogásnak. Tartalmaz azonban ez a gondolatsor nem kevés olyan elemet, amelyet föltétlenül előre-

mutatónak kell megítélnünk. S itt nemcsak a német filozófia közismert történelemtudományi eredményeire, a fejlődés és haladás vagy az emberiség fogalmainak valóban pontosan kidolgozott és elmélyített kategóriáira gondolhatunk, hanem például arra az integratív látásmódra, amelyben a fichtei filozófia az egyént a társadalom, a társadalmat az emberiség részeinek is tekinteti, vagy a vizsgált kort is a történelem folyamatának részeként értelmezi. A történelem nemcsak történés, hanem cél is — éspedig minden ember lényegének, értelmének, a szabadság megvalósításának a célja. Ennyiben mondhatjuk azt is, hogy a történelem cél és nem eszköz, vagyis minden jelen a végsőt, a jövőt hordozza magában, az igazi történelem kezdetének pillanatát. Hegel szavaival: "A történelem minden pillanatában jelen van az örökkévalóság." A történelem nem folyik, hanem kezdődik, s az igazi, reális történelem csak az emberi szabadság birodalmának megvalósulásával indul el.

Nincs most itt hely arra, hogy a német filozófia igen gazdag időfogalmának értelmezését részletezően vizsgáljuk, de néhány gondolat erejéig talán felhívhatjuk a figyelmet Fichte és Hegel történelmi idő-értelmezésének eltérésére. Tudjuk, hogy a szabadság az eszme lényege, az emberiség igazi célja — de azt is, hogy ez a szabadság már létezik, éspedig az abszolút lét létezésében. A "Grundzüge" előtt Fichte már kifejtette általánosabb, ontológiai megalapozottságú történelemfilozófiáját, s erre az időre már a hit emelkedik ki, mint az igazi megismerés szférája (lásd Az ember rendeltetése, 1799). A jelen világ jelenségek világa, s ezek csak tökéletlenül adják vissza az abszolút lét tisztaságát, valóságát. A jelenségek — így a szabadság is — az abszolútumban gyökereznek, de amíg az ész, a szabadság nem "járja át" az emberiség minden tagját minden tekintetben, addig a jelenségek tökéletlenek maradnak: nemcsak az abszolútumhoz képest (ami szükség-szerű) maradnak relatívak, hanem önmagukhoz képest is. Így rajtuk keresztül tökéletesen még apriori úton sem ismerhető meg az abszolútum. Az adott fejlődés végeztével a történettudomány föladata éppen az lesz, hogy a jelenség és az abszolútum közötti végleges és szükségszerű szakadékot pontosan föltérképezze. Ennek föltétele azonban a tökéletes jelenségvilág, ahol az igazi történelem kezdődik, amely mentes minden ürességtől és tökéletlenségtől, ahol az abszolútum nyilvánvalóvá-válása a konkrét valóságban mehet végbe. De — és éppen itt van a különbség Fichte és Hegel között — a szakadék továbbra is fönmarad, hiszen a jelenségvilág Fichténél továbbra sem önmagában találja meg magyarázatát. Itt a történelem hely és eszköz az abszolútum számára, hogy nyilvánvalóvá legyen, enélkül nem lehet az — míg Hegelnél az

abszolútum maga válik történelemmé, illetve maga fejlődik a történelemben önmaga felé.

A folyamatot — vagyis inkább az idő szerkezetét — ennek megfelelően a következőképpen tagolhatjuk: (a) Tiszta idő: a szubjektum—objektum absztrakt formáinak megfelelően tételezzük; ez tiszta, öntudatlan szemlélés, "természeti" idő. (b) Tényleges idő: a szellem kilép magában- és magáértvaló létéből, a valóság a lényegét fejezi ki, de a valóság viszonya a szellemhez "nem igazi", relatív. (c) Történelmi idő: az idő abszolút legmagasabb fogalma, ahol a fönti relatív viszony abszolúttá válik. A döntő eltérés tehát a harmadik fogalomnál van Fichte és Hegel között: Hegelnél a szellem azonos lesz önmagával, Fichténél nem. A fönmaradó kettősséget így interpretálja Hegel: "Más idealizmus, például a kanti és fichtei, nem jut túl a kellőségen vagy a végtelen progresszuson, s megmarad a létezés és a másért-való-lét dualizmusában. Ezekben a rendszerekben a magában való dolog vagy a végtelen lökés közvetlenül lép ugyan az énbe és csak érte-valóvá lesz; de az a lökés szabad máslétből indul ki, amely mint negatív magában való-lét állandó. Az ént ennél fogva, mint az eszmeit, mint magáért-valót, mint végtelen magára való vonatkozást határozzuk ugyan meg, de az egyért-való-lét nem befejezett... /.../ a fichtei tudományelméletben, a végtelen progresszus ugyanazon a módon alap és betetőzés. A fejtegetés alaptételére, én=én, következik egy második, tőle független, a nem-én ellentételezése; felteszik azt is, hogy a kettő vonatkozása mennyiségi különbség, hogy a nem-ént részben az én határozza meg, részben nem. A nem-én ily módon úgy folytatódik nem-létében, hogy benne ellentétes marad mint valami meg nem szüntetett. Miután tehát a benne rejlő ellentétek kifejtést találtak a rendszerben, a végső eredmény az a viszony, amely kezdet volt; a nem-én végtelen akadály, abszolút más marad. A nem-én és az én végső vonatkozása egymásra a végtelen progresszus, sóvárgás és törekvés — ugyanaz az ellentmondás, amelyből kiindultak. /.../ Minden ellentét csak mennyiségi: ez volt egy ideig az újabb filozófia egyik főtétele... (Vö. A logika tudománya, ford. Szemere Samu, Akadémia, Bp. 1979, 136, 208. o.)

Pontosan a mennyiségi szemlélet volt az, amit Hegel szemére is vetett Fichtének, hogy ti. nála az abszolút tudás (=lét) jelenlétének a foka mennyiségileg különbözik, míg Hegelnél ez átcsap minőségi máskéntlétbe. A fönti kellőség (Sollen)-fogalmat Hegel másutt bővebben kifejti: "A kanti és fichtei filozófia szerint az ész ellentmondásai feloldásának legmagasabb pontja a kellőség; ez azonban inkább csak a végeességben, s ezzel az ellentmondásban való megmaradás álláspontja... A kellőség magáért-valóan tartal-

mazza a korlátot, a korlát pedig a kellőséget." (110. o., javítva.) A kellőség már Fichténél is több problémát okozott, történelemfilozófiájában is a szabadság mint szükségszerűség, a szabad választás mint kényszerválasztás szenved csorbát azáltal, hogy a tudatosság — ugyan egyre kisebb mértékben, de — hiányzik, sőt ugyanezt az ellentétet vélhetjük fölfedezni a később tárgyalandó államelméleti okfejtésénél is, ahol ugyanis az állam kényszer-jellege és a polgári szabadság mond ellent az államnak, mint a szabadság-eszme legfőbb letéteményesének és a polgárok szabadságra-kényszerítésének.

3. A SZUBJEKTUM-ÖBJEKTUM VISZONYA A TÖRTÉNELEMBEN

A világterv megfogalmazása négy olyan kategóriát emel ki, amelyek Fichte egész filozófiájában központi jelentőségűek. Egyrészt az ésszerűség és az emberi nem önálló létezése kapcsolódik össze, másrészt a szabadság és a tevékenység. Az emberiség fogalma jelenti itt a reális szubjektumot, márpedig a szubjektum létezésének föltétele az értelmesség, az eszesség. Az értelmes vagy eszes lény — ezúttal az emberi nem — tételezése azonban bizonyos tulajdonságok tételezését is jelenti. Itt kapcsolódik a szabad tevékenység kategóriája — a szabadság és a tevékenység egy és ugyanaz. Mindazonáltal jelentős különbséget vehetünk észre Fichte logikai szubjektuma és történelmi szubjektuma között. Az előbbi esetében a szabad tevékenység lényegi, szubsztanciális jellemzője a szubjektumnak — pontosabban a szubjektum öntudatra-ébredésének folyamatát csak szabad tevékenységként képzelhetjük el, s ha ez nem így történik, a szubjektum nem is jön létre. Ez a folyamat nem időbeli, hiszen ha időben szétválhatna, úgy elvesztenénk a kiindulópontot: a szabad tevékenység vagy működés tételezése föltételezi (korábban) az öntudatot, de az öntudat vagy fölfogás hasonlóképpen föltételezi — a mondotak értelmében — a szabad működést. A kettő szintetikus egyesítése révén oldódik föl a paradoxon. Ez azonban, történelmi szubjektumot tételezve, nem lehetséges. Fichte szerint a történelem lényege az ésszerűség tudatos, szabad megvalósítása, de ez a folyamat nem pillanatszerű, nem szintetikus, hiszen akkor nem lenne értelme történelemről beszélni. Ugyanakkor láttuk, hogy a szubjektum létezésének föltétele az öntudat, az ésszerűség. Fichte a problémát úgy oldja meg, hogy az ésszerűséget nemcsak célként, hanem okként is tételezi, az emberi történelem első pillanatától kezdve, míg a szabad tevékenységet, illetve működést a történelmi szubjektum esetében nem exis-

tenciális alapföltételként, hanem immanens célföltételként értelmezi (lásd Fichte Sollen-fogalmát!). Ez azt jelenti, hogy az emberiség létének ugyan lényegi tulajdonsága a szabadság, de csak az időbeliség kiiktatásával. A történelem éppen azt a célt szolgálja, hogy ez a szabad tevékenység — az ésszerű berendezkedés — az emberiség életében öntudatra jusson. (A történelem hajnalán meglévő észösztön tudatos ésszerűséggé váljon.) Ez a folyamat elkerülhetetlen, azonban időbeli. Az emberi nem öntudatra-ébredése és a logikai szubjektum öntudatra-ébredése között tehát az előbbi fogalom időtényezővel történő "deriválása" biztosít kapcsolatot.

Fichte másutt logikai úton is levezeti az emberiség fogalmát, az egyéni szubjektum létezéséből következtet más szubjektumok létezésére, de a történelemben szüksége van egy minőségileg más, új emberiség-fogalomra, s ezt jelenti az általános történelmi szubjektumként való fölfogás. A logikai szubjektum állítása föltételezi a logikai objektum állítását is — ha az egyiket állítom, úgy állítom a másikat is, a kettő elválaszthatatlan. A szubjektum működése önmagára irányul, önmaga lesz az objektum, mert csak önmagát tételezheti —, különben nem létezne. A problémát az okozza, hogy a tételezett objektum az ént korlátozza (nem-én) — különben nem lenne objektum —, a szubjektum működése viszont lényegileg szabad és önmeghatározó. Az ellentmondást Fichte úgy oldja meg, hogy a logikai szubjektum önmeghatározásra kap külső fölszólítást — cselekvési szabadsága megmarad, hiszen megteheti, hogy ne engedelmeskedjen, illetve ne egy meghatározott módon cselekedjen —, de ugyanakkor ezzel a fölszólítással öntudatra ébred, saját maga válik önmaga objektumává, hiszen ez volt a fölszólítás tartalma. A későbbi következtetések során ebből vezethetjük le a többi eszes lény — logikai szubjektum — létezésének szükségszerűségét. Most pedig vizsgáljuk meg, hogy mindez hogyan működik a történelmi szubjektum esetében.

Nem azt kérdezzük tehát, hogy az emberiség mint olyan hogyan jött létre — létezése szükségszerű, mert nem képzelhető el egy egyéni szubjektum, de ezek egymás melletti, elszigetelt létezése sem —; amióta az ember létezik, azóta az emberiség is létezik: "/.../ mivel az ember semmi más nem lehet, csak ember, és egyáltalán nem volna, ha nem ember volna, ezért ha egyáltalán kell léteznie embernek, akkor több embernek kell léteznie". (174. o.) Ez rendkívül lényeges, hiszen ez teremt kapcsolatot az említett logikai szubjektum és a történelmi szubjektum között. Az utóbbinak is lényegi tulajdonsága az eszeség, de időben változó minőségben — először öntudatlan, vak törvényszerűséggént hatva, de a fejlődés folyamatában idővel szabad tevékenységként, hasonlóképpen lényegi, de ekkor már egyben reális jel-

lemzővé válva. Ez a szabad tevékenység — akárcsak az előző logikai gondolatmenetben — valami önmagára irányuló, vagyis az emberiség célja saját viszonyainak ésszerű berendezése. Semmiképpen nem állhat ez a tevékenység tehát a világszemléletben: azaz a fizikai környezet átalakítása, a természet feletti uralom megszerzése az ember számára önmagában nem lehet végcél. Az emberiség, mint szubjektum, önmagára vonatkoztatja önmagát — saját maga lesz önmaga objektuma. Az objektum jellemzője viszont a korlátozás, a szubjektum tagadása — ugyanahhoz az ellentmondáshoz jutottunk tehát, mint a logikai szubjektum esetében. Nyilvánvalónak látszik, hogy a megoldást is hasonló módon kereshetjük, tehát egy külső fölszólítás tételezésével. Ha eszerint járunk el, az ellentmondás valóban föloldható, mert az objektum korlát lesz, hiszen külső határt jelent, de a szubjektum lényegileg szabad marad, hiszen elvileg választhat a cselekvés és a nem-cselekvés között. Azért csak elvileg, mert tudjuk, hogy az emberiség célja egy szabad tevékenység elérése, s ez törvényszerűen meg is valósul. Mindazonáltal ebben az esetben is a szubjektum a szabadságot nem úgy fogja föl, mint ami van, hanem, mint aminek lennie kell. A történelmi szubjektum számára természetesen hosszú időbe telik a második állapot elérése, ami az első esetben egy pillanatra korlátozódik.

A fölvázolt gondolatmenet alapvetően két kérdést vet föl: hogyan jellemezhetjük a föltételezett külső hatást, illetve hogy az eszme fejlődése, az ésszerűség öntudatos, szabad tevékenységgé válása — túl azon, hogy a folyamat törvényszerű — milyen módon jelenik meg az emberiség történetében.

Az első problémával tulajdonképpen már akkor szembekerülünk, amikor fölvetődik, hogy a logikai szubjektumok öntudatra-ébredése, illetve ébresztése minden esetben föltételez egy rajta kívül álló szubjektumot. Ezt a sort folytatva végül is eljutunk ahhoz a kérdéshez, hogy kitől származik az első fölszólítás a cselekvésre. Fichte ennél a pontnál evidenciának tekinti (egy személyes) Isten létét. A történelmi szubjektum fejlődésének, az önreflexiónak, a tulajdonképpen történelemnek a megindításához ugyancsak valamilyen külső okra van szükség — ezt ezúttal azonban nem Istennek tulajdonítja Fichte, hanem egy közelebről meg nem határozott véletlen eseménynek. Nyilvánvalónak látszik, hogy ez a megoldás több szempontból is problematikus. A véletlen esemény egészen tárgyi, objektív jellegű, nem tudatos — ennél fogva nem lenne értelme fölszólításnak értelmezni (bár a mai történetírás — persze egészen más alapon — hasonló eseményeket is mintegy megismerősítve, "kihívásként" ír le). Fichte valószínűleg maga is érezte ezt a föloldatlan ellentmondást, ezért kénytelen volt az emberiséget — amely

mint olyan még nyilván nem létezhetett — a fölszólítás előtt kettéosztani: egy "mintaszerű népre" és a kulturálatlanság állapotában élő, vad törzsek-re, a "föld gyermekeire". Az öntudatra ébredést a két nép egymás felé irányuló, egyidejű fölszólításának értelmezhetjük: a mintaszerű nép földadatként, a műveletlen törzsek megszervezésének és az eszme megvalósításának parancsaként, a vad népek pedig az eszme megvalósulásának a szükségességként értelmezik ezt a fölszólítást. Ezzel az eseménnyel megszületik az emberiség, azaz a történelem, az ésszerűség és a történelmi szubjektum, s megindul a szabad tevékenység felé vezető úton. Ez a folyamat nem szükség-szerűen kezdődött, mert alapjául egy véletlen esemény szolgált (ennyiben nem sikerült kiküszöbölni ezt a hatást), de ha egyszer megindult, akkor csak így és csak ilyen formában mehet végbe.

Úgy tűnik, hogy a szükségszerű fejlődés hangsúlyozásával Fichte újabb dilemmába kényszerül. Ugyanis a logikai szubjektum esetében a fölszólítás tartalma szerint nem lehet kényszer, minthogy: "Az eszes lénynek meg kell valósítania szabad működését; ez a vele szemben támasztott követelés benne van a szabad működés fogalmában, és ha a szándékolt fogalmat felfogja, akkor feltétlenül meg is valósítja ezt a működést. Vagy valódi cselekvés útján /.../ a szubjektumnak a lehetséges cselekedetek szférájában szabad önmeghatározás által ki kell választania egyetlen egyet. /.../ Vagy nem-cselekvés útján." (168—169. o.) A szükségszerű cselekvés pedig, ha a szubjektum nem cselekszik tudatosan — és a történelmi szubjektum esetében a fölszólítás pillanatában erről van szó —, nyilván nem lehet szabad. Nem tehették meg a mintaszerű nép tagjai, hogy ne engedelmeskedjenek — tevékenyen — az eszme parancsának, s ugyanígy, a vad törzsek sem tehették meg, hogy ne engedelmeskedjenek a hódítónak, a magasabb kultúrája révén uralkodó, az állam, a rend és a jog magasabb rendű eszméit hordozó népnek.

Mindeddig fölszólításról beszéltünk — konkrétabbá téve fogalmat, Fichtének egy különösen ebben az időben központi témájává váló gondolatát kell megemlítenünk: az adott fölszólítás nem más, mint tudatos nevelés: "A szabad öntevékenységre való felszólítást nevelésnek nevezzük. Minden egyént nevelni kell arra, hogy ember legyen, mert különben nem válna azzá." (174. o.) Mint ahogy az egyes szubjektum éppen azáltal lesz tehát szabad és tudatos személy, hogy nevelést kap, társadalomban él, ugyanazt az idő-problémát találjuk, mint az emberiség történelmének, ahol a nevelés természetesen "önműködő" folyamat — ennyiben eltér az egyes ember fejlődésétől —, hiszen a két nép együttesen éli meg a kulturálódás folyamatát. Éppen ezért is kellett a történelem előtti emberiséget két részre osztani, hogy a nevelés

funkcióját, ami tehát önnevelés is — és amiről az egyén fejlődésénél ebben az értelemben szó sincs —, az egyikhez lehessen utalni. Azon túl, hogy a nevelés mind az egyéni életben, mind pedig — és ebben mélységesen igaza van Fichtének — a társadalmak életében döntő fontosságú, s ez éppen a XX. század emberének keserű tapasztalata — úgy tűnik, az adott konstrukció nem teljesen zárt és konzekvens. Lényegében ugyanis nem is egyetlen fölszólítás értelmezhető: hanem egy külső (véletlen), nem "reális", nem igazi fölszólítás, és egy az emberiség szempontjából belső, ugyanakkor a két nép számára továbbra is külső (és ennyiben a logikai gondolatmenetnek megfelelő) fölszólítás, amire az említett tudatosság-szabadság probléma vonatkozik. A nevelést, a fölszólítás konkrét lefolyását is ellentmondásosnak érezhetjük tehát: míg a logikai és az egyéni szubjektum számára a nevelés külsődleges hatás (Fichte a mondottak alapján Isten "nevelésének", "gondviselésének" tulajdonítja az első emberpár tudatossá-szabaddá válását), a történelmi szubjektum számára a nevelés belső, automatikus hatás, az eszme "mechaniz-musa".

Mindezen ellentmondások ellenére értékelnünk kell Fichtének azt a fölvetését, hogy a társadalmi nevelés révén válik maga a társadalom igazi, szabad szubjektummá. (Fichte ebben az időben egyre többet foglalkozott a német nép helyzetével, s a "Reden an die deutsche Nation" című művében Németország jövőjét egy grandiózusan egységes nevelési terven fölépülő kultúrbirodalomként képzei el.) Azon természetesen lehet vitatkozni, hogy ezt a nevelést egy elit föladatává tesszük-e meg, vagy más társadalmak példája és kihívása nyomán nevelődik — mai szóval mondhatnánk azt is, hogy modernizálódik — az adott társadalom; az egyes egyének önnevelése és egymás-nevelése, adott eszmei vagy nem-eszmei törvényszerűségek alakítják-e a társadalmat, de azt már aligha érdemes kétségbe vonni (s erre igazán megfontolandó a XX. század, amely valóban nem szűkölködik vágyálmokban és a vágyálmok sokszor igen kiábrándító megvalósulásaiban, véres forradalmakban, világgégekben és "békés" hadviselésben a technika, a tudomány, a demokrácia terén), hogy a legalapvetőbb társadalmi változások is üres formák maradnak, amelyekbe belenő a régi tartalom, a régi mentalitás, ha éppen ezt nem sikerül átalakítani, illetve a társadalmi "nevelés" révén ennek átalakítását megkezdni.

A másik fölmerülő kérdés, hogy ez a folyamat miként realizálódik a történelem folyamán. Fichte erre teljesen egyértelmű választ ad: a haladás azoknak az embereknek köszönhető, akik életüket az emberiség közös céljainak eléréseért áldozták és áldozzák, fölismerve, hogy az egyetlen ésszerű élet

az eszmékért való élet, hiszen az emberiség élete eszmékben fejeződik ki. Az egységes eszme formái persze a tárgyak vonatkozásában sokfélék — Fichte a vallást, a tudományt, a művészeteket és a világpolgári eszmék világát jelöli meg az "őstevékenység kiadásának" színteréül. Éppen ez a történelemnek az a tulajdonsága, az a mechanizmusa, ami nem más, mint az eszmékért élők szakadatlan tevékenysége a többiek fölemeléséért, ami célja eléréséig megmarad, kezdve az ősi mintaszerű nép képviselőitől, akik szétszóródtak a vad népek között, egészen a mai kor meg nem értett, de valahogyan mégis tisztelt hőseiig.

A fölvilágosodás hatalmas optimizmusa jut Fichténél itt patetikus kifejezésre. Mai, XX. századi szkepszissel talán hozzátehetnénk — vagy megkérdeshetnénk —, vajon milyen biztosítékai vannak, hogy a nagy eszmét hirdető nagy emberek mindig az emberiség javát szolgálják-e, akár tudatosan, akár nem, és hogy vajon nincs-e szükség egy állandó társadalmi és erkölcsi kontrollra, bár ezt a kérdést persze már, a jakobinus diktatúra terrorját látván, a kortások is föltehették. Számunkra pedig még inkább az a kérdés merül föl kikerülhetetlenül, hogy a francia forradalom legradikálisabb formáját is igenlő Fichte hogyan tudta összeegyeztetni a szabadság és egyenlőség eszményét ezzel az arisztokratikus társadalomfölfogással. Az államelméletnél lényegében ugyanez a probléma merül föl; itt most csak utalni szeretnék rá, hogy tulajdonképpen társadalmi arisztokráciát Fichte sohasem fogadott el — sokkal inkább van köze ennek a látásmódnak a filozófus szellemi arisztokratizmusához, a tudósok és különösen a filozófusok szerepének kiemeléséhez és kihangsúlyozásához. Fichte a történelmi haladást tevékenységként, az ember saját műveként értelmezte, s ezt természetesen csak tudatos tevékenységként tételezhette; ebből pedig nem következhetett más, mint egy szűk társadalmi réteg kiemelése. "Ki egyesítette a vad törzseket, az ellenszegülőket ki kényszerítette a törvények és a békés élet igájába, ki tartotta őket meg ebben az igában...? — Bármilyen volt is a nevük, hősök voltak, akik messze megelőzték korukat... Volt egy eszméjük arról, hogy mi az, aminek lennie kell, és ennek az eszmének alávetettek fajokat, amelyek gyűlölték őket ezért és rettegtek tőlük..." (462. o.). De mégis, a modern kor hősei, a filozófusok, a történelem megértői valahogy másképp állnak a társadalomformálás lehetőségét illetően, hiszen "a filozófusnál senki sem mentesebb attól a balhiedelemtől, hogy fáradozásaival jelentősen előreviheti a kort. /.../ Egyébként az idő mindöröktől fogva meghatározott, biztos lépésekkel halad, egyéni erőfeszítéssel semmit sem lehet benne siettetni vagy kikényszeríteni." (427—428. o.)

Fichte nem fejtett ki részletes és történelmi "elitelméletet", így nem állíthatom biztosan, hogy a szellemi arisztokráciát — pontosabban az eszme arisztokráciáját — itt helyesen értelmeztem, de annyi bizonyos, hogy itt már szó sincs társadalmi szerződésről, a nép nem köt szerződést uralkodójával vagy uralkodóival, ahogy azt a rousseau-i elvek föltételezték: itt uralkodó és hódító népek vannak és meghódított vad és barbár törzsek. Az előbbieket az eszme kényszeríti arra, hogy az utóbbiakat az ész birodalma felé igazítsák: fölvilágosodás? elitizmus? arisztokratizmus? — mindegyik és egyik sem. Fichte sohasem adta föl demokratikus nézeteit, soha nem tekintette a társadalmat egyének mechanikus összességének, minden egyént pótolhatatlan sejtnek tekintett, minden emberi munkát egyenlő értékűnek tartott stb.

4. A TÖRTÉNELMI FEJLŐDÉS KORSZAKAI

Az adott világterv tehát az ésszerűség szabad megvalósítása — a fejlődés megindult, a mintaszerű nép és a kulturálatlanságban élők találkoztak: "Csak most kezdődhetett az emberi nem szabad fejlődésének folyamata és e folyamat kísérőjeként a történelem..." (560. o.). Ezt a történelmet Fichte — az adott fogalomból kiindulva — öt korszakra tagolja: (1) Az észösztön föltétlen uralma, "az emberi nem ártatlanságának állapota"; (2) az észösztön kívülről kényszerítő tekintélyuralma, "a kezdődő bűn állapota"; (3) föl-szabadulás minden tekintély alól, "a tökéletes bűnösség állapota"; (4) az észuralom korszaka, "a kezdődő megigazulás állapota"; (5) az eszművészet korszaka, "a tökéletes megigazulás /.../ állapota" (424. o.). Meg kell jegyeznünk, hogy a tagolás ilyen formája korántsem teljesen új, a "Kísérlet minden kinyilatkoztatás bírálata" című írásában Fichte hasonló koncepciót vázol föl; bár ott inkább a morális tartalomra koncentrál, az ész, az értelem dominanciája kevésbé nyilvánvaló. Talán mondanunk sem kell, hogy a történelmi korszakolás teológiai kategóriái nem teológiai, vallási tartalommal rendelkeznek, csak a szóhasználatban egyeznek meg vele.

A leírt séma vonatkozási területét többen is értelmezték már. A nehézséget az okozza, hogy Fichte világterv-fogalma és az abból logikailag valóban következő alkorszakok (mint ahogy erre Collingwood is utalt) történelmi tényanyagra vajmi nehezen vetíthetők. (Erre később részletesebben is kitérek.) Ezért sokan úgy gondolják, hogy nem is ez a cél: Fichte nem egy quaestio factiról, hanem egy quaestio jurisról beszél, s ez azzal is alátámasztható, hogy Fichte nem határozhatta meg a történelem általános értel-

mét és tervét már csak azért sem, mert a szabad cselekvés lehetőségét ezzel kizárta volna. (Ez az érv természetesen nem állja meg a helyét, ha a német filozófia szabadságfogalmát vesszük szemügyre, ahol is a szabadság — általánosságban és elvontan — fölsimert szükségszerűség.) Láttuk azonban, hogy még a történelem apriori megértése is csak az igazi történelem kezdetével lehetséges. Akárhogyan is, Fichte elég világosan fogalmaz, amikor megadja a világterv fogalmát, s nem kevésbé egyértelmű, hogy saját korát igenis betagolja a fölvázolt logikai-filozófiai sémába, de a többi kornál is megkísérli a kronológiai megfeleltetést — vitatható eredménnyel.

Érdekes lehet az a föltevés, hogy az adott korszakolás nem tekinthető sem kronológiai, sem tiszta logikai vázlatnak, hanem egy értékmérce, amelylyel a szabadság meglétének fokát állapíthatjuk meg — ez adott időben egyszerre több korszak létezésének lehetőségét tételezi föl, más-más társadalomban. A történelemfilozófia így etikai kérdéssé válik, s magyarázó ereje más síkon értelmezhető. A filozófia föladata a történelem (át)értelmezése — a tények negligálása vagy átcsoportosítása orientáló föladat a társadalmi csoportok és közösségek (nemzettől a kisebb egységekig) számára. Ez a megközelítés persze beleillik egyrészt a "Grundzüge" hangvételébe, másrészt a tudomány és a tudósok felelősségének újszerű problémáját is fölveti (s mindemellett Fichte "szellemi arisztokráciájának" is megfelelő alátámasztásul szolgál). Ebben az esetben azonban az adott séma tisztán tudományos értéke erősen megkérdőjeleződik, hiszen attól, hogy egy-egy társadalmat melyik fázisba sorolunk, nem következtethetünk arra, hogy a következő fázisba átlép-e, és ha nem, akkor melyik társadalom veszi át a stafétabotot — és kétségtelenül veszélyesen közelítünk ezzel a tipológiával ahhoz a módszerhez, amit Fichte expressis verbis alkalmazott: a történelem tényanyagának önkényes válogatásához a filozófiai koncepció igazolása érdekében.

A fölvázolt tagolás természetesen pontosan megfelel a tézis (1. korszak) — antitézis (2-3-4-korszak) — szintézis (5. korszak) hármas kategóriájának — mint ahogy a főntebb tárgyalt abszolútum-jelenség elemzése az én-nem-én kettősség történelmi szintű újragondolásaként fogható föl. Az öt történelmi korszakot azonban jobban szemügyre véve még néhány érdekes jellegzetességre bukkanunk. A legszembetűnőbb talán az, hogy Fichte az első kort, az észösztön uralmának korszakát is betagolja a történelmi fejlődés menetébe, mint első lépcsőfokot, noha a korábban kifejtettek értelmében a történelem mint olyan csak a második korszakkal veszi kezdetét. Viszont ha az első kort azon az alapon zárjuk ki a történelemből, hogy szabad tevékenység még nem valósult meg, sőt a fejlődés ez irányban még el sem kezdődött, ak-

kor az 5. korszak azon az alapon zárható ki, hogy az ésszerű emberi társadalom már megvalósult. Igazi történelemnek tehát csak a középső három kort tekinthetjük. Ez a meggondolás fölveti az egyes korok statikus vagy dinamikus voltának a kérdését is. Nem lényegtelen, hogy Fichte még véletlenül sem tesz említést arról, hogy az egyes szakaszok mennyi ideig tartottak, illetve tartanak. Az első és az utolsó kort a világterv megvalósulása szempontjából, úgy tűnik, statikusnak, egy állapotzerű létezésnek kell tekintenünk. Az első kort illetően ezt Fichte kifejezetten állítja is, az 5. kor állandósága pedig következik a főtebb elmondottakból. A többi korszak ezzel szemben valamifajta dinamikát mutat, kézzel fogható fejlődést, bár Fichte szóhasználatában ezek is állapotok.

Az egyes korszakok egymásba való átmenetének kérdését vizsgálva azt látjuk, hogy Fichte pontos leírást csak az első és a második korszak esetében ad. Ez az átmenet hirtelen történik, egy radikális fordulat következtében, majd megkezdődik a küzdelem az észtörvény érvényre juttatásáért, kényszerítő eszközök segítségével. Ez a kor egy folyamat, fejlődés, amelyet, ha a konkrét történelmi valóságra vonatkoztatunk, akkor az a mai fogalomrendszerben körülbelül az ókornak felel meg. Ezen belül a kultúra legmagasabb fokát képviselő államok változnak, nagyjából az ismert séma szerint (Ázsia, Görögország, Róma). A kereszténység megjelenése Fichte szerint az a pont, ahol a 3. kor kezdődik. Ezt a fordulópontot is egy hirtelen, radikális változásnak kell tekintenünk; a kor saját alapelvének tökéletes megvalósulását pedig Fichte saját korában véli fölismerhetőnek. Arra nézvést azonban, hogy a 4. kor kezdete mikorra tehető, pontos választ nem kapunk, noha joggal föltételezhető, hogy ezt a fordulópontot is egy konkrét történelmi eseményhez kellene kötni. Lehet, sőt valószínű, hogy Fichte a francia forradalomra gondolt — mindenesetre az előadásokat a napóleoni hatalomátvétel után tartotta, s már a thermidori fordulat is kétségtelenül befolyásolta filozófiáját.

Úgy tűnik, Fichte kronológiája meglehetősen elnagyolt, homályos — ahogy közeledünk a jelenhez (mint amikor az ember egyre közelebbről néz egy tárgyat), úgy válik egyre kivehetetlenebbé a 3. és a 4. kor közötti különbség, határvonal, illetve úgy veszítjük el az átfogó látásmódot. Fontos megemlíteni itt, hogy — legalábbis az 1. kort leszámítva — minden kor tartalmaz a múltból fennmaradt és a jövőre utaló tendenciákat is. Mégis úgy tűnik, a nagyívű és átfogó filozófiai történelemszemlélet — Fichte minden ellenkező állítása ellenére, amely szerint minden a fogalomból következik — egyre inkább egyrészt konkrét történelmi elemzéssé és kritikává, másrészt a jövő-

re vonatkozó, s éppen ezért csak általánosságokban, mintegy a 3. kor tagadásaként megfogalmazott utópiává válik. Visszautalhatunk arra a gondolatra is, hogy Fichte számára nem is lényeges a pontos kronológia, mondanivalója két részre szakad: egyfelől az általában vett történelem-filozófiai koncepciójára, másfelől a 3. kor részletes elemzésére. A 2. és a 3. kor átmenetét a kereszténység megjelenéséhez kötöttem — igazság szerint Fichte ezt csupán egyetlen jellemző tárgyalása kapcsán említi, 'ezzel az átmenettel (mint ahogy az ezt követőkkel sem) nem foglalkozik bővebben.

Éppen az elnagyoltságra jellemző, hogy pl. N. Hartmann értelmezésében — akinek véleménye szerint is problematikus Fichte kronologizálási kísérlete — a középkor (tehát a kereszténység megjelenését követő időszak) még a második korszakhoz sorolható, de éppen ezért az első kor semmiképpen sem jellemezhető az ókorral. Abban általában egyetértés van, hogy a 3. korszakot Fichte saját koraként jellemezte, bár az elmondottak értelmében már a következő kor egyes jegyei is fölfedezhetők benne.

A fentiekből még egy következtetést levonhatunk: ha a radikális átmene-tek hipotézisét fogadjuk el, úgy a történelmi fejlődés nem matematikai értelemben lineáris és semmiképpen sem folytonos. Lineáris abban az értelemben, hogy szükségszerűen halad előre, az 5. kor eléréséig, ahol az ész (ön) tudatossá válik, de a közbenső időszakok mind az első, mind pedig az utolsó szakasz tagadásai — ez a közös bennük. (Egyúttal természetesen egymás tagadásai is.) A korszakok egymásutánisága pedig diszkontinuus: az eszme fejlődésének egy újabb fázisához érve hirtelen változik, majd teljes kifejlődéséig — lassabban — továbbhalad. Joggal vethető föl azonban az az ellenvetés, hogy vajon van-e értelme így föltenni ezt a kérdést — hiszen a 3. és a 4. kor átmenetének leírásakor maga Fichte hangsúlyozza a folyamatosságot. Úgy tűnik, a történelmi tapasztalat ellenáll a többé-kevésbé önkényes időbeli fölosztásnak, amely egy elméleti axiómából indul ki, de a következetességet a tények ismeretében kénytelen többé-kevésbé föladni. Talán nem érdektelen megemlíteni, hogy a "kiteljesedett bűnösség kora" kategóriáját a fiatal Lukács György is használta, alapvetően az I. világháború és a polgárság hanyatlásával azonosítva, s egyúttal számunkra igazolva azt, hogy az átmenet fogalma jóval tágabb is lehet.

Fichte számára, ahogy említettem, a harmadik kor bír különös jelentőséggel, hiszen saját korát is ide sorolja. A kor saját alapelve — kvázi-apriori fogalma — a fölszabadulás, illetve fölszabadultság az ész tekintélyelvi uralma alól, és a mindenféle igazság iránti közömbösség. Ennek megfelelően a korszak tudományos alapelve: "semmit se fogadjunk el létezőnek és

kötelezőnek, csak azt, amit megértünk és világosan felfogunk" (434. o.). Az észtudomány kora ezt az elvet éppúgy elfogadja, de más tartalommal tölti meg: "A két kor között csupán ennek az elvnek az alkalmazása tekintetében van ellentét, amennyiben a harmadik kor, amelyet röviden az üres szabadság korának fogunk nevezni, a már birtokában lévő s megszokott felfogást teszi a lét mértékévé, míg a tudomány kora megfordítva, a létet teszi mértékké, de nem a már birtokában levő felfogás, hanem a tőle elvárható felfogás mértékévé." (435. o.) Fichte szerint ebből az elvből vezethetjük le a korra annyira jellemző individualitást mint vezérmotívumot: az észösztön már nem uralkodik, a tudomány még nem rendezi az életet, tehát az emberiség közös céljai nem világosak, illetve nem tudatosultak, azaz csak az egyéni élet és az egyéni érdek marad meg mint egyetlen racionalitás. Az eszmékért élő emberek persze most sem tűntek el, csak ez a kor minden eddiginél inkább kétségbe vonja létjogosultságukat, s nem becsüli őket — legalábbis önmagáról ezt állítja és ehhez próbál következetes lenni. Habár (valahol az ember belsejében) mindezek ellenére azért mégis ott él az ilyen élet tisztelete.

A tudomány tételei közé nem férnek be az eszmék, amik nélkül azonban ezek a tételek üressé, lapossá, felszínessé válnak, s ezen nem segít semmiféle szellemesség. Ez a tudomány persze önmagán belül következetes, ha axiómáit, a "mindenben kételkedni" és a "felfogás a lét mértéke" elvét következetesen alkalmazza. Számára csak a tapasztalati megismerés létezik, logikai, gondolkodási hibát nem találunk benne — hiányossága ontológiai hiányosság, vagyis amit állít, az nem cáfolható, csak egyszerűen hiányzik belőle valami. Ezt a pusztá gondolkodás nem pótolhatja, ehhez az ésszerűség egy teljesebb, befejezettebb állapota szükséges. Már említettem, hogy Fichte szerint ez a jelenség nem véletlenszerű, a kor fogalmából logikailag levezethető — akárcsak az itt leírt tudományosság ellentéte is, azaz az irracionalizmus fölfoghatatlan állítása, ami nem más, mint a kor önmagára adott reakciója, az üresség érzésének megfogalmazása. Valami hiányzik — mondják sokan —, és keresnek valamit, ami nem fölfogható, hogy ne lehessen és ne is kelljen fölfogni. Az igazi tudomány kora mindkét álláspontból átveszi az előremutatót: nem deklarál fölfoghatatlant (a megértéshez hozzátartozik a fölfoghatatlan megértése, a körülhatárolás értelmében), de az empíria is az őt megillető helyre kerül: az én apriori fogalmát igazolja és bővíti ki.

5. AZ ÁLLAM FOGALMA

Ha Fichte történelemfilozófiájáról esik szó, akkor az öt szakasz elmélete mellett minden bizonnyal az államfogalom értelmezése kerül elő. S nem véletlenül. Fichténél egyébként is központi probléma az állam mibenléte, filozófiájának számos jellegzetességét figyelhetjük meg ezzel kapcsolatban. Az elemzések szinte kivétel nélkül ráirányítják a figyelmet az itt fölmerülő ellentmondásokra, amelyek részben a kor német viszonyainak és a francia forradalom eszméinek kettős szorításából erednek, másrészt viszont éppen a forradalom eszméinek és a forradalom valóságának ellentmondására, sőt, ahogy ezt már többször említettem, a német filozófia által fölvetett, de meg nem oldott kérdéseire vezethetők vissza. A fiatal Fichte a legradikálisabb irányzat híveként, az állam kényszer-jellegének hangsúlyozását az állam esetlegességével kötötte össze a kontraktualista elméleteknek megfelelően, s nagy szerepet tulajdonított a népakaratnak, illetve az általános akaratnak egy adott állam fölépítésében. Az 1800-ban megjelent Der geschlossene Handelsstaat (A zárt kereskedőállam) című munkájában Fichte viszont már totális államot hirdetett meg, nem kis mértékben építve a francia forradalom, de különösen Robespierre jakobinus diktatúrájának és rendszere gazdaságpolitikájának filozófiai interpretációjára. Ezt a művét sokas (állam-) szocialista fölfogásnak tekinteni, bár ezt mások vitatják — kicsit valóban utólagosnak hat ez a besorolás. A harmadik államfogalmat először éppen a "Grundzüge"-ben találjuk kifejtve — sőt Fichte pontos állam-definíciót is itt adott először. Az állam itt már minden oldalról és minden tekintetben totális, nemcsak gazdasági funkciókat lát el, hanem pl. kulturális, nevelési feladatai is vannak. Fichte részben már a fölvilágosodás kritikáját nyújtja, amivel a 3. kor szellemi életének taglalása kapcsán már foglalkoztunk. A társadalom atomizáltsága, az önző individualizáció, a lapos és üres racionalizmus tartozhatnak ide: éppen ezért pl. a francia forradalom alkotmányával sem volt elégedett, szerinte ez általánosságokban merült ki. Kétségtelen, hogy ennek a koncepciónak gyökeresen ellentmond Fichténél az állam elhalásának szükségességéről vallott véleménye bár úgy gondolom, későbbi munkájában ezt valamelyest sikerült összhangba hoznia az állam létezésének szükségszerűségével — majd látni fogjuk, hogyan. Magáról a forradalomról vallott nézetei is pregnáns bizonyítékát adják a valóság és az elméleti szükségszerűség máshol is előforduló, egymáshoz viszonyított következtetlenségének: a forradalomhoz való jog elméletben minden ember számára adott szabad történelmi lehetőség — de csak általában, nem a német

gyakorlatban. A német politikai helyzet nyilvánvalóan nem adott alkalmat a francia polgári forradaloméhoz hasonló történelmi átalakulásra, ezért is volt kénytelen Fichte — sok más gondolkodóhoz hasonlóan — másfajta megoldást keresni. Ezt a megoldást pedig az állam szerepének túlzott kiemelésében és hangsúlyozásában találta meg — némi utópikus felhanggal. Ez az indok persze lehet valós, de mégis lapos megoldás lenne egyedül ennek tulajdonítani a totális és zárt állam koncepcióját, amely annyira ellentmond a szabadság filozófusaként ismert Fichte gondolatvilágának.

Mindenekelőtt azonban, hogyan is kell az állam fogalmát értelmeznünk? A definícióhoz ismét csak egy elvont abszolút-állam fogalomból indulunk ki. Ez a fogalom azonban egyszerre kettő. Tartalmilag — vagy, Fichte szóhasználatával élve, anyagát tekintve — az állam nem más, mint az egyéni életek közös cél alá rendelése, illetve alávetése, de ugyanakkor a fogalom magába foglalja a tartalom különös formáit is. A közös cél természetesen nem más, mint az emberi társadalom ésszerű berendezése, az ész uralmának tudatos és szabad megvalósítása. Az ideális formát, ahol ez a tartalom közvetlenül megjelenik, az állam az utolsó korszakban veszi föl, azaz az állam a tökéletes, megvalósult abszolút állam. Ennek értelmében az állam minden korban, de mindig más és más értelemben, formáját tekintve — másfelől — mesterséges intézmény, amely a középső korszakokban kényszereszköz, míg az utolsó korszakban az emberiség szabad és "valóságos művészettel létrehozott" (572. o.) intézménye. Nem vitás, hogy az említett kettősség ezen a definíción is keresztülhúzódik. Az állam elhalása egyfelől valóban szükségszerű, de lényegét tekintve nem. Ez egyébként igaz, hiszen a társadalmi szervezettség, vagy ahogy Fichte fogalmaz "az állam — nem egyesek, hanem egymáshoz fűződő tartós viszonyuk" (575. o.): valóban fölszámolhatatlan, az ember lényegéhez tartozik. Azonban, ha a cél elérésének megfelelő módja az államhatalom kiterjesztése — akkor ez már több veszélyes tendenciát is tartalmaz.

Az állam célja és feladata tehát az egyéni életek közös cél alá rendelése. Ebből viszont az is következik, hogy az állam tudatos céljaihoz mintegy hozzákötődött az eszmei, végső cél. Minden állam legfontosabb célja ön-maga fönntartása és védelme, s ez egybeesik az emberiség érdekeivel is. "Egyszóval: az állam célja, hogy magát fönntartsa, és a természet célja, hogy az emberi nemet olyan külső feltételek közé helyezze, ahol szabadon az ész hű képmásává alakíthatja magát; ez a két cél egybeesik, és miközben az állam az előbbi elérésére törekszik, egyben az utóbbit is eléri." (592—593. o.) Nyilván az az állam közelíti meg az ideálisnak tartott álla-

potot a legjobban, amelyik maximálisan kihasználja állampolgárainak energiáit. Ebben azonban nem lehet különbséget tenni az állampolgárok között — íme a negatív egyenlőség: mindenki egyenlő az állam terheinek viselésében. Ezek után nem lehet meglepő, hogy Fichte a korabeli gyarmatosítást is — a világterv megvalósulása, a kultúra terjedése szempontjából — haladó, pozitív tendenciának tartja, s bár annak eszközeit önmagukban igazságtalannak minősíti, nem lát más módot a történelmi fejlődés számára. Fichte szemében az is teljesen mindegy, hogy az adott állam milyen konkrét kormányzati formában működik — ha lényeges céljait fölismeri, föladatát teljesíteni tudja. Az eszme — fogalmazhatunk így is — nem vonatkozik a kormányzati formára, csak az állam céljaira. Élesen meg kell tehát különböztetnünk a politikai és a polgári szabadságot. Az előbbi kizárólag a cselekvő államalkotók joga, az utóbbi minden állampolgárra vonatkozik. A polgári szabadság elsősorban jog, a politikai szabadság azonban — és ezt lényegesnek tartom kiemelni — épp úgy jog, mint amennyire kötelesség is. A kormányzó rend — vagy személy — az államnak, az állam céljainak épp úgy alattvalója, mint a társadalom bármely tagja: számára a kormányzás, a hatalom nemcsak jog, hanem kötelesség is. A tökéletes államban mindenki polgár és mindenki alattvaló. Az állam tehát fejlődése minden fokán nem egyszerűen egy jogi intézmény, hanem összemberi kultúrtényező. Saját céljai egyben az emberiség céljai is. S bár Fichte éppen a "Grundzüge"-ben jutott a legközelebb a hegeli elgondoláshoz, amely az államot az eszme — a szellem — fejlődése legmagasabb fokának tekinti, nem tudta megtenni a döntő lépést, megmaradt a kanti dualizmusnál: az állam legmagasabb szintjén sem tiszta etikai, hanem formális képződmény, hiszen azoknál, akikben az eszme él, nincs értelme erőszakot — kényszert — alkalmazni, ami pedig az állam lényeges ismérve. Sőt, míg Kant a jogállamot, a rendet végső soron a tökéletes állapotnak tekintette, Fichte ennél tovább ment: az államra nincsen szükség, ha már mindenkit "átjárt" az eszme. A jakobinus múlt Fichtének nem engedte elfelejteni (még a jakobinus diktatúra ellenére sem) a régi eszméket: az állam ugyan a kultúra hordozója, de csak a technikai kultúra fejlesztése a természet meghódítása céljából és a szépművészetek támogatása lehet állami föladat (tett-etika állami szinten), míg az "ész-kultúra magasabb ágai: a vallás, a tudomány, az erény soha sem válhatnak az állam céljaivá" (598. o.). Az állam az eszme külső formája marad, s nem lesz annak reális és minőségi szférája. Az állam kényszer-intézmény, s még ha a szabadságot a szabadságért korlátozza is, ez a korlátozás nem terjedhet ki a belső, akaratilag szabadságra, csak a külső, cselekvési szabadságra: "Az állam felügyel

polgárainak külső cselekedeteire és e cselekedeteket kényszerítő törvényeknek veti alá, amelyek, ha a nemzet testére vannak szabva és végrehajtásuknál nem tesznek kivételt, egész biztosan létrehozzák és fenntartják a szándékolt rendet. A polgárok véleményei nem cselekedetek, bármilyen veszélyesek is; s jóllehet a bűncselekmény biztosan maga után vonja a kilátásba helyezett büntetést, a bűnös gondolat még nem feltétlenül vonja maga után a bűncselekményt." (503. o.) Bár az atomizáltságot, az önző individualizmust Fichténél élesebben kevesen bélyegezték meg, mégis, Fichte nem tekintette a társadalmat — ahogy említettem — egyszerűen egyének mechanikus összegének, hanem minden egyes individuumban, minden egyes emberben az eszme egy-egy új és megismételhetetlen alakját látta. Ezért az állam sem egyénekből összerakható valami, hanem önálló létező, mely nem is individuumból, hanem polgárokból áll.

Mindezek alapján azt mondhatjuk, hogy Fichténél az állam abszolút voltán legföljebb azt érthetjük, hogy az állam egész, mindenkire kiterjedő fogalom, de időben és az egyes ember belső lényege szempontjából nem abszolút. Ugyanakkor Fichte nem habozik néhány egészen aktuálpolitikai jellegű érvet, illetve következtetést becsempészni az államról szóló eszrefuttatásába. Korábban is utaltam rá, hogy a kultúra legmagasabb fokon mindig másutt, más országban jelentkezik egy-egy adott korszakot tekintve, sőt azon belül is vándorol. Minden állam célja, hogy ezt a szerepet megszerezhesse — nyilván ekkor tudja magát a legnagyobb hatásokkal védeni. Ehhez persze szükség van minden energiájára, ezért nem lehetséges, hogy kihasználatlan energiákat hagyjon polgárainál. Sőt a természet legyőzése, az ipar, a mezőgazdaság fejlesztése, a földalálói tevékenység támogatása révén egyre több energiát szabadíthat föl saját céljaira. És hogy mit tehet az ország, amely előtt a hódítás, a területszerzés lehetőségei bezárultak? A belső megerősítés útját kell választania, egészen addig, hogy a kiváltságos rendek jogait fokozatosan leépítve azokat is teljes mértékben igénybe vegye (lásd az eszményi állam tulajdoni egyenlőségét). A nevelésről már szót ejtettem — ezt a tevékenységet részben szintén az államhoz sorolja Fichte (gondoljunk a "Reden"-re!). Azzal, hogy az állam polgárait végsőkéig igénybe veszi, kötelessége lesz számukra munkát biztosítani és a vagyonvédelmet megadni. Minden ember munkája egyenlő. A szabad társadalmi akarát észállamában a munka természetesen belső kötelességgé válik, de addig az állam föladata az egyéni munkák társadalmi megszervezése. Fichte modelljében a munkaerő mobilitása szinte a nullával egyenlő. Itt — nem úgy, mint Rousseau-nál — az állam az autark, központi tervező (ezt csak erősíti a merkantilizmus, mint a né-

met gazdaságpolitika követendő útjának ajánlása). A racionális erőforrás-fölosztásnak állami szinten, Fichte elképzelése szerint (ez persze közgazdaságilag vitatható), tartósnak kell lennie, ezt azonban még jobban alátámasztja és indokolja a már tárgyalt szellemi-arisztokrácia-fölfogás. A szellemi és fizikai munka között éles határ húzódik, az állam vezetését a tudósoknak kell ellátnia: Fichte egyfajta "tudósköztársaságról" beszél (még 1805-ben tartott egy előadássorozatot "Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten" címmel a tudósok szerepéről), óriási felelősséget rakva így a tudomány vállaira — ma ezt már nagyon is túlzott optimizmusnak gondolhatjuk.—

A fejlődés folyamatát tömören összefoglalva azt mondhatjuk, hogy "az állam belülről átjárja a polgárt" (648. o.). A Németország jövőjére vonatkozó utalások és tanácsok után Fichte még egyszer visszatér azonban a francia fölvilágosodás és forradalom eszméihez, a világpolgárság gondolatához, hiszen igazi európai embernek mindig Európa a hazája, s Európában is az az állam, amelyik a kultúra legmagasabb szintjét képviseli.

6. AZ ÁLLAM TÖRTÉNETE

Miután az abszolút állam fogalmát meghatároztuk, megkezdhetjük ennek specifikálását a különös formák vizsgálatával. Fichte történelmi szemléletének egyik bizonyítéka, hogy kimondja: egy adott alkotmányt (=államstruktúrát) csak az adott kor megértése után kezdhetünk vizsgálni. (Ennek konkrét módszere illetve elméleti kiindulópontja természetesen eltérő lehet.) Itt most két dolgot kell előrebozsátanom: mivel az állam célja nem más, mint az egyének közös cél alá rendelése — nyilván az az államforma tekinthető fejlettebbnek, amely ezt a célt jobban meg tudja közelíteni, illetve meg tudja valósítani. Másfelől: az állam föltétele, hogy egyéneket vessen alá saját céljainak. Ezzel azt is kimondtuk, hogy szabad személyekről van szó. Ezért nem tekinthetjük államnak azt az államot, amelyik minden alattvalóját rabszolgaként kezeli. Az állam célja ellentétes az emberiség céljával — bár Fichte e fölött az ellentmondás fölött elsiklik (szerinte az állam célja minden esetben egybeesik az emberiség céljával) —, amikor az egyének szabadsága ellen tör; hiszen egy későbbi szinten ugyanezek az egyének válnak az állam céljaivá: rabszolgaként, "eszközként", szabadságuktól megfosztottakként pedig nem lehetnek a személyes szabad tevékenység céljai. A tökéletes állam teljesen kihasználja az egyéneket, de szabadságukat is

teljesen meghagyja, mert ezek tudatosan vállalják az alávetést — ezért szűnik meg az állam kényszer-jellege, ezért szűnnek meg az állam ismert formái. De ezt a célt tehát a két fõnt említett, egymásnak ellentmondó folyamaton keresztül érik el.

Visszatérve az állam különös formáihoz, a teljes rabszolgaságon alapuló társadalmak tehát nem nevezhetõk államnak. Éppen ezért az elsõ forma a személyes szabadság állama — az állam, illetve az uralkodó meghagy mindenki számára egy bizonyos életteret, ahol az illetõ szabad, de ez a szabadság nincsen törvényesen biztosítva, bármikor elvehetõ, illetve visszavehetõ, bármikor rabszolgaságba válthat át az egyes egyénnél (az összesnél nem, mert akkor az állam maga szűnne meg). A konkrét társadalmi rend ebben az esetben mindenképpen két osztályra bomlik: azokra, akik mindenkinek (még saját sorstársaiknak is) alá vannak vetve, és azokra, akik nincsenek alávetve az alávetettek céljainak, illetve akaratának, céljuk az uralkodás az uralkodásért.

Különbözik ettõl a második forma struktúrája, ahol már nem véletlen, hanem törvény garantálja a rabszolgaság lehetőségének kizárását. Ezt negatív polgári szabadságnak írhatjuk le. A jogviszonyok egyenlõk, a jogok maguk azonban nem. Ebben az esetben már mindenki alá van vetve mindenkinek, hiszen joga van egy bizonyos célhoz, amelynek "elérésében õt senki sem zavarhatja" (579. o.). Ezek a célok azonban nem egyenlõk, mert nem egyenlõ lehetõségeket kínálnak a különbözõ egyéneknek. Ráadásul lényegüket tekintve egyéni célok, szándékok szerint semmi közük az emberiség közös céljaihoz (lásd Fichte individualitás-fogalmát történelmi szempontból).

Éppen ezért a harmadik forma tartalma a pozitív polgári szabadság, ahol nincsen egyéni cél, minden cél egyúttal közvetlenül az egész emberiség célja, tehát az egyes ember a tökéletes állam elve szerint teljesen szabad, szuverén és ugyanakkor teljesen alávetett, alattvaló. A politikai szabadság fogalmáról korábban már szó volt. Fichte ezt a kormányzati berendezkedés kérdéséhez utalta, nem tulajdonítva ennek jelentõséget az állam fejlõdése szempontjából. Az állam jogszerûségét és haladó jellegét nem befolyásolja, ha akár egy, akár több személy (de nem mindenki) részesül az állam igazgatásának fõladatából — sõt, ezzel csak jól jár, hiszen többet foglalkozhat azzal, amihez ért. Fichte a hatalommegosztás montesquieu-i elméletét is hevesen kritizálta: szerinte ez önellentmondás, s így elvileg lehetetlen; pl. a törvényhozó szerv hiába hoz törvényeket: ha nincs (végrehajtó, illetve végrehajtható) hatalma arra, hogy a végrehajtó szervezetet a törvények betartására kényszerítse, akkor nem hatalom, ha viszont van, úgy akkor már

végrehajtó hatalom is, nem pusztán törvényhozó. Ha most visszagondolunk a történelem szakaszaira, fölfigyelhetünk rá, hogy a háromfokozatú államelmélet és az ötfokozatú történelmi fejlődés-séma némileg aszinkronban van egymással, legalábbis a kronológiát illetően. (Bár természetesen az az érv itt is megáll, hogy az állam fejlődése is egy etikai mérce, amely a konkrét államformák — akár helyileg, akár időben történő — besorolására szolgál; az ellenvetések is ugyanazok lehetnek, annyival még kiegészítve, hogy Fichte itt részletesebb történelmi elemzést nyújt.) Az első történelmi korszakot az állam fejlődését illetően nem kell figyelembe vennünk (mint láttuk, az egyáltalában vett történelemhez is nehezen sorolható), hiszen a mintaszerű nép és a vad törzsek idején állam nem létezett, ha az államot kényszer-intézményként értelmezzük. Az állam első formáját — tulajdonképpen a despotizmust — az ázsiai birodalmakra tartja jellemzőnek Fichte. Ha ezt a 2. történelmi szakasszal azonosítjuk, akkor — figyelembe véve a konkrét történelmi tényeket — a görög és a római birodalom kimarad ebből, hiszen államformájuk nem azonos az ázsiai birodalmakéval, mégis ugyanahhoz a korhoz tartoznak. A második államforma a görög-római-európai feudális államok sora, amely ugyancsak az első két birodalom miatt nem lehet azonos a 3. történelmi korszakkal. A harmadik államforma lényegében nem sorolható egyértelműen sem a 4., sem az 5. történelmi korszakhoz —, ugyanis mindkettőre vonatkoztatható. Ha a 4. korszak kezdetéhez datáljuk a 3. államforma megvalósulásának kezdetét, amint ezt Fichte teszi, akkor a francia forradalom államában az emberi jogok egyenlőségének az eszméjében találhatjuk meg ennek a kornak a kezdetét, ami nagyjából egybeesik a 4. kor, az észtudomány korszakának a kezdetével. (Itt persze fölvetethők ugyanazok a nehézségek, amelyek az átmenet, illetve a határ meghatározásánál felmerültek.)

A fölvetett problémák és kérdések azonban csak érintik Fichte történetfilozófiájának egészét, hiszen itt az előzmények sokkal mélyebb föltárására, Fichte gondolatrendszerének részletezőbb elemzésére, sokkal több szempont fölvetésére (pl. logikai-módszertani vizsgálatokra, a kanti filozófia kategóriáinak nyomon követésére stb.) volna szükség. A történelmi szubjektum elemzése — különösen a hegeli filozófia tükrében — kétségtelenül többféle megközelítéssel lehetséges, itt legfőljebb egy kísérletet tehettem ennek megragadására. Bár Fichte késői munkásságát, így ezt az előadássorozatot is, Hegel meglehetősen kevésre értékelte, nem nehéz párhuzamot vonni a két történelemfilozófiai koncepció között.

Talán még érdekesebb eredményekre vezethet annak vizsgálata, hogy egy jól körülhatárolt filozófiai gondolatrendszer a történelem területére té-

vedve mennyire kényszerül — még ha önmaga számára nem is tudatosultan — föladni egyes tételeit, mintegy önmagát cáfolva ezzel, illetve olyan tételeket fölvenni, amelyek ugyancsak inkonzisztensek az eredeti filozófiai gondolatrendszerrel. S ha Fichte kórkritikáját — különös tekintettel a tudomány világát érintő kérdésekre — olvassuk, sokszor szinte kísérteties hasonlóságot fedezhetünk föl a mai tudományos gondolkodásmód és gyakorlat, valamint az akkori helyzet között. Bár Fichténél a politikai szabadság mi-
benlétéről alkotott elképzelései fölött túlhaladt a történelmi-politológiai fejlődés, ugyanakkor nyugodtan állíthatjuk, hogy eredeti, illetve "igazi" filozófiája valóban demokratikus — az eszes lény fogalmából levezetett jogviszony elemzése ragyogó példáját nyújtja ennek. Ami pedig Fichte későbbi államelméletét illeti, ma, a XX. század végén, szinte nem tehetjük meg, hogy ne kételyekkel eltelten reagáljunk — sajnos nem kevés keserű tapasztalat birtokában — "az ideális állam", "zárt kereskedőállam", "mindenki polgár és mindenki alattvaló" tételekre. S bár paradoxnak hangzik, mégis racionalistább álláspontot elfoglalva helyezünk nagyobb súlyt — az ideológus és sok esetben direkt politikai töltettel rendelkező állam-definíciók és elméletek helyett — a spontán jellegű, az emberi egyéniséget jobban kibontakozni hagyó konkrét egyéni és társadalmi kezdeményezésekre.

Irodalom

- Batscha, Z.: "Die Arbeit in der Sozialphilosophie, J. G. Fichtes, in: Archiv für Sozialgeschichte XII. (1972), Bonn — Bad Godesberg
- Bretter György: "Fichte eszményi állama", in: Párbeszéd a vágyakkal, Magvető, Bp. 1979
- Collingwood, R. G.: A történelem eszméje, Gondolat, Bp. 1987
- Faust, A.: J. G. Fichte, Breslau 1938
- Hartmann, N.: Die Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin-New York 1974
- Heine, F.: Freiheit und Totalität, Bonn 1980
- Hermann István: Teleológia és történetiség, Gondolat, Bp. 1979
- Lask, E.: Fichtes Idealismus und die Geschichte, Tübingen 1914
- Lauenstein, D.: Das Ich und die Geschichte, Stuttgart 1974
- Schindler, J.: Wirklichkeit als Geschichte, München 1969
- Wallner, N.: Fichte als politischer Denker, Halle 1926
- Walz, G. A.: Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes, Berlin-Grunewald 1928

RESÜMÉE

Zoltán Balázs: Beiträge zur Fichtes Geschichtsphilosophie

Die Studie versucht eine Interpretation der Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Fichtes Geschichtsphilosophie zu leisten. In der Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre hat Fichte seine Theorie über die Entstehung des Subjekts und dessen Beziehung zu anderen Subjekten bzw. zu sich als Objekt dargelegt. Durch die Identifikation des logischen und des historischen Subjekts, die über gleiche philosophischen Attribute (Rationalität und Autonomie einerseits und Freiheit und Aktivität andererseits) verfügen, wird die Problematik der Entwicklung des Menschengeschlechts, der Differenz zwischen historischen Zeitaltern und logischen, apriori vorausgesetzten Stadien der Geschichte behandelt.

Es wird betont, dass Fichtes Standpunkt über die Rolle des Staates und über seine eigene Zeit vor allem zu den logischen Konsequenzen seiner Philosophie (also nicht einfach seiner politischen Meinung) zurückzuführen ist. Es bleibt eine entscheidende Schlucht zwischen dem Absolutum und der Welt der Erscheinungen, die zwar in der endlichen Phase das Absolutum vollkommenlich widerspiegelt, aber ontologisch getrennt bleibt. Der Staat darf deshalb nie in der Lage sein, die Menschen als Sklaven zu behandeln, denn die Herrschaft der Vernunft kann nur durch freie Tätigkeit der Menschheit erreicht werden, womit die totale Herrschaft des Staates über die Gedanken unvereinbar ist.

HEGEL A SZKEPTICIZMUSRÓL

Csikós Ella

Hegelnél a szkepszis, ugyanúgy mint a tudás, nem szubjektív érvényű fogalom. A tudás kialakulása egy elmélyülési folyamat a tárgyban, igazság és bizonyosság összefonódásában. A szkepszis ugyanebben a folyamatban működő megismerési tevékenység, amely nemcsak a bizonyosság kérdésességét képviseli, hanem a tárgyi igazságét is. Bár a szkepszis nem önmagában hordja igazságát, saját mozgásával túlmutat önmagán, "mély érdeklődést feltételez egy tartalom iránt" (Előadások a filozófia történetéről II. k., a továbbiakban Ft, 348. o.). A szkeptikus megismerési magatartásnak szintjei vannak, s a tudás létrejöttének minden fokozatán funkciója van, nem egyszerűen mozzanata a tudásnak, hanem "minden meghatározottnak dialektikáját" (uo., 346. o.) hozza felszínre. A szubjektivitásban megragadva, önállósulva viszont leválik a tárgyhöz kötött, azt kibontó megismerési folyamatról, megáll a negatívnál és az esetlegességnél. "Szubjektíve legyőzhetetlen", de csak amíg a szubjektum föl nem adja saját legyőzhetetlenségének eszméjét, be nem látja saját függőségét és esetlegességét. A Hegel-féle gondolkodó szkepszis (amely távolról sem azonosítható a Descartes-féle módszeres szkepszissel) a végesség egyetemességének belátásához vezet ugyan, de nem képes a végesben a végtelent immanensen fölmutatni. Ezen az ugróponton, amelyen megnyilvánulnak a hegeli filozófiai előfeltevések (végző soron az abszolút szubjektum abszolút tudása mint megkérdőjelezetlen kezdő- és végpont), a szkepszis funkciója érvényét veszti: az abszolútumhoz nem férhet kétely. (Elvileg nem: csak a véges szubjektum álláspontjáról indulhatna ki, ez az álláspont azonban a filozófiai tudat számára eleve meghaladandó.)

A szkepticizmus csak az elvont gondolkodás végtelenségét foglalja magában, amelyről viszont — a Fenomenológia levezetésében — a sztoicizmusnál kiderül, hogy "a gondolat szabadságának csak a tiszta gondolat az

igazsága, amely az élet teljesülése nélkül való /.../, a forma mint olyan, amely a dolgok önállóságától elfordulva magába tért vissza" (A szellem fenomenológiája, a továbbiakban Fen, 109. o.). A létezésből önmagába visszavonult gondolat a szkepszisben tagad minden megkülönböztetett, meghatározottat; hasonló negatív mozgást mutat föl, mint korábban az érzéki bizonyosság, észrevevés és az értelem, de már a sztoicizmusban önállósodott, az uralom és szolgaság viszonyát megtapasztalt öntudat oldaláról. Nem megtörténik vele a tárgy eltűnése, hanem — gondolati aktivitással — maga tünteti el tárgyát; ugyanakkor nemcsak tárgyát, a meghatározottat (a meghatározott gondolatot is) tünteti el, hanem saját elismerő magatartását is az objektív irányában: "Ami eltűnik, az a meghatározott; vagyis a különbség, amely /.../ mint szilárd és változatlan jelenik meg. Nincs rajta semmi maradandó, s el kell tűnnie a gondolkodás számára, mert a különböző épp az, hogy nincs önmagában, hanem lényegisége csak egy másban van; a gondolkodás pedig a belátás a különbözőnek ebbe a természetébe, a negatív lényeg mint egyszerű." (Uo., 111. o.)

A szkepticizmus történeti áttekintésében Hegel számára az alapítónak tekintett Pyrrhón még nem a fogalmának megfelelő szkepticizmus képviselője. Csak futólag tárgyalja, egyedül Sextus Empiricus alapján, olyanként, aki csak előkészíti a "műveltebb szkepticizmust", mert "részint az érzékiek, részint az erkölcsinek közvetlen igazsága ellen fordul csupán" (Ft, 350. o.). Hegel fölhasználja az alkalmat — Pyrrhón személyes magatartását karikírozó adomákról szólván —, hogy visszautasítsa a szkeptikus filozofálás lapos kigúnyolását, a szkepszissel kapcsolatos szélsőséges értetlenséget, s megkülönbözteti itt az érzéki lét jelenségként és igazságként való elfogadását. De — miután Diogenész Laertioszt mint forrást Pyrrhón esetében figyelmen kívül hagyja — csak a fönti értelemre leszűkítetten, mint csak a közvetlenség igazságérvényét kétségbe vonó gondolkodót tárgyalja Pyrrhónt; nem tér ki Pyrrhón fölfogására minden bizonyítás lehetetlenségéről, a meggyőzés és meggyőződés lehetetlenségéről, igazság, ok, mozgás, keletkezés, jó és rossz kritériumai megadásának lehetetlenségéről (vö. Diogenész Laertiosz IX, 90—101) — sem nagyhatású etikai terminushasználatára. Nem említi a Pyrrhón-tanítvány phliuszi Timón rendszerező törekvését, aki a három kérdésre adott válaszok köré tömöríti a szkepticizmus kifejtését: 1. Milyen módon léteznek, milyen természetűek a dolgok? 2. Hogyan kell viszonyulnunk a dolgokhoz? 3. Milyen magatartás következik abból, hogy nem bízhatunk érzékeinkben és képzeleteinkben?

Éppoly kevésbé tárgyalja Hegel a Második (Középső) Akadémia és az Új Akadémia szkepticizmusát, Arkheszilaosz, illetve Karneadész tanításait. Holott ezekben az iskolákban már megpróbálnak túllépni a pyrrhóni negatívizmuson, s a tartalom nélküliségbe átcsapó relativitás elvét egy főként az ismeretek valószínűségének fogalmára építő, reflektált és rendszeressé kidolgozott relativizmussá alakítani. Így Arkheszilaosz "eulogizmusa", föladvá a "föltétlen" relativizmust, igazságkritériumként ismer el egyfajta gyakorlati ésszerűséget, föltételezi egy lényegi értelem objektív létezését, amellyel a sikeres gyakorlati tevékenységnek összhangban kell lennie. Ettől a pragmatikus jellegű szkeptikus igazságfölfogástól eltérően Karneadész, abszolút kritérium hiányában, a viszonylagos kritériumok fokozatait különbözteti meg, arra építve, hogy szerinte abszolút hamis képzetek nincsenek, csak hamis mozzanatokat különböző mértékben tartalmazók (valószínűségfölfogásáról lásd pl. Zeller, 241–244. o.). A valószínűséget fokozó követelmény Karneadésznál a képzetek egyediségének meghaladása az összes kapcsolódó képzet elemzése révén. Hegelnél így háttérben marad a Középső és az Új (sőt az ún. Negyedik és Ötödik) Akadémia működésének tárgyalásával együtt az a tendencia is, hogy az ezekben az iskolákban tanított szkepticizmus a források tanúsága szerint ugyancsak meghaladja Pyrrhónnak a közvetlen igazság elleni, reflektálatlan, "műveletlen" szkepszisét. Ezt nemcsak a mindvégig érvényesülő platóni indíttatás hozza magával, hanem az a mozzanat is, amelyre Hegel szkepticizmus-interpretációjában igen kevés hangsúly esik, ti. hogy az akadémiai szkepszis fokozatosan egyre szorosabb tartalmi kölcsönhatásba kerül eredeti ellenfelével, a "dogmatikus" sztoicizmussal.

Hegel, e korszakról szólva, elsősorban az akadémiai szkepszisnek a platónizmushoz való viszonyát vizsgálja, s nem azokat a szkeptikus törekvéseket, amelyek a sztoától részben kölcsönözött, részben arra visszaható elemek segítségével azt célozzák, hogy a pyrrhóni jellegű szkepszist konstruktívabbá tegyék, szisztematizálják és előrelépjenek mind teoretikus kidolgozásában, mind az erkölcsi életben való alkalmazhatóságában. Sztoicizmus és szkepticizmus viszonya Hegel számára fogalom és realizálódásának viszonya (Fen, 110. o.), egyszerűség és (tudati) megkettőződés viszonya (uo., 113. o.). Ezen oldalaknak — majd a boldogtalan tudat összetevőinek — formái azonban a Filozófiatörténetben elsikkadnak; Hegel az öntudat eme két formáját logikai lépcsőfokokként mutatja föl, amelyek "horizontális" kölcsönhatása zavarja a hegeli gondolati építmény belső rendjét.

Az első szkeptikus, akit Hegel az immár filozófiaivá tett szkepticizmus művelőjének ismer el, Aineszidémosz. Mégsem az óáltala adott és Diogenész

Laertiosz révén ránk hagyományozódott rendszerezésben ismerteti az ún. szkeptikus trópusokat, hanem a kb. három évszázaddal később működött legismertebb szkeptikus, Sextus Empiricus művei alapján. A trópusok, ti. az értevek, amelyekkel a szkeptikusok az állítások, bizonyítások, egyáltalában bármely pozitív ismeret bizonyosságát, illetve lehetőségét tagadják, ún. régebbi és újabb változataikban (10 + 5 trópus) ismertek, melyek közül Hegel a régebbieket Pyrrhónnak tulajdonítja (Aineszidémosz sokkal teoretikusabb megfogalmazásait nem említve), az újabbakat Agrippának. A régebbi 10 trópus osztályozásában a Sextus által adott csoportosítást követi: az első csoportban "az objektum egyenlőtlensége a megítélő szubjektumba esik" (Ft, 365. o.), a másodikban a tárgyba, az utolsó pedig a két oldal kapcsolatára vonatkozik. De valamennyi régebbi trópus — beleértve a nyolcadikat a viszony általánosságáról és ellentmondásosságáról, valamint az erkölcsök és törvények viszonylagosságára vonatkozó tizediket is — Hegelnél pejoratív megítélést nyer: "Mert a tartalom, amelynek csak a léttel van dolga, csupán ennek változásait mutatja fel, csupán jelenségének állhatatlanságát veszi fel, anélkül, hogy ellentmondását önmagában, azaz fogalmában mutatná fel." (Uo., 365. o.) E közvetlen tapasztalatból eredő fordulatok érdeme csupán a "józan értelem dogmatizmusa" elleni föllépés (az állati és emberi szervezet különbözőségei, az egyének, az érzékszervek különbségei, a körülmények, helyzetek, szokások stb. eltéréseiből adódó viszonylagosság fölmutatása) a létezőnek látszóvá való lefokozásával. Az Agrippa-féle újabb trópusok viszont már elérik a kiművelt fogalmiság Hegel által igényelt szintjét, s "a meghatározott fogalom dialektikáját tartalmazzák" (uo., 366. o.). Ezek közül legfontosabbak Hegel számára a végtelen progresszusra, az előfeltevésre és a körben forgó bizonyításra vonatkozó trópusok. Ezek vetik föl ugyanis az előfeltevések és alapok önkényességének vagy bizonyíthatóságának — változatlanul aktuális — problémáját. Hegel elismeri, hogy minden definíció előfeltevésen nyugszik és a megalapozó bizonyítás körben forog vagy a végtelen progresszusba esik, de ezt a problémát a maga spekulatív logikájának fölényes helyzetéből utasítja a helyére: ez "helyes trópus az értelemmel és az úgynevezett eszkövetkezéssel szemben" (uo., 367. o.), fegyver minden dogmatikus filozófia, a véges minden logikája ellen; ám erőtlén "a spekulatív eszme igazi végtelenjével" (uo., 373. o.) szemben. A spekulatív filozófia meghaladja szkepticizmus és dogmatizmus dualitását: bár állít valamit, de nem meghatározottat: "vagyis nem tudja igazát egy tétel egyszerű formájában kifejezni" (uo., 371. o.), s nem is törekszik arra az elméletépítési módra, hogy egy legfőbb alapelvből vezesse le többi téte-

lét. Mivel a dogmatizmus (Platóntól, Spinozán keresztül Kantig) egy elvet egy meghatározott tételben általánosként tételez, amely ugyanakkor "csak általános", mástól függő, ezért "önmagában bírja megsemmisítő kritikáját", hisz beleesik a bizonyítás és a közvetlen tudás apóriáiba, a szkeptikus trópusok jogosan végzik el ezt a megsemmisítést: nem amennyiben a pozitív tartalmat támadják, hanem azt a dogmatikus eljárást, amely "valami meghatározottat az abszolútumnak mond" (uo., 370. o.).

Innen a szkepszis alapvető módszertani fontossága Hegel számára: a szkeptikus trópusok negatív ereje fölmutatja, hogy a magában való, ami meghatározottként elfogadott, természeténél fogva nem tud ellenállni annak a negativitásnak, amely föltárja a végességében rejlő ellentmondásosságot. Ily módon a szkepszis tulajdonképp a hegeli spekulatív dialektika konstitutív velejárója és előfeltétele, amely a spekulatív eszme végtelenje, s így az abszolútum létjogosultságának (és logikai jogosultságának) fölmutatásában a legfőbb belátás és eljárás mód. Hiszen, mint a Logika írja: "mivel a véges a magában valósága szerint ellentmondó ellentét, mivel a véges nincs, azért van az abszolútum" (A logika tudománya II. köt., a továbbiakban Log., 55. o.). Sextus Empiricus-nál műrolyan fejtegetéseket is talál Hegel (így a matematikai alapfogalmakra vonatkozóan), amelyeknek a tárgyai — az ő fogalmai szerinti — spekulatív eszmék, s ezeket az "értelmi tudattal", az értelmi azonossággal szembe forduló negatív dialektika teljesítményeiként értékeli. Bár a sextusi szkepticizmus egyik fő mozzanataként fogja föl, hogy abban a tudat "elvonatkoztat magától és a meglevő egészet teszi tárgyává, beleértve magát és műveletét is" (Ft, 372. o.), itt nem tesz különbséget a szkepticizmus Aineszidémosz-féle és sextusi korszakai között az elvonatkoztatás és a szkeptikus rákérdezés tekintetében. Míg az Akadémiához közel álló és a sztoicizmussal kommunikáló korszak szkeptikusai tagadó kiejelentéseik számára a dogmatizmus kritikájának folyamatában mégiscsak valamiféle igazságra tartottak igényt, Sextus Empiricus — mint erre egy alapos elemzője rámutat (Loszev, 38. o.) — megtette az önreflexív-vé-válás utolsó lépését, a pyrrhóni szemléletmódhoz visszakanyarodva bizonyíthatatlannak tekintve saját érvelését is a dogmatizmus ellen, "abszolúttá" téve és egyben destruálva a szkepticizmust.

Érdemes kitérni itt a bizonyítás kérdésére Sextus Empiricus-nál, aki nek a Júdósok ellen írott művében a szkepticizmus egyik kulcsproblémájának bizonyul a bizonyítás lehetőségének bizonyíthatósága. A kérdésben rejlő reflexivitás—irreflexivitás problémát a Sextus által analógiaként fölhozott példa is szemlélteti: Nem önmaga atyja-e Zeus, aki az istenek atyja és ma-

ga is isten? (Vagyis nem bizonyítás-e maga a bizonyítás lehetetlenségének bizonyítása?) Sextus Empiricus érvelése amellett, hogy a bizonyítás lehetetlenségének bizonyítása nem föltétlenül minősül bizonyításnak, két irányból közelít. Egyrészt: az, hogy a bizonyítás lehetetlenségének levezetése megszünteti önmagát, mert maga is bizonyítás, nem áll, mert nem egészében szűnik meg. "Sok dolgot mondunk kivétellel" (VIII, 479) — ahogyan Zeust is önmaga kivételével mondjuk az istenek atyjának —, így a bizonyítás lehetetlenségének kimondásakor is az ezt bizonyító eszmefuttatásnak a kivételével szólnunk a bizonyításról. Másrészt: ha meg is szüntetné magát az a bizonyítás, ebből nem következne, hogy létezik bizonyítás. "Hiszen sok olyan dolog van, ami ugyanazt okozza önmagának, amit egy másikra vonatkozólag. Ahogyan pl. a tűz, elpusztítván a tárgyat, egyben önmagát is megsemmisíti, és ahogyan a hashajtó szerek, kiűzvé a testből a sarat, maguk is eltávoznak vele, úgy a bizonyítás ellen irányuló megfontolás is kiküszöbölheti önmagát, minden bizonyítás megszüntetésével együtt." (VIII, 480.) S ha még mindig kételkedne valaki a kételkedés érvényesíthetőségében, Sextus Empiricus így zárja a bizonyításra vonatkozó "ellenbizonyítását": "Amint semmi lehetetlen nincs abban, hogy valaki, aki felmászott egy létrán egy magas helyre, a felérkezés után lábával ledöntse a létrát, úgy az sem mond ellent a józan észnek, hogy a szkeptikus, aki megvalósította kitűzött vállalkozását, és bebizonyította, hogy bizonyítás nem létezik, mintegy rohamlétraként elveti azután magát ezt a megfontolást is." (VIII, 481.)

Hegel viszont — megint csak saját elméletépítési céljának alárendelve a szkepticizmus elemzését — nem elsősorban eme ön-destruálása miatt marasztalja el az immár filozofikussá vált szkepticizmust. Gyöngeségét nem önromboló, negativisztikus tendenciájában tárja föl; sőt — főként a Fenomenológiában — a szkepticizmus ellentmondásossága, "kettős tudata", hogy "cselekvése és szavai mindig ellentmondanak egymásnak", zavarossága, "egy magát folyton létrehozó rendetlenség szédülete", mindez konstitutív eleme az öntudat kifejlődésének, közelebbről a boldogtalan tudatnak. A szkepticizmus erőtlenségét Hegel azon keresztül mutatja föl, hogy saját filozófiáját mint a szkepszis által kikezdehetlent állítja elénk: ha a hegeli spekulatív eszmét érné támadás a szkeptikus öntudat részéről, az utóbbi ugyanolyan sorsra jutna, mint az "értelmi logika". Mivel a spekulatív eszme "magában kerek", a meghatározottat és ellentétét egységükben tartalmazza, s az a természete, hogy "azonnal megmozdul" és fölveszi magába az ellentétes meghatározást, így azáltal bizonyul eleve védettnek, hogy elébe megy a szkeptikus eljárásnak s azt maga hajtja végre; így érinthetetlen marad, egyszer-

rűen kivonja magát a szkepszis tárgyköréből. Hiszen a szkepticizmus "eljárása az ésszerű ellen tehát általában az, hogy meghatározottá teszi, hogy mindig előbb egy véges gondolati meghatározást vagy viszonyfogalmat visz beléje, /.../ s azután érvel ellene: azaz hogy tévesen fogja fel, s most így megcáfolja. Vagyis tehát előbb rühössé teszi a végtelent, hogy azután vakarhassa." (Ft, 373. o.)

Míg tehát korábban elismerte Hegel, hogy a szkepticizmus képes volt spekulatív eszméket is tárgyává tenni, s hogy "a logikai fogalom maga a szkepticizmusnak ez a dialektikája" (uo., 346. o.), ezen a kényes ponton, ahol a szkeptikus érvelések saját evidenciáit veszélyeztetnék, mint egy alacsonyabbrendű logika alkalmazóját, távoltartja a szkeptikus eljárást saját gondolatmenetétől. Úgy igyekszik dialektikája nélkülözhetetlen elemeként rendszerébe illeszteni a szkepticizmust, hogy -- némileg mesterségesen -- megvonja (egyébként nagyra becsült) kritikai hatókörének határait, s végső soron elvitatja tőle az érvényes filozófiai általánossági szintet. (Mint ismeretes, történeti alakulásában a hegeli abszolútum a XX. századra elveszítette védettségét a szkeptikus rákérdéssel és az értelmi logika kritikájával szemben.) Így a szkepticizmus, ahhoz a funkcióhoz képest, amelyet a negativitás-elv és az Aufhebung--Vermittlung hegeli módszerének egyik szinonimájaként ténylegesen betölt, viszonylag csekély hangsúllyal szerepel Hegel egész rendszere kifejtésében, mind történeti, mind logikai vonatkozásban. Továbbá nem bont ki Hegel a szkepticizmusból olyan fölismeréseket és eljárás módokat, amelyek pedig összecsengenek saját filozófiai intencióival. Így nem emeli ki Aineszidémosz-nál és Sextus Empiricus-nál a módszerességre és rendszerezésre való kitartó törekvést, beleértve utóbbinál a saját filozófiatörténeti előzmények részletes kritikai számbavevését is. Így interpretációjában nem bomlik ki a következetességre-törekvő szkeptikus első logikája, egy bizonyos -- minden negatív aspektus ellenére megnyilvánuló -- koherenciája. Itt nem elsősorban azokra a logikai elvekre gondolok, amelyek -- pl. az ellentmondó tételekre vonatkozó, Arisztotelész-től lényegében változatlanul átvett elv --, nem-reflektáltan, de érvényesülnek negatív eredményhez juttató levezetésekben. Inkább a szkeptikus szerkezeti hármasság -- bármely állítás és annak tagadása után ezek egyenlő érvényének belátásából adódó harmadik, a tárgytól távolító, "semleges" nézőpont levezetése -- "mögötti" elvre, amely Sextus-nál válik egyértelművé: a szkepticizmus lát-szatként tekinti a létezőt. Hegeli terminológiát követve, nem jelenségnek, amelyben megnyilvánul a lényeg, hanem "lényegtelen" látszatnak. Ez a látszatvilág megengedi, hogy az ember a legkülönbözőbb kapcsolatokban álljon a

létező dolgokkal, s bármilyen — állító vagy tagadó — kijelentést tegyen róluk, de ez nem érinti azt, amilyen a létező valójában, és nem következik belőle semmiféle tudományos vagy filozófiai rendszer igazsága. A látszat-lét a szkeptikus számára egyfajta határfogalom jellegű, lét és nem-lét egyikéhez sem egyértelműen sorolható fogalom, amely nem e kettő egysége, hanem mindkettőtől különböző harmadik. Ezen túlmenő magában-létezést, illetve lényegét föltételezhetünk bár, de ugyanolyan joggal az ellenkezőjét is; bizonyítható pozitív ismerethez tehát erről a szféráról nem juthatunk (valószínűségi ismerethez sem, mint Aineszidémosznál); állítás és tagadás kioltják egymást: ami lehetséges, ugyanakkor lehetetlen. A szubjektivizmus hege-
 li vádja így Sextus létfölfogására vonatkozóan nem egyértelműen találó: hisz legalább annyira leválasztja a szkeptikus a magában való lét fogalmát minden szubjektív megközelítésről, bármely gondolati függőségről, mint amennyire helytálló, hogy "a szkeptikus öntudat /.../ a szubjektív szabadság ennek az objektív létnek minden igazságától és attól, hogy lényegét valami effélébe helyezze; a székszisnek így az a célja, hogy megszüntesse ezt a tudattalan szolgálatot, amelyben a természetes öntudat elfogult, hogy visszatérjen egyszerűségébe /.../" (Ft, 354. o.). Az egyértelmű ítélettől való szkeptikus tartózkodásban megnyilvánul a látszatként tekintett létezőnek olyan dinamikus fölfogása, amelyet Hegel — érdekes módon — ebből a szempontból nem vet alá elemzésnek. A szkeptikus épp azért kényszerül olyan állhatatlanságra és végső soron "improduktivitásra" ítéletalkotásaiban, mert tárgya az állandó változásban lévő jelenségvilág — márpedig ez abszolút jellegzetessége ennek az egyébként minden tekintetben a relativizmus által uralt létszférának. (Ezzel együtt Sextus Empiricus a leküzdendő dogmatikus filozófiák között tárgyalja Hérakleitoszt, mivel ő igazságkritériumnak ismeri el a logoszt.) Az állandó mozgékonyosság miatt ugyan folytonosan megfoghatónak tűnő, de megfoghatatlannak bizonyuló létező a sextusi szkeptizmus számára azonban nem képvisel kétségbeesésbe-taszító, negatív "visszacsatolást"; ellenkezőleg: épp ez a tárgyi "illékonyosság" teszi átélhetővé a tudat szabadságát. A tudati mozgékonyosság, Hegel szavaival a szkeptikus tudat "abszolút dialektikus nyugtalansága" így a maga meghatározatlanságában elhatárolja magát valamennyi, pozitív filozófiai előzményétől (egyfajta negatív filozófiatörténetírásként Sextus Empiricus-nál), s megszabadulni törekszik egyben a tárgyból adódó kötöttségektől, sőt a saját tudatának természetéből adódó korlátozásoktól. Így természetesen közvetlen eredményként az a "kétélű" szabadság következik a világhoz való hozzáállásból, amelyet Hegel joggal mutat föl belső ellentmondásosságában: "Ez a

tudat tehát az a tudattalan ingadozás, hogy ide-oda megy két véglet, az önmagával azonos öntudat s az esetleges, zavaros és zavarba ejtő tudat között. Maga nem hozza össze önmagának e két gondolatát; egyszer abban leli szabadságát, hogy a létezésnek minden zavara és minden esetlegessége fölé emelkedik, s épp így máskor ismét azt vallja magáról, hogy visszaesik a lényegtelenségbe és benne hányódik." (Fen, 112. o.)

Abban a törekvésükben, hogy szabadságigényüket az elmélettől való megszabadulásban is érvényesítsék, Hegel természetesen nem követheti a szkeptikusokat. A bírált ellentmondásosságon túlmenően azonban észre kell vennünk, hogy megfogalmazódik a szkepticizmusban — és nemcsak kései alakjaiban — a tudományos magatartás egy modellje. A tárgyi mozgékonyság jellegének megfelelő szkeptikus tudati nyugtalanság következménye nem egyszerűen egy semmibe futó relativizmus, hanem — a szkepticizmus említett immanens logikája szerint — a kutató-kereső magatartás abszolutizálása. Az affirmációtól való tartózkodás nem a vizsgálódásról való lemondást, annak lehetetlenségét jelzi; a szkeptikus — a kereső. Sextus Empiricus-nál ez egyenesen a szkepticizmus specifikuma: "Némelyek azt állítják, hogy megtalálták az igazat, mások tagadják, hogy az igaz fölfogható; a harmadik fajta gondolkodó pedig tovább keres. Az első, mint Arisztotelész, Epikurosz, a sztoikusok és mások az úgynevezett dogmatikusok; azok, akik a felfoghatatlanságot állítják, az akadémikusok; a szkeptikusok még keresnek." (Sextus Empiricus: "Hypotyposes Pyrrhoneae", I. 3, 7.§, idézi Hegel: Ft, 352. o.) Mivel ebben az értelemben Hegel az első csoportba tartozik, érthetően nem sokat időzik a szkeptikusok önmeghatározásánál. Fölfogásában a szkepticizmus "paralízis, az igazságra való képtelenség" (uo., 346. o.), amelyben a gondolkodás "elvont módon magánál van mint holt dermedtség, kifelé pedig passzív" (uo., 376. o.), ezért virágzása a római korban "a filozófia és a világ hanyatlásának tünete" (uo.). Holott a kereső szépszis nemcsak újra és újra igazolta létjogosultságát a szkepticizmus későbbi megjelenési formáiban (Montaigne, Descartes stb.), hanem a modern korban kifejezetten "rehabilitálódott"; a keresés — már Hegel korában — a romantika vezérmotívumaként fogalmazódik meg, s a XX. századra a gondolkodási hagyomány egész kritikai újragondolásának kényszere s a filozófia dominánsan kérdező jellegének "újrahangsúlyozása", a tudományos magatartás morális környezetének újragondolása stb. elevenen tartják az ókori kereső szépszisnek — ha nem is a betűjét, de a szellemét.

Hegel az ókori szépszis késői — különösen korabeli — újjáéledését nagy fönntartással kezeli. Schulze példáján fölmutatja az irányzat teljes

öntudatlanságát: ez inkább az epikureizmus egy fajtája, mely az érzéki lét-
ten kívül minden egyébben kételkedik, megáll az egyes szubjektum meggyőző-
désénél. "A modern szkepticizmus a tudat szubjektivitása és hiúsága, amely
természetesen legyőzhetetlen, de nem a tudománynak és az igazságnak, hanem
csak magának e szubjektivitásnak." (Uo., 347. o.) A korabeli szkepticizmus-
ban az a kétely uralkodik, amely a "kedély és a szellem meghasonlottságát
tartalmazza" (uo., 348. o.), teret engedve a gondolatlanságnak és az ál-
talános negativitásnak. A görög szkepticizmus ezzel szemben "nem kételke-
dik, hanem bizonyos a valótlanásban, s közömbös mind az egyik, mind a má-
sik iránt /.../, vagyis kételkedése neki bizonyosság" (uo.).

Bár az utóbbi megállapítás, mint az eddigiekből is kitűnik, nem érvé-
nyes az ókori szkepticizmus minden korszakára és képviselőjére — még ke-
vésbé az, hogy "biztossággal bizonyítja mindennek valótlanosságát" (uo., 348.
o.) —, Hegel joggal értékeli magasra a korabeli szkepticizmus-epigonokkal
szemben az ókori szkepszis "igaz és mély természetét" (uo., 347. o.), fő-
ként filozofikus túllépését azon, hogy az érzéki létet s az érzéki tudatot
"valami igaznak vegyék" (uo., 347. o.). legpozitívabb értékelése a szkepti-
cizmusról a szaktudományok fogalmait kritizáló trópusokat illeti: "A szkep-
ticizmus nem úgy jár el, hogy az ember, mint mondani szokták, egy ellenve-
tést tesz, egy lehetőségre utal, hogy a dolgot még másképp is el lehet kép-
zelni; ez csak valamilyen ötlet volna, amely véletlen ezzel az állított tu-
dással szemben. A szkepticizmus nem ilyen empirikus ténykedés, hanem tudo-
mányos meghatározást tartalmaz; trópusai a fogalomra, magára a meghatáro-
zottság lényegére irányulnak és kimerítők a meghatározottal szemben. E mo-
zاناتokban akar helytállni a szkepticizmus, s a szkeptikus felismeri benne
egyéniségének képzelt nagyságát; ezek a trópusok kiműveltebb dialektikus
tudatról tanúskodnak az érvelés továbbhaladásában, mint amilyen a közönsé-
ges logikában, a sztoikusok logikájában és Epikurosz kanonikájában találha-
tó." (Uo., 371. o.) A szkepticizmus által nyújtott legmélyebb tanulság
Hegel számára egyáltalában a filozófiai elvvé tett negativitás erejének és
veszélyeinek megtapasztalása. A csak absztrakt, formális gondolkodásban
mozgó sztoicizmushoz képest a szkepticizmus "igazi tapasztalata annak, hogy
mi a gondolat szabadsága; ez magábanvalósága szerint a negatív, s ilyennek
kell megmutatkoznia" (Fen, 110. o.). A negativitás-elv abszolútizálása vi-
szont olyan mértéktévesztés, amely éppen a — negativitást is magábaolvasz-
tó — hegeli abszolútum megrendíthetetlen státusát veszélyeztetné.

Idézett művek

- Hegel: A szellem fenomenológiája, Akadémiai, Bp. 1961; A logika tudománya II. köt., Akadémiai, Bp. 1957; Előadások a filozófia történetéről II. köt., Akadémiai, Bp. 1959 (Szemere Samu fordításában)
- Loszev: Az antik szkepticizmus kultúrtörténeti jelentőségéről és Sextus Empiricus munkásságáról, Sextus Empiricus Műveinek kétkötetes orosz kiadásában: Myszl, Moszkva 1975
- Zeller, E.: Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig 1905

RESÜMÉE

Ella Csikós: Hegel über den Skeptizismus

Die Einsicht, die der Skeptizismus für Hegel bietet, stammt aus der Erfahrung der Kraft und der Gefahren der zum philosophischen Prinzip erhobenen Negativität. Die Verabsolutisierung des Negativitätsprinzips würde den unbestürzbaren Status des Hegelschen Absoluten gefährden. So verhält sich Hegel zum Skeptizismus als einem Modell des wissenschaftlichen Verhaltens ambivalent: einerseits ist die

Skepsis von grundlegender methodologischer Wichtigkeit für Hegel, andererseits behauptet er, dass die spekulative Logik aller kritischen Leistung der skeptischen Tropen überlegen ist. Der Aufsatz analysiert die Skeptizismusauffassung von Hegel anhand seiner Vorlesungen über die Geschichte der antiken Skepsis und der entsprechenden Kapitel der "Phänomenologie".

AZ "OIKOSZ"-TÓL A BENSŐSÉG ÉS A POLGÁRI TÁRSADALOM VILÁGÁHOZ
(HEGEL CSALÁDFÖLFOGÁSA A BERLINI KORSZAKBAN)

Rózsa Erzsébet

Sokat méltatták már Hegelnek azt a teljesítményét, hogy polgári társadalom és a politikai állam szétválását a modern kor meghatározó jellegzetességeként írta le.¹ Gyakran történik utalás arra is, hogy ennek a fölismerésnek az inspirálója Rousseau volt. Közismert, hogy az érett filozófus a polgári társadalmat és az államot a szellem alakulatainak, közelebbről az erkölcsiség mozzanatainak tekintette. Ez a kategóriaképzés a jénai dokumentumokban bukkant föl, a rendszerbe foglalás azonban csak az 1817–18-as heidelbergi jogfilozófiai előadásokban következett be.² Az 1820-as berlini Jogfilozófia lényegében megőrizte ennek szerkezetét és tartalmát.³ Nem lenne érdektelen ezeket a jogfilozófia-variánsokat összehasonlítani, bevonva ebbe a K.-H. Ilting által 1973-ban közzétett jogfilozófiai előadások anyagát.⁴ Ez azonban önmagában is külön tanulmányt igényelne, a jelen dolgozatban az 1820-as Jogfilozófiát tekintem alapidokumentumnak.

A polgári társadalom és az állam mellett Hegel szerint az erkölcsiségnek még egy mozzanata van, éspedig a család. Erre viszont kevesebb figyelmet fordít a Hegel-kutatás. Természetesen kérdés lehet, hogy nem jogos-e ez a mellőzés. Vajon érdemes-e rá Hegel családfölfogása, hogy részletesebb

¹ Eduard Gans, Hegel egyik tanítványa volt az, aki elsőként fölismerte és leírta ezt, az 1838-ban megjelent Jogfilozófia-kiadás előszavában. Marx – Gans tanítványa – a hegeli államjogon gyakorolt kritikájának középpontjába állította ezt a kérdést. Századunk gazdag irodalmából mindenekelőtt az alábbi írásokat emelem ki: T.W. Adorno: Drei Studien zu Hegel, Suhrkamp, Frankfurt 1970; M. Riedel: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Suhrkamp, Frankfurt 1969; J. Ritter: Hegel und die französische Revolution, Westdeutscher V., Köln-Opladen 1958.

² Vö. G.W.F. Hegel: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Felix Meiner, Hamburg 1983.

³ Uő.: A jogfilozófia alapjai, Akadémiai Kiadó, Budapest 1971. Mint ismeretes, a Hegel-művek magyar fordításai Szemere Samutól származnak.

⁴ K.-H. Ilting: Vorlesungen über die Rechtsphilosophie, Stuttgart 1973.

kutatás tárgyává tegyük? Illeszkedik-e ahhoz a gondolati színvonalhoz, amellyel a polgári társadalmat és a politikai államot vizsgálja a filozófus? Avagy inkább és egyszerűen csak az arisztotelészi tradíció folytatásáról van szó? Esetleg nyugodjunk bele az itt-ott még mindig fölbukkanó sommás értékelésbe, miszerint Hegelről a konzervatív gondolkodó portréja rajzolható meg, nemcsak államfilozófiája, hanem a családról alkotott nézetei alapján is?

Az arisztotelészi hagyomány jelenléte a hegeli filozófiában a család tárgyalásában is kétségbevonhatatlan tény. Nemcsak a fiatalkori művekben, hanem az érett filozófus alkotásaiban is: gondolati folytonosság tehát valóban létezik. Mindkettőjüknél az állam a közösségi szerveződések csúcspontja, amelynek alapzatát történetileg és strukturálisan is a család alkotja. Arisztotelész — a hierarchizáló megközelítés szellemében — a családot a "legalsóbb fokú közösségnek" tartja.⁵ Ez Hegelnél az erkölcsiség első eleme, amely az állam "tudott" egységével szemben csupán "érzett" egysége a hozzátartozó egyéneknek. A német filozófusnál a család összetételének és funkciójának tárgyalása során számos, Arisztotelésznél már föllelhető elem ismétlődik: a család alapviszonyai a férj és a feleség, a szülők és a gyermekek kapcsolata, valamint a család vagyoni megalapozottsága. A férj és a feleség közötti kapcsolatot mindketten egyfajta alá-, fölérendeltségi viszonynak tartják. Arisztotelész szerint ez "kormányzási viszony", a férfi természettől fogva inkább vezetésre-hivatott, mint a nő. Igaz, hogy mindkét nem részesedik az erkölcsi értékekben, de más módon; mégpedig azért, mert a férfi vezetésre, a nő pedig engedelmesésre hivatott. Hegel is ellentétet lát a férfi és a női jellem között. A férfi a szellemi, a cselekvő, az általános — a hatalmas; a női princípiumot viszont az érzés, a passzivitás, a szubjektivitás jellemzi.⁶ Mindezek alapján valóban könnyen juthatnánk arra a következtetésre, hogy a kutatásnak itt már nincs keresnivalója. Ám szembeűnő különbségekbe is ütközünk — és talán érdemes lesz e különbségek mentén mégiscsak elindulni.

A görög bölcselő és a német filozófus a vagyonszerzést és egyáltalán a gazdaság világát másként kapcsolják a család működéséhez és rendeltetéséhez. Arisztotelész a házi gazdaság (oikosz) keretein belül tárgyalja az egyébként erkölcsileg negatívnak minősített "pénzkeresést", a kereskedelmi tevékenységet mint a vagyonszerzés második módját. Hegel viszont a polgári

⁵ Arisztotelész: Politika, I. rész.

⁶ Hegel: Jogfilozófia, 194. o.

társadalom fogalomképzésében, valamint az erről szóló fejezetben önállósítva tárgyalja az immár valóságosan is emancipálódott gazdaság világát. Azaz a polgári társadalmat nemcsak az államról választja le, hanem a családról is. Ez a fogalomképzés azonban — s ezt egyelőre föltesszük — nemcsak a polgári társadalom, hanem a család esetében is a valóságos történelmi folyamatokba való tekintéséről tanúskodik. Az alábbiakban azt vizsgáljuk meg közelebbről, hogy vajon ezek a fogalmi distanciák jelzések és megnyilatkozások-e arról, hogy Hegel saját korának filozófusa a magánéleti kérdéseknek a filozófiai földolgozásában is.

Ismeretes, hogy Hegel a frankfurti válságkorszak során átértelmezi a filozófia mibenlétét és rendeltetését.⁷ Ennek a változásnak a velejárója az is, hogy a tradíciókról — így az antik filozófiai örökségről is — másként kezd gondolkodni.⁸ Ekkor néz igazán szembe azzal a ténnyel, hogy a görög világ visszavonhatatlanul elmúlt, s a filozófusnak a modern kor fejleményeivel kell szembenéznie. Ezt a változást jól érzékelteti az eszményi élet és a reális élet kettősségét hangsúlyozó kategóriahasználat. Hegel mindvégig megőrzi ugyan az eszményi élet jogát, ám belátja, hogy ezt korlátozza, bizonyos értelemben fölváltja a reális életismeret szükségessége. Az eszmények és a realitás kettőssége Hegel fogalomképzésének — ebben az értelemben — mindvégig fontos összetevője marad. Az e kettősséget tekintetbe vevő Hegel-értelmezések elsősorban a polgári társadalom és a politikai állam, tehát a szubsztanciális élet területein mutatják ki mindezt. Föl kell tennünk a kérdést: vajon nem játszik-e szerepet az eszményi és a reális élet kollíziója Hegel családfölfogásában is? Erre a kérdésre kísérlünk meg az alábbiakban válaszolni.

A berlini jogfilozófia tanulmányozása során szembeötlő, ahogyan Hegel kétséget kizáróan hangsúlyozza azt, hogy ő a modern kor családalakulatáról értekezik. A családot ugyanis történelmi képződménynek tekinti. Világossá teszi a "régebbi korok" és a modern világ családszerveződéseinek másságát, amit sokan nem vesznek észre — ezért is szükséges a figyelemfölkeltés. "Az újonnan alakult családot" a római és a hűbéri időszak lazább és tágabb nagy családjával szembesíti. Ezt írja: "Mindamellett minden új család a lényegesebb a vérrokonság tágabb összefüggésével szemben, s a házastársak és a

⁷ Vö. W. Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, Gesammelte Schriften, Bd. IV., Leipzig-Berlin 1925; Lukács György: A fiatal Hegel (ford. Révai Gábor), Kossuth/Akadémiai Kiadó, Budapest 1976.

⁸ Alapos vizsgálódást találunk erről M. Riedel említett tanulmányában.

gyermek alkották a tulajdonképpeni magvat, ellentétben azzal, amit bizonyos értelemben szintén családnak neveznek."⁹ Ez a gondolatsor jelzés arról is, hogy az arisztotelészi tradícióval Hegel a modern kor alapzatára helyezkedve szakít.

A modern kor igazi titka azonban nem itt rejlik — Hegel azt máshol és másban fedezi föl. A modern család kialakulása csak egyik következménye valami mélyebb, a régi világot fölforgató változásnak. A változás sarkpontja ugyanis a szabad szubjektivitás föllépése, amely a 'modern világ princípiuma. A Jogfilozófiából is tudjuk, hogy "ez a forduló- és középpont az ókor és a középkor közötti különbségben. Ez a jog a maga végtelenségében a kereszténységben jutott kifejezésre, és a világ egy új formájának lett általános ható princípiuma."¹⁰

A szubjektivitás föllépése megtöri a történelem eddigi menetét és átrendezi azt, ezáltal "valamennyi szférában új mozzanatok lépnek fel, s a modern ember jogosultságot érez arra, hogy ezeket a cselekvésének céljává és zsinórmértékévé tegye".¹¹ Ez a változás nemcsak időben, hanem térben is tagolja a történelmet: "A Keleten mindig a szét nem forgácsolódott, a szilárd, az egységes, a szubsztanciális marad a fő dolog /.../, ezzel szemben a Nyugat, különösen az újabb kor, a végtelennek végtelen szétszórtságából és elkülönöződéséből indul ki /.../"¹² De a szabad szubjektivitás csak az egyik, "újonnan alakult" elve a modern kornak. A másik a régebbi korokból fennmaradt és továbbélő szubsztancialitás, "az egyének általános lényege". (Az arisztotelészi gondolatoknak már csak ezen kontinuitás miatt is lehet jogosultsága a modern világban.) A szubsztanciális közelebbi tartalma pedig a herderi humanitás-gondolathoz kapcsolódik.¹³ A szubsztanciálisban Hegel szerint az ember "első természetének egy második, szellemi természetévé való változtatása"¹⁴ történik. "Az erkölcsiség egészében" mind a két mozzanat megvan; ez éppen a szubjektív és az objektív, az egyedi és az általános

⁹ Hegel: Jogfilozófia, 197. o.

¹⁰ Uo. 142. o.

¹¹ Hegel: Esztétika III. köt., Akadémiai Kiadó, Budapest 1980, 426. o.

¹² Uo. 191. o.

¹³ A herderi humanitás-gondolat hegeli recepciójának a vizsgálatától ebben a tanulmányban el kell tekintenünk. A herderi hatásnak erre a jelentőségére egyébként Habermas és Gadamer is rámutatott. Vö. J. Habermas: A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása, Gondolat, Budapest 1971; H.G. Gadamer: Igazság és módszer, Gondolat, Budapest 1984.

¹⁴ Hegel: Jogfilozófia, 183. o.

egysége — hangsúlyozza Hegel. A modern kor lényege sem nem az egyik, sem nem a másik elv, hanem a kettő együttesen. A modern ember a szubjektív — egyedi és az objektív — általános megkettőzöttségében létezik és cselekszik, így magánszemélyre és szubsztanciális személyre történő kettéhasadása szervesen hozzátartozik életéhez és világához.¹⁵

Ennek megfelelően Hegel jogosan őrzi meg az arisztotelészi hagyományt: a szubsztancialitás elvén, a polisz kitüntetett szerepén alapuló családfölfogást. Ezt a tradíciót ugyanis ekkor már nem egyszerűen "az eszményi élet jogaként" kezeli, amely egy letűnt korból származik. Reális történelmi folytonosságot lát a görög eredetű európai kultúrkörben: a tudomány, a művészet és a szabadság szeretete "a görög életben gyökerezik, s belőle merítette szellemét". Ezért van az, hogy az európai ember Görögországban és kulturájában manapság is "otthonosan érzi magát".¹⁶ Egyszerűen világossá teszi, hogy a modern világ hozta változásokkal "valamennyi szférában" szembe kell nézni "az új mozzanatokkal" is az "újonnan alakult család" tárgyalása során.

A család az erkölcsiségen belül az elsőként tárgyalt közösségi forma, amelynek legközelebbi meghatározása az, hogy "a szellem közvetlen szubsztancialitása".¹⁷ Ám ennek a szubsztancialitásnak az alapja teljesen más, mint a görög filozófusnál, mivel maga a reális élet — annak szubsztanciális tartalma — változott meg. Hegel szerint ugyanis érzelmi alapja van ennek az egységnek, mégpedig a szeretet. Arisztotelésznél a családban nyoma sincs az érzelmeknek; erről csupán a kitüntetett magánkapcsolatként kezelt barátságról szóló gondolatokban olvashatunk.

Ismeretes, hogy Hegel fiatalkori írásaiban a szeretetnek hangsúlyos szerepe van. Azt is tudjuk, hogy a kereszténység eszmeköre jelentős hatást gyakorolt ebben a tekintetben is ekkori nézeteire.¹⁸ Ezekben az írásokban a szeretetnek és az érzelmeknek nemcsak a morális összefüggéseiről értekezik Hegel, hanem mintegy kozmológiai elvvé hiposztazálja azt. De számunkra most csupán az a fontos, hogy Hegel ekkor egy másik tradíció felé is fordul, és az eszményi életnek ezt a "második jogát" beemeli alakuló bölcséletébe. A

¹⁵ Uo. 269, 273. o.

¹⁶ Hegel: Előadások a filozófia történetéről, I. köt., Akadémiai Kiadó, Budapest 1977, 129–132. o.

¹⁷ Hegel: Jogfilozófia, 186. o.

¹⁸ Ezt tárgyalja Tengelyi László: "A bűn, a sors és a szeretet Hegel frankfurti kéziratában" című tanulmányában, Doxa 10 (1987)

jénai korszakban viszont ezen hagyományokkal mint az eszményi élethez tartozó szférával szemben a reális életismeretre inspiráló tényezők, a francia fejlemények, valamint az angol történések recepciója lépnek előtérbe. Mindennek hatására a modern kor és a modern ember problémái — az élet valamennyi szférájában — Jénában válnak a hegeli filozófia központi témájává. Ezzel a fordulattal Hegel magánélet-fölfogása szempontjából is érdemes lenne foglalkozni, ám most a filozófus berlini korszakát tartjuk elsősorban szem előtt. Az "eredményhez vezető utakról" itt csak jelzéseket adhatunk.

A szeretet keresztényi öröksége is metamorfózison megy át ebben a jelzett folyamatban. A kereszténység a fiatal Hegel szerint az érzelmeket éppen a szubjektivitás világaként, a szabad szubjektum bizonyítékaként és jogosultságaként bontotta ki. Mindezt a halott, merev szubsztancialitással szemben hangsúlyozta a filozófus. A Jogfilozófiában viszont azt az indító gondolatot találjuk, hogy a szeretet a szubsztancialitás meghatározása. A szeretet által a szubjektum nem magáért való, hanem tagja egy egységnek — családtag. "A szeretet első mozzanata az, hogy nem akarok önálló személy lenni magamban, s hogy ha az volnék, hiányosnak és nem teljesnek érezném magamat. A második mozzanat az, hogy egy más személyben megnyerem magamat, érvényesülök benne, ő pedig ugyanazt eléri bennem. A szeretet tehát a legnagyobb ellentmondás, amelyet az értelem nem képes megoldani, mert nincs keményebb dolog, mint az öntudat e pontszerűsége, amelyet tagadok, s amelyet mégis mint affirmatívát kell bírnom."¹⁹

Hegel azonban továbblép, és úgy látja, hogy önmagában sem a szubsztancialitás, sem a szubjektivitás nem adja meg a szeretet igazi lényegét a modern korban. A modern ember érzelmeiben is megkettőződött és meghasonlott lény: a szeretet maga az ellentmondás létezése és föloldása egyszerre.²⁰ Ám ebben az ellentmondásban nem lehet élni. Hegel az érzelmei meghasonlottsága fölé emelkedő erkölcsiségben látja a megoldást. A szeretetben lévő ellentmondások "az erkölcsi egyezségben" oldódnak föl. Ezzel viszont az arisztotelészi elvet, a szubsztanciális erkölcsiséget a modern ember szubjektivitásának geneziséhez tartozó szeretet fölé emeli a német filozófus. De tudatában van, hogy ezzel a lépéssel elsősorban az eszményi élet jogára van tekintettel, s legfőleg az eszményi birodalmában kínálhat megoldást. A reális életismeret szükségessége azonban arra a belátásra készíti, hogy szeretet nélkül és különösen ellenében kétséges az erkölcsiség fölénye;

¹⁹ Hegel: Jogfilozófia, 187. o.

²⁰ Uo.

"ellenében az egyezés nem érvényesülhet".²¹ A modern ember arra törekszik, hogy a szubjektivitást cselekvésének céljává és zsinórmértékévé tegye. Ennek valamennyi szférában, így az érzelmek világában is érvényt igyekszik szerezni, s ezzel a filozófusnak föltétlenül számolnia kell. Így lesz majd az erkölcsi egyezésben önmagát kinyilvánító szubsztancialitásnak természetes ellenpólusa az, hogy Hegel fölismeri a családnak éppen az érzelmekben involvált fölbomlási lehetőségét.

A házasság intézménye viszont Hegel szerint éppen arra való, hogy egyen-súlyban tartsa a kapcsolat szélsőségeit, oly módon, hogy a szubsztancialitás fölényét erősítse. Ezt sugallja az a megállapítása is, miszerint "objektív rendeltetésünk, tehát erkölcsi kötelességünk a házasság állapotába lépni".²² A házasság intézményesült kapcsolat. Éppen intézményesültsége a garancia rá, hogy benne a múlandó, szeszélyes és pusztán szubjektív elemek eltűnhessenek és érvényesülhessenek az erkölcsiség elvárásai. Hegel sorba veszi az intézményesülés jogi eszközeit a házasságkötéstől a váláson át az örökösödési kérdésekig. A római jogot nem tartja alkalmasnak a modern kor házassági és örökösödési problémáinak megoldására: nemcsak a jog hivatott a házasság és a családi élet affirmációjára, hanem a vallás, illetve az egyház is. Ezek együttesen képviselik a szubsztancialitás jogát a magán-személyek különösségével szemben. Nemcsak a rómaiaknál van meg a házasság és a család vallásos jellege, a pietas, hanem ez a modern életben is fön-nmarad. A vallásnak, illetve az egyháznak mint intézményi garanciának tárgyalása során viszont Hegel nem tesz különbséget a régi világ és a modern kor között.

Föltűnően nagy figyelmet fordít Hegel a házasságkötéshez vezető út sok-féleségének számbavételére. Az eszményi itt a reális életnek szinte áttekinthetetlen tarkaságával kerül szembe: a házasságot a jóindulatú szülők elgondolása épp úgy létrehozhatja, mint a személyek közötti vonzalom. De az is előfordulhat, hogy a vonzalom csak a házasság elhatározása után lép föl, s Hegel nem hagy kétséget afelől, hogy a nemi szerelmet mint "fő érdeket" elítéli a házassági kapcsolatban. "A modern drámákban és más művészeti ábrázolásokban azonban, ahol a nemi szerelem a fő érdek, az átható fagyosságú elem, amelyet benne találunk, az ábrázolt szenvedély forrásává he-vül a vele kapcsolatos teljes esetlegesség által, nevezetesen azáltal, hogy az egész érdeket úgy mutatják be, mintha csupán ezen a személyeken nyu-

²¹Uo.

²²Uo. 189. o.

godnék; ám rájuk nézve csakugyan végtelen fontosságú lehet, de magábavalósága szerint nem az."²³ De ha vagyoni szempontok, összeköttetés vagy politikai célok döntenek a házasságról, ez esetben is "nagy bajok eshetnek meg, mert a házasságot más célok eszközévé teszik".²⁴ Ezeket a szempontokat pedig Hegel azért tartja külsődlegesnek és esetlegesnek, mert belőlük nem egyszerűen a házasság szubsztanciájának valamely eleme hiányzik, hanem maga az egész. Ezért féltő, hogy a házasság mint egész szenved csorbát a házasságkötés említett változataiban.

Sem a pusztán nemi viszony, sem a szerelem mint esetleges érzelem, sem a polgári szerződés, sem politikai és egyéb tényezők önmagukban és kizárólagosan nem elégségesek a házasság létrehozásához és rendeltetésének — az erkölcsi egyezségnek — a betöltéséhez. A házasság ugyanis erkölcsi totalitás: az érzékiségből és az érzelmekből, jogi-vallási-morális és gazdasági elemekből önmagát mint egészet létrehozó kapcsolatrendszer. A humanitás a házasságnak is rendező elve: az ésszerűség és a méltóság szövű át és fonja egybe az önmagukban elszigetelt, egyes, esetleges elemeket.

Hegel tehát nem vonja kétségbe az érzelem vagy az érzékiség jogát. Látjuk, hogy a szeretetet a házasság első meghatározásának tartja, ám kizárólag a szeretetre nem lehet tartós, az élet kontinuitását biztosító kapcsolatot építeni, amiként az érzékiségre sem. A szenvedélyeknek és az érzékiségnek ugyanakkor megvan a helye és szerepe a magánéletben. Hegel el is ítéli azt "a szerzetesi nézetet, amely a természetes elevenség mozzanatát mint teljesen negatívat határozza meg..."²⁵ Az érzékiséget, a természetiséget nem kell és nem is lehet megszüntetni, hanem fölötte a humanitás hatalmát kell érvényre juttatni, oly módon, hogy az érzékiséget a "segítség", "a kölcsönös szeretet", "a fegyelem" hassa át.²⁶ Ám a pusztán érzéki vonzalom esetlegességének és önkényének a házasságban nincs helye. Az érzékiség nem maradhat meg a magánszemély privát jogaként, hanem szubsztanciálissá, erkölcsiséggé kell válnia. Hegel ezzel a követelménnyel elmegy egészen odáig, hogy a szűziességet erkölcsi mozzanatnak tekintve, a leány érzéki odaadását bűnbeesésnek, "becsülete odaadásának" tartja. Hozzáteve, hogy "a férfira ez nem áll". Ezt az évezredek normát mintegy "tovább ideologizálva" úgy véli ugyanis, hogy a férfinak más tere is van az erkölcsi tevékenység

²³ Uo.

²⁴ Uo. 190. o.

²⁵ Uo. 191. o.

²⁶ Uo. 192. o.

számára, pl. a tudomány és a politika, ezzel szemben "a leány rendeltetése lényegileg csak a házasság viszonyában áll".²⁷

Kiderült, hogy Hegel a nemek viszonyát különböző nézőpontokból tárgyalja. Az egyik a humanitás örökségéhez való kapcsolódás, az a követelmény, hogy az érzékiséget az ész és az erkölcsi méltóság alapján és érdekében szükséges humanizálni. A másik megközelítés viszont évezredes tradíciókból táplálkozik, amely jelen esetben még a német filiszter köntösét is ölti magára. Míg az előbbi az emberi nemnek és a nem minden egyedének a szabadságát, egyenlőségét és méltóságát involválja, az utóbbi viszont cáfolja ezt, a férfi uralkodó szerepének és a nő alávetettségének tételezésével. Természetesen a reális élet tényei az adott történelmi körülmények között az utóbbi mintát igazolták...

Ugyanakkor ma is méltányolható gondolatokra bukkanunk a két nem különbségének tárgyalása során. A humanitás-eszme átszövi ezt a kapcsolatot is. Így Hegel nyilvánvalóvá teszi, hogy a nemek között biológiai eltérések ugyan ténylegesen vannak, e mellett és ezen túl azonban fontosabbnak tartja az erkölcsi (szociális és pszichés) különbségeket — egyszersmind hierarchiát tételezve föl e másságok között, ebben is követve Arisztotelészt. Az igazi szubsztanciális élet (az állampolgári-politikai tevékenység, a tudomány művelése és egyáltalán a munka) "a hatalmas és cselekvő" férfi privilégiuma. A nő viszont passzív és szubjektív, ezért "szubjektív rendeltetése" van, amit a családban tölthet be. Végeredményben tehát a férfiaz igazi szubsztanciális személy, a nő pedig az igazi magánszemély. A nő a partikularitás világába születik bele, a férfi pedig a nembeliség világába, következőképpen a szabadság is az igazi szubsztanciális életre hivatott férfi monopóliuma, a nő "joga" az alávetettség. Ha azonban belegondolunk, Hegel ebben az összefüggésben sem csupán évezredes előítéleteket és filiszteri magatartást elfogadó "ideológus", hanem korának bölcselője, aki itt is újabb kollíziókat tudatosít. Azt, hogy a modern kor szelleme, a szubjektív szabadság és a régi világból eredő uralmi viszonyok a modern családban és a nemi szerepekben együttesen vannak jelen. S miközben a régi minták átalakulnak, az alávetettségnek és az uralomnak modern kori változatai is kiformálódnak, mindenekelőtt a szélsőségekre szakadt polgári társadalom világában. A polgári társadalom az egykori házigazdaság (oikosz) világából szakította ki és önállósította önmagát. A férfi, a polgári társadalom szubjektumaként, ennek a világnak a belső ellentmondásait, valamint a magánélet és

²⁷Uo. 193. o.

a szubsztanciális élet összeütközéseit egyszerre kénytelen megélni; a nőt viszont a hagyományos női szerep — paradox módon — megvédi a meghasonlottságnak ettől a fajtájától.

Az oikosz fölbomlásával keletkező polgári társadalom ellenpontjaként a modern kor új családformát produkál, amely az érzelmi, érzéki, erkölcsi, vallási elemek totalitásaként szerveződik és működik. S az újabb kor magánéletének a középpontja magában az egyesülésben létrejött és általa működő alakulat. Legfőbb megkülönböztető jegye a régi korok családformájával szemben az, hogy ott a családi élet alapzata a gazdaság. Hegel viszont a modern kor jellegzetességeként a gazdaság világának önállósulását regisztrálja a család és a polgári társadalom fogalmi szétválasztása során. Ezzel viszont a magánélet tulajdonképpeni világa is önállósult. A modern korban a házasság bensősége jön létre, "az érző szubjektív szubsztancialitás törvénye";²⁸ "a szubsztancialitás szubjektív formája", amely a személyek teljes odaadásából táplálkozik.²⁹ Hegel tehát fogalmilag rögzíti a tulajdonképpeni magánélet, vagyis az intim világ autonóm szféraként való megszerveződését. A modern ember az élet valamennyi szférájában, így a bensőség világában is megteremti "az új mozzanatokat".

Az intim világban a személyek odaadása az egyesülésnek, az erkölcsi és érzelmi egyezségnek fontos forrása. Emellett az intim világ az otthonosság birodalma is. Az otthonosságnak nemcsak fizikai-térbeli, hanem érzelmi jelentése is van. Ennek a világnak a nő a szervezője és fönntartója. Rendelgetése éppen a magánéleti kapcsolatoknak mint önálló világnak a működtetésében van. Ez a világ viszont a szubsztanciális élet meghasonlottságainak elviseléséhez is támaszt nyújt, saját eszközeivel — a bensőségességgel, az odaadással, a meghittséggel. Azaz nemcsak önmagáért van. Erre pedig azért képes, mert van szilárd alapja is, az erkölcsi egyezség: mindennek-előtt ebből táplálkozik a kicsaládi intim világ tagjainak méltósága.

Ám a modern ember alapélménye a meghasonlottság és ezt az intim világ szubjektumaként sem kerülhetjük el teljesen. Igaz, hogy Hegel a magánszemély és a szubsztanciális személy meghasonlottságát — ami ebben az összefüggésben döntő — a férfi életében ismeri el. Ebben a relációban a nő és az elsősorban általa fönntartott intim világ a férfi életét hivatott egyensúlyban tartani. Ám Hegel azt is tudja, hogy a modern kor bensőségességének nemcsak a férfi életében létező kollíziók miatt nincsenek "abszolút elvei",

²⁸ Uo. 194. o.

²⁹ Uo. 195. o.

tökéletesen szilárd pontjai. Ugyanis éppen ő emelte ki, hogy a modern élet valamennyi szférájának, így a házasságnak sem csak a szubsztancialitás, jelen esetben az erkölcsi egyezség a kiinduló elve, hanem a szabad szubjektivitás joga is. Ezért elengedhetetlen, hogy a házasulandó felek "legyenek eredetük szerint különböző személyiségek". Nemcsak a vérrokonság kizárása érdekében, hanem azért is, mert "sajátos személyiségek", akik "szabad odaadásból" lépnek házasságra.³⁰

A szubjektivitás elvét a házasságra alkalmazva arra jut Hegel, hogy az intim világ szubjektív tartópillérei, a meghittség és az odaadás még nincsenek meg a házasságkötéskor: a bensőségességet — éppen a személyek különössége miatt — csak a házasságban, a személyek kölcsönviszonyában lehet kialakítani. Az egyének a házasságban önként és szabadon — nem önkényesen és nem is csupán a házasságkötés pusztai jogi aktusával — adják föl természetes és egyes személyiségüket, azért, hogy "egy személyt alkothassanak". Az intim világ kiképződése éppen a házastársaknak ezen az azonosulási folyamaton múlik.

Ebben az azonosulási folyamatban a szubsztancialitás hatja át a szubjektivitást. A házassági kapcsolat nem marad önmagába zárulva, hanem kétféleképpen teszi önmagát külsővé. Mindenekelőtt az eme bensőség és egyesülés csúcspontját jelentő gyermekben, aki a kapcsolat "tárgyisége", "objektivitása". A másik területe a külsővé válásnak a családi vagyon. A különbség közöttük az, hogy "míg a vagyonban az egység csak egy külső dologban van, a gyermekekben valami szellemiben /.../"³¹ A nemi szerepek ebben a relációban is elkülönülnek. A család szükségleteiről való gondoskodás, a vagyon működtetése az apa föladata, a gyermekek nevelése pedig az anya tennivalója. A nőnek nincs lehetősége az igazi szubsztanciális életre, legfőleg anyai szerepében, mivel az ő rendeltetése az, hogy a gyermekből kiirtsa a pusztán érzéket, a természetit, és mindezt szellemivé tegye.

A férfi és a nő közös világához kapcsolódik ez a két szféra, és így kialakul a modern család teljes szerkezete — az, amit később Habermas "intim világnak" nevez. Vagyis már Hegel fölismerte és leírta azt a folyamatot, amely ide vezetett az antikvitásból átöröklődött magánszféra differenciálódásával és átrendeződésével. Ez a világ megkettőződött a házasság és a családi élet kereteiben zajló intim világra és a polgári társadalomra, a hegeli civil társadalom világára. Míg az intim világban a gazdasági funkci-

³⁰ Uo.

³¹ Uo. 198. o.

ők csak a család tagjainak fönntartását szolgálják és alárendelődnek az erkölcsi egyezség, a meghittség, az odaadás, a gyermeknevelés szempontjainak, a polgári társadalom birodalmában viszont önállósulva, a gazdaság roppant hatalma bontakozik ki. S mindjárt látjuk, hogy ez nem hagyja érintetlenül az intim világot sem.

Arisztotelésznel nem merül föl a család fölbomlásának kérdése. Ez szilárd alapzata az életnek, amelynek koronája — az autarkeia — a polisz-közösség. Hegel viszont a modern családban lehetségesnek tartja a válást. Ez nem anomikus jelenség, hanem a modern kor emberének személyiségéből, jelleméből és a modern család ingatag elemeket is tartalmazó alapjaiból következik. Mondhatni a fölbomlás nómikus velejárója az újabb kornak. Éppen a szabad szubjektivitás joga hozza ugyanis magával, hogy a különböző személyiségek egyesülésének megőrzésére nincs és nem is lehet abszolút garancia. Az egyének a családban kezdettől fogva nemcsak családtagok, hanem önálló személyek is. Közös életük a szubsztancialitás és a különösség feszültségei közepette zajlik. Ez a kollízió viszont nem föltétlenül oldható föl a családon belül az erkölcsi egyezség eszközével. Hegel a személyek különösségét elsősorban az érzelmek világához sorolja, következésképpen érzelmi síkon tartja labilisan a modern családot. A vagyon vagy a szexualitás ebben nem játszik szerepet. E fölbonthatóságot mármost meg kell ugyan nehezíteni, ámde lehetővé is kell tenni. Éppen azért, mert a szubjektív esetleges érzés belülről bomlaszthatja az intim világot. Ha "teljes elidegenedés" történt, akkor mind a törvényhozásnak, mind a vallási tekintélynek meg kell engednie a házasság fölbontását: Hegel tehát arra a következtetésre jut, hogy a modern házasság önmagában hordja fölbomlásának alapjait. Az érzelmi okok mellett ebben még egy másik tényező is szerepet játszik: a gyermekek önálló személlyé válása.³²

Itt viszont már nem az érzelmi elszakadás a döntő, hanem a vagyoni viszonyok: a polgári társadalom roppant hatalma ugyanis az intim világ fölött is érvényesíti jogait. A polgári társadalomban az ember önálló személyként való elismerésének föltétele a tulajdon. Ezért a családi közös vagyon megosztása a polgári társadalom elveiből következő szerkezeti eleme az intim világnak. A fölnőtté váló egyén tulajdonossá lesz, a polgári társadalom tagjává, ami egyben újabb házasság, újabb család, újabb intim világ kiindulópontja és föltétele. Újrakezdődik, egyszersmind folytatódik — a rossz

³²Uo. 201. o.

végtelen mintájára — a főntebbiek szerint tudatosított meghasonlottságok sorozata: ez a modern család titkának hegeli megfejtése.

RÉSUMÉE

Erzsébet Rózsa: Von dem "oikos" zur Welt der Innerlichkeit und der bürgerlichen Gesellschaft
(Hegels Auffassung über die Familie in der Berliner Zeit)

In diesem Aufsatz wird die Hegelsche Auffassung der Familie behandelt. Es wird dargestellt, dass sich die Meinungen von Hegel an die Aristotelischen Analysen in Politik anknüpfen. Gleichzeitig bricht er, sich auf das Fundament der modernen Zeit versetzend, mit der Aristotelischen Tradition. Seiner Meinung nach besteht die Grundlage dieser Wandlung im Auftreten der freien Subjektivität, die das Prinzip der modernen Welt geworden ist. In dieser Welt und Zeit

treten die Individualität und die Besonderheit der Gefühle auf. Die bürgerliche Gesellschaft und das Privatleben werden überhaupt abgetrennt. Insofern werden die traditionellen Familienverhältnisse umgestaltet, ja es beginnt sogar die Auflösung dieser Verhältnisse. Demgegenüber sollen nach Meinung des Philosophen die Werte der Humanität: die Vernünftigkeit und die menschliche Würde zur Geltung kommen. Dazu ist nach Hegel vor allem die Frau berufen und bestimmt.

AZ ALKOTMÁNY ESZMÉJE HEGEL ÉS W. HUMBOLDT FÖLFOGÁSÁBAN

Molnár M. László

"Az állam kialakulása alkotmányos monarchiává az újabb világ műve, azé a világé, amelyben a szubsztanciális eszme a végtelen formát kapta."

(G.W.F. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai 273.§, Akadémiai Kiadó, Budapest 1983, 295. o.)

"A monarchikus elv alkotmány nélkül könnyen esik egy saját célját aláásó hibába."

(Wilhelm von Humboldt: Zur ständischen Verfassung in Preussen, Ge. Schriften 12/2 k., Behr's Verlag, Berlin 1904, 389. o.)

Az alkotmány kérdése a Napóleon bukása utáni korszak egyik alapproblémája volt. A német államok új szervezete, a Német Szövetség alaptörvényének 13. §-a azt ígérte, hogy minden államában alkotmányt vezetnek be.

Még a Bécsi Kongresszus ideje alatt a württembergi király alkotmányt akart adni népének. Az általa egybehívott rendek azonban nem fogadták el a király által egyoldalúan adott alkotmányt, hanem "a régi jó jog" helyreállításáért léptek föl. Az ország új alkotmánya csak négy évvel később, az uralkodó és a nép közti megegyezés eredményeként, alkotmányszerződésként lépett hatályba. Ebben a harcban Hegel is részt vett egy recenzióval, amelyben a király és a rendek közti tárgyalásokról kiadott, nyomtatásban megjelent közleményt elemezte az első királyi alkotmánytervezet álláspontjáról. Ekkor a heidelbergi egyetem (Baden) filozófiaprofesszora volt, ahol a természetjogról és az államtudományokról is tartott előadásokat; 1818-tól már a berlini egyetem filozófiaprofesszora, ahol egyebek között jogfilozófiai kollégiumai is voltak.

Poroszországban a reformok 1807-ben, a báró Stein nevéhez kapcsolódó jobbágyfölszabadítási rendelettel kezdődtek. A reformok Stein fölfogásában nem korlátozódtak társadalmi és gazdasági területekre: az igazgatás egészét

és a törvényhozást is — a városi igazgatást is beleértve — meg akarta reformálni és egy alkotmányos monarchiát akart kialakítani. S bár Steinnak egyévi miniszteri tevékenység után el kellett hagynia posztját, a liberális reformok iránti szükséglet nem hunyt ki az országban. A porosz király első, 1810-es ígéretét alkotmány adására követte a második, az 1815-ben közzétett. Az első a jénai vereséget követő összeomlás következménye, a második a Napóleont legyőző nép követeléseinek tett engedmény volt. Ebben az irányban tett lépésnek kell tekinteni a porosz államtanács 1817-ben történt létrehozását, amelynek a királyi egyeduralmat kellett volna szabályozni és a törvényelőkészítésben kellett véleményt nyilvánítania, mielőtt azt a majdani törvényhozó testület elé terjesztenék: "Minden törvényt, alkotmányos és igazgatási normát, az olyan igazgatási témákat, amelyek az általános igazgatási elveket változtatják meg, és minden olyan tanácsot, amely az általános igazgatási normákat kívánja megváltoztatni — amelyre a minisztériumoknak nincs alkotmányos fölhatalmazásuk — ilyenformán minden, az érvényes törvények és főnálló intézmények módosítására, eltörlésére, valamint megszüntetésére, újak alkotására vonatkozó javaslatot az államtanácson keresztül kell hozzánk szentesítésre eljuttatni. Az ország jövőendő képviseleti testületének a törvényhozásra gyakorolt befolyását az 1815. május 22-i rendeletünknek megfelelő alkotmány fogja pontosan meghatározni." (Lásd E.R. Huber: Dokumente zu der deutschen Verfassungsgeschichte, I.K. Kohlhammer, Stuttgart 1962, 62. o.)

Wilhelm von Humboldt — aki már 1791-ben, illetve 1792-ben megírta a liberalizmus alapelveit kifejtő műveit; az "Ideen über Staatsverfassung" és az "Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen" címűeket — az államtanács egyik tagja lett és a király a kormány tagjává, majd pedig az 1819. január 11-én kelt kabinetparancs a rendi ügyek miniszterévé nevezte ki. Az év végén azonban ki kellett válnia a kormányból, ugyanis a porosz politikában restaurációs fordulat következett be: a karlsbadi határozatok elfogadásával a porosz alkotmány körüli harcok a reakciós "nemesi párt" javára dőltek el.

Az alkotmány kérdése már akkor is foglalkoztatta Humboldtot, amikor Stein bárónak Poroszország rendi alkotmányáról szóló emlékiratát írta. Az írás dátuma 1819. február 4. ("Denkschrift über Preussens ständische Verfassung", in: Ge. Schr. 12/1. k., 225—296. o.) Humboldt az államtanács alkotmányügyi bizottságának is írt egy emlékiratot: ennek az 1819 októberében kelt írásnak a magvát az előző mártartalmazza. ("Zur ständischen Verfassung in Preussen", in: Ge. Schr. 12/2. k. 338—455. o.)

Joggal kérdezhetnénk: mi az alapja e két alkotmányfölfogás összehasonlításának? Nos, mindenekelőtt az, hogy itt azonos történelmi helyzetben tett elméleti megállapításokról van szó, s így jobban meg tudjuk érteni mindkettőt.

Hegelnek a jogfilozófiájában megfogalmazott, az alkotmányra vonatkozó álláspontjának vizsgálatát célszerű az 1820-as Jogfilozófia előszavában kifejtett gondolatok elemzésével kezdeni: "Így hát ez a mű, amennyiben az államtudományt tartlmazza, nem akar más lenni, mint kísérlet az államnak mint magában ésszerűnek felfogására és bemutatására. Mint filozófiai írásnak a legtávolabbnak kell lennie attól, hogy konstruálni akarjon államot, amelynek lennie kell. A tanítás, amelyet magában foglalhat, nem irányulhat arra, hogy kitanítsa az államot, milyen legyen, hanem inkább arra, hogyan kell az államot, az erkölcsi univerzumot megismerni." (Hegel: A jogfilozófia alapvonalai, ford. Szemere Samu, Akadémia, Bp. 1971, 21. o.) "Hogy még arról a tanításról mondjak egy szót, hogy milyen legyen a világ, ahhoz a filozófia amúgy is mindig későn érkezik. Mint a világ gondolata csak abban az időben jelenik meg, miután a valóság befejezte alakulásának folyamatát és elkészült." (Uo. 23. o.)

Ezek a megállapítások a hegeli jogfilozófia szövegét értelmezik: ha Hegelnek ez az önértelmezése megállja a helyét, akkor az általa kifejtett elmélet nem normatív jellegű. Emellett a humboldti fölfogást is elemezni fogom; ennek központi kérdése így hangzik: milyen alkotmánya legyen Poroszországnak? Ezzel szemben a hegeli jogfilozófia másik lényeges sajátossága, hogy témája nem valamely konkrét ország: "A filozófiai jogtudomány tárgya a jog eszméje, a jog fogalma és ennek megvalósítása." (Hegel, i.m., 1. §, 25. o.)

HUMBOLDT POROSZORSZÁG ALKOTMÁNYÁRÓL

(1819)

Az alkotmány szükségességét Humboldt a következőkkel indokolja: Először is az uralkodás tevékenységének önkorlátozása, a monarchikus elv korlátozása nem kerülhető el, mert: "A monarchikus elv alkotmány nélkül könnyen esik egy saját célját aláásó hibába: a kormányzás minden tevékenységét kizárólag magához vonja és ezzel saját hatásosságát nehezíti meg: ezzel közömbössé teszi a nemzetet a közjával szemben és ezzel megfosztja magát a nemzet tevékeny részvételétől, az önkény vagy az igazgatási elvek téves változtatásának tévútjára lép." (W. Humboldt: "Zur ständischen Verfassung in Preussen",

in: Ge. Schr. 12/2. k. 389. o.) A fejedelmek kezében összpontosuló hatalom tehát a népnek a közjával szembeni érdektelenségéhez vezet és a kormányzást önkényessé, az igazgatást pedig kiszámíthatatlanná teszi. Ezzel szemben az alkotmánynak éppen ezeket a hibákat kell megelőznie. Az alkotmány ezen felül az uralkodót és a kormányt határozottá és magabiztossá teszi tevékenysége során: "Egy alkotmány nélküli monarchiában az uralkodó pusztán hivatalnokokkal áll kapcsolatban. A nemzet hangja csak a monarchikus szervezeteken keresztül vagy a szabályozatlan közvéleményen át, vagy alantas módon jut el hozzá. A nemzet hangja így a királyt nem tudja a dolgok valódi helyzetéről informálni és bizonytalanná vagy határozatlanná teszi, s az uralkodó igen könnyen veszíti el a boldog uralkodói egzisztencia első föltételeit: az uralkodásba vetett bizalmat és az abban való bizakodást." (Uo. 390. o.)

Ez az érvelés kiemeli az igazgatás bürokratikus szervezetének azon hiányosságát, hogy képtelen helyesen tájékoztatni a nemzet helyzetéről. Ebben az esetben ugyanis a közvélemény eltorzul, s a kormány, valamint az alattvalók közötti viszonyban kölcsönös bizalmatlanság uralkodik. Ez a szituáció egyre bonyolultabbá, drágábbá és nehezebbé teszi a (köz)igazgatást, amit csak a polgároknak az abban történő részvétele tesz olcsóbbá, egyszerűbbé és működőképpé. Humboldt a következőképpen írja le az állam pusztán bürokratikus működtetését: "A pusztán az állam segítségével történő kormányzásnak idővel önmagát kell szétrombolnia a kontrollnak és az ügyeknek az ügyekből kiinduló halmozódása által; eszközeinek egyre kevésbé vitathatók-ká, formáinak mind üresebbé, a nemzet tulajdonképpeni szükségleteinek és érzéseinek egyre kevésbé megfelelővé kell válniuk." (Uo. 397. o.) Véleményem szerint ezzel a jellemzéssel Humboldt a bürokratikus állam működésének alapvető hiányosságait tárja föl. Ezek nem pusztán a múlt század első felének Poroszországra, hanem — többé-kevésbé máig szóló érvennyel — valamennyi bürokratikus államszervezetre vonatkoztathatók.

Ennek szellemében teszi hozzá azután, hogy a képviseleti rendszer megváltoztatja a kormány helyzetét: "A rendi hatóságok kiküszöbölik ezt a hiányt, s mivel a kormány maga válik intézkedéseivel felelőssé, megadják számára a szükséges biztonságot. Ezeknek a hatóságoknak pedig, amelyeket az alkotmány valóban a nemzet ügyeivel foglalkoztat, érteniük kell ahhoz; ezek azonban nem képezik a hivatalnokok egy, csak másképpen kiválasztott és az államhivatalnokok fölött álló, de azok befolyása által irányított csoportját." (Uo. 390—391. o.) A hatóság ezen új típusa választóit képviseli és tőlük függ, s ez a függőség teremti meg a nemzethez fűződő igazi érdekeltiséget. Egy régi típusú hivatalnok csak a hivatali följebbvalójától függ, a

pusztán bürokratikus igazgatási szervezetnek nem érdeke a külső kontroll, s nem tud közvetíteni a nép és a kormány érdekei között.

Humboldt szerint az alkotmánynak "a monarchikus elvet" kell szolgálnia. (Uo. 389. o.) Ez azt jelenti, hogy a fejedelmeket illeti meg a szuverenitás. A Német Szövetség alaptörvénye ezt az elvet a következőképpen határozza meg: "Mivel a Német Szövetség a szabad városok kivételével szuverén fejedelmekből áll, ezért ebből az alapfogalomból adódóan az államhatalom teljességének az államfő kezében kell egyesülnie maradnia és a szuverén uralkodót a rendi alkotmány csak bizonyos jogok gyakorlásában kötelezheti a rendekkel való együttműködésre." (E.R. Huber, i.m. 88. o.)

Az természetes, hogy egy képviseleti alkotmány bevezetésére törekvő érvelés az adott helyzetben aligha választhatott más kiindulópontot. Az, hogy a monarchikus elvnek egy liberális részéről történő elfogadása tisztán taktikai jellegű-e, most ne bolygassuk: ennek valóságos jelentősége ábrázolásának konkrét vonásaitól függ. Humboldt nem csinált titkot abból, "hogy egy rendi alkotmány bizonyos mértékig mindenképpen korlátozza az uralkodó akaratát". (Uo. 394. o.)

Az uralkodó akaratának korlátozása mellett szóló érveket a következő tézisekben foglalja össze: (1) Az igazgatás hiányosságai "kisebb veszélyekkel járnak, ha van egy rendi alkotmány, mint ha nincs". (2) "Ha a rendek a kormányt egy törvényjavaslat elvetésével, vagy egy pénzüsszeg megtagadásával pillanatnyilag akadályozni tudják is, akkor az akadályozásnak az a módja, amelyet az igazgatás a rendek nélkül tapasztal, messze rosszabb és bénítóbb, amikor nem bírja a nemzet teljes bizalmát. A közvélemény hangját (öffentliche Stimme) mégsem eresztheti el a füle mellett, helytelenítését nem veheti semmibe. Mégiscsak igazodik hozzá, de nincs szerve, amivel mégiscsak megismerné, még kevésbé van szerve arra, hogy hasson rá." (3) "Történetileg az is megemlítené, hogy a Porosz Monarchia csak összm monarchiaként korlátlan. Az egyes tartományokban vannak igen konkrét és (az uralkodót) erősen korlátozó rendi jogok." (Uo. 395. o.)

Ezen mondatokban az az alapgondolat fejeződik ki, hogy egy kormánynak a tevékenységét mindig a nyilvánosságnak megfelelően kell végeznie; képviseleti alkotmány nélkül az alkalmazkodás ezen folyamata hiányos. Ennek megfelelően az uralkodó hatalmának korlátozása szükségszerű és jogos. Az alkotmány fő feladata, hogy a nemzetnek a közügyekben való részvétele számára helyes irányt adjon: ez a törvényhozásban történő részvételt és az államigazgatás fölött gyakorolt fölügyeletet jelent. (Uo. 398. o.)

Az emberi jogok Humboldt nál "általános alkotmányos jogok" néven szerepelnek. Ezek nála a következők: "a személy és a tulajdon biztonsága, a lelkiismeret szabadsága" (Uo. 399. o.). Ezeket nem tekinthetjük egy változásnak kitett törvényhozás tárgyainak: "A személy, a tulajdon és lelkiismeret sérthetetlenül nyilvánítása megfelel a köz érzéseinek, egy polgári társadalom első föltételeihez tartozik, s mivel a Porosz Monarchiában ezeket az emberi létezésből elválaszthatatlan javakat mindig is szentnek tekintették, nem kelthet semmiféle aggodalmat és nem támaszthat semmiféle kételyt." (Uo. 400. o.) Így különféleképpen alapozódik meg az emberi jogoknak a porosz alkotmányba történő fölvétele. Humboldt a "köz érzésére" (das allgemeine Gefühl: mondhatnánk közvéleményt is) hivatkozik, valamint a társadalmi viszonyokra, azaz "a polgári társadalom föltételeire"; továbbá egy szellemi hagyományra: "ezeket mindig is szentnek tekintették"; ezen fölül az emberi létezésből való elválaszthatatlanságukra; végül le akarja csillapítani esetleges opponenseit. Ha figyelembe vesszük a történelmi kontextust és Humboldt célját, akkor az effajta indoklást egy liberális ügyes taktikájának tekinthetjük.

De a sajtószabadságra vonatkozó, ide kapcsolódó megjegyzés már problematikusnak tűnik. A porosz cenzúra-rendeletre kapcsolódva a következő megállapítást teszi: "A sajtó szabadságáról — amely egyébként nagyon is ide tartozna — az ez év október 18-i törvény után szükségtelen szólni." (Uo.) Így egyszerűen nem lenne szabad lemondani "az emberi létezésből elválaszthatatlan tulajdon"-ról. De valójában Humboldt nem is adta föl ilyen egyszerűen. Ugyanazon a helyen olvashatjuk a következő (általa áthúzott) gondolatokat: "A sajtószabadsággal egészen ugyanaz a helyzet. Bármennyire is föltétlenül elvi hívei lehetünk és kell lennünk, mégse tagadhatjuk, hogy korok és körülmények elkerülhetetlenül tehetik korlátozását. De a rendi hatóságok sajtószabadságát saját hatáskörükben magában az alkotmányban kell biztosítani, ha nem akarjuk önállóságukat megsemmisíteni és tevékenységüket megbénítani." (Uo. 1j.) Mindent összevetve, Humboldt nak a sajtószabadságról mint alapvető emberi jogról való lemondását így tehát alkalmazkodásnak tekinthetjük.

Humboldt egyébként nem akarta utánózni a francia példát. Fejtegetéseinek elméleti kiindulópontja a rendi módra megvalósított képviselői rendszer: "Ha gyakorlatilag és tartósan az életből eredő és az életre ismét ható formában akarunk egy alkotmányt megalapozni, akkor nem szabad a polgári létezés sokféle viszonyából pusztán az ilyen vagy olyan adómérték szűkös tényét kiemelni. Valamennyi viszony egészét, az ember egész helyzetét kell

vizsgálni, tekintettel kell lenni tulajdonára, foglalkozására, tartózkodásának folyamatosságára, elfoglaltságára, természetes kapcsolataira stb. Ez törté-
nik, ha a nemzet rendekre különül el és politikai jogait, valamint köteles-
ségeit eszerint szabják meg, s ez csak ekkor történik így, mivel minden más
módszer alkalmazása esetén kiszakítanak egy egyedi viszonyt az egészből." (Uo. 346. o.) Természetesen ezeket a rendeket semmiképpen sem szabad a feu-
dalizmus értelmében fölfogni: ebben a rendszerben nincsenek előjogok, a
törvény előtti egyenlőség érvényes minden állampolgár jogi helyzetére. (Uo.
442. o.)

Humboldt politikai rendeket akar létrehozni: "Az általános nyelvhaszná-
lat szerint egy nemzetben igen sok rend van, majdnem ugyanannyi, mint
amennyi foglalkozás. Tehát kérdéses, hogy milyen kritérium alapján kell
meghatározni, hogy ezek közül melyek alkothatnak politikai rendeket?" (Uo.
437. o.) Két jellegzetes rendet állapít meg: a parasztokét és a városlakó-
két. Úgy véli, "hogy az ezen két osztály közötti igazán fontos politikai
különbség az a mód, ahogy az állam földjét benépesítik és hogy minden ezen
a fizikai különbségen alapul, amelyből aztán a morális, jogi és politikai
differenciák adódnak... Ahol így együtt laknak egy állam polgárai, ahogy
szomszédokként egy a többitől elkülönített körzetet alkotnak, amint ezen
tulajdon részeseként jogaik és kötelességeik vannak, csak ezen rögzített,
változatlan térbeni viszonyok szerint tudják a közvetlen parciális érdeket
általánossá egyesíteni, mert csak ezen viszonyok alapján lehetséges a közös
védelem, továbbá egy nagy állammá történő egyesülésük, valamint kisebb ál-
lamokra történő szétválásuk; ez a polgári társadalom igazi és valódi lény-
ge." (Uo.)

E tekintetben mindenekelőtt azt mondhatjuk ki, hogy Humboldt a polgári
társadalom fogalmát nem kanti, hanem hegeli értelemben használja. Szerinte
a képviseleti rendszernek az emberek társadalmi és gazdasági helyzetének
egészére kell fölépülnie. Ennek megfelelően a polgári társadalomban lévő
társadalmi különbségek politikai jelentőségűek lesznek: a foglalkozások po-
litikai rendekké válnak. Ezek a rendek mármost a következők: 1. A földbir-
tokos nemesség; 2. a többi földtulajdonos (a parasztokat is ideszámítva);
3. a városlakók. Ezek küldötteket választanak a tartományi és az általános,
országos rendi gyűlésbe. (Uo. 451. o.) Az "általános rendi gyűlés" két ka-
marából áll, egy örökös és egy választott kamarából. (Uo. 449. o.). 4. Így
jön még ehhez negyedikként az örökös kamara tagjaiból álló rend: királyi
hercegek, mediatizált fejedelmek, mediatizált nemesek, a katolikus és a

protestáns papság vezetői, a király által ide kinevezett személyiségek, akik az első (örökös) kamarát alkotják. Az első három rend tagjai viszont választják az általános rendi gyűlés második kamarájának képviselőit.

A nemességet és a városokat Humboldt szerint korporációkban kell megszervezni. Abból indul ki, hogy "a nemesség maradjon fenn továbbra is és tartsa fenn politikai életét". (Uo. 439. o.) Indoklásának történelmi jellege van: a nemességet olyan intézményként határozza meg, amely csak történetileg értelmezhető. A nemesség specifikuma eszerint a következő: "erkölcsi méltóság. Az életben és az alkotmányban meglévőnek a megőrzése. Az, hogy ez valóban éppen a nemesség ismertetőjegye-e, az legalábbis attól függene, hogy az intézmény szelleme és értelme még eleven-e, amit azonban törvény nem hozhat létre." Ennek megfelelően határozza meg Humboldt a törvényhozás feladatát: "A törvényhozó — akinek új tartást kell adnia a nemesség számára — csak annak tekintheti a nemességet és aszerint ragaszkodhat hozzá, amit az politikai jellegzetességből magában morálisan valóban megőrzött." (Uo. 442. o.) Ebben az alkotmányban a nemességnek nincsenek előjogai, s ha történetileg rendelkezett is ilyenekkel, le kell mondania róluk. A törvény előtti egyenlőség általános. (Uo. 442–443. o.)

Ami a korporációk politikai szerepét illeti, az egészen konkrét: "Ez a korporáció rendelkezik a rendi gyűlésbe történő választás és választhatóság jogával." (Uo. 440. o.) A helyzet a városokban hasonló a földbirtokosok két rendjéhez. Humboldt nem fogadja el a Stein által kidolgozott városi közigazgatási rendet, amely a választójogot francia elvek szerint szabályozta.

A francia hatás valóban megmutatkozik a városi közigazgatás rendjéről szóló steini szövegben, amelynek 11. §-a így hangzik: "Minden várost, amelynek 800 fölötti számú lakosa van, földrajzilag több részre kell osztani nagysága szerint; nagy városokban egyik résznek sem lehet 1500-nál több és 1000-nél kevesebb lakosa, a közepes és kisebb városokban pedig ezeknek a részeknek nem lehet 1000-nél több és 400-nál kevesebb lakosa." Humboldt ehhez a következő megjegyzést fűzi: "Kíváncsinos lenne, hogy a városokban a polgárokat ne pusztán lakóhely szerinti körzetekbe osszák be — amint az a városi közigazgatás /steini/ rendje szerint történik —, hanem testületek szerintiekbe, hogy politikai jogaikat gyakorolhassák." Véleménye szerint: "Minden rendi alkotmányra nagy hatást gyakorolna és általában célszerű lenne, ha választásokat és nyilvános rendezvényeket nem pusztán aszerint rendelnének el, hogy valaki ebben vagy abban a negyedben lakik, hanem a testületekhez való tartozás szerint is. A község tagjai csak a korporációk tagjai lennének és senki más. Ezeknek a korporációknak nem kell megszüntet-

niük az iparűzés ésszerű szabadságát, egyáltalán nem szabad őket fölcserélni a céhekkal... A korporációknak politikai eszközül kell szolgálniuk arra, hogy a városi közösségeket olyan egyének osztályaiba osszák föl, akik tevékenységük és annak eredménye tekintetében hasonló viszonyok között vannak. Ennek a beosztásnak a városi érdek kielégítése és a szerint az alapelv szerint kell megtörténnie, hogy egy kis, konkrétan leválasztott testületben való részvétel jobban növeli a polgári érzéseket és a moralitást, mint az egyes cselekedet egy nagyobb egységben." (Uo. 417. o.)

A választás ezen elve alapján a francia liberalizmus mennyiségi elve ellen irányul. Humboldt abból indul ki, hogy az egyének egy tömeg elemeként, minden egymásra való vonatkozás nélkül, nem képesek rá, hogy közvetítsék a különös és az általános érdeket. Első látásra azt mondhatnánk, hogy ez a humboldti koncepció középkori szellemben fogant. Azonban mégis inkább úgy vélem, hogy itt inkább egy kritikáról, mégpedig a liberalizmus önkritikájáról van szó. Ezt az állítást azzal a szöveggel igazolhatom, ahol Humboldt a liberális emberképet bírálja: "Az iparűzés szabadságának ezen anyagánál és a legújabb kor más kedvenc elméleteinél úgy tűnik, hogy az embert izolált, szerző, termelő és élvező lénynek tekintik, de nem tekintik úgy, mint az állam nagyobb és kisebb közösségeinek és mint magának az államnak az erkölcsi elemét." (Uo. 421. o.) Humboldt tehát elveti a "magánbűn — közhaszon" apologetikus elképzelését. Az a véleménye, hogy a francia liberalizmus elmélete helytelenül vonatkoztat el az emberi közösségek erkölcsi elemeitől, általában az emberi közösségektől; szerinte erkölcsi elemek nélkül nem jön létre az igazi általános érdek. Ő maga egyébként a képviseleti alkotmányra vonatkozó elképzelését kétfajta szélsőség — a klasszikus francia liberális és a feudális-arisztokrata — közötti bölcs középutnak, egyben mindkettő korrekciójának tekintette. (I.m. 435. o.)

HEGEL AZ ALKOTMÁNYRÓL (1820)

Már kezdetben is hangsúlyoztam, hogy Hegelnél nem egy konkrét javaslatról és nem egy konkrét ország alkotmányának elmezéséről van szó. Az állam szerinte a metafizikai "eszme" egyfajta megtestesülése: "Az állam kialakulása alkotmányos monarchiává az újabb világ műve, azé a világé, amelyben a szubsztanciális eszme a végtelen formát kapta." (Hegel: Jogfilozófia 273. §, 295. o.) Ez a megállapítás a metafizikai és történelmi alkotórészeknek a gondolkodásában történő egybefonódását mutatja. Már ebből is lát-

ható, hogy a hegeli elméletnek más a jellege, mint a humboldtinak. Ennek ellenére a hegeli elmélet tartalmaz egy bizonyos, rejtett normativitást. Ez megmutatkozik az elemzett objektumok logikai-metafizikai státusában: így például elméletében az államnak elsőbbsége van a polgári társadalommal szemben, s ez a preferencia fejeződik ki abban a megállapításban, hogy az állam "az általános" és a polgári társadalom "a különös". (Uo. 260.§, függelék, 269. o.)

Az alkotmánynak két jelentése van nála. Az első: egy nép "tagolt szervezete". Eszerint "/.../ egy bizonyos nép alkotmánya általában öntudatának jellegétől és fejlettségétől függ. Öntudatában gyökerezik szubjektív szabadsága, s ezzel az alkotmány valósága." (Uo. 273.§, 297. o., 274.§, 298. o.) Ami a valóságos alkotmányokra vonatkozó hegeli álláspontot illeti, az elutasító: "Csak azt lehet mondani, hogy mindazok az alkotmányformák egyoldalúak, amelyek nem bírják el magukban a szabad szubjektivitás elvét, s nem tudnak megfelelni egy kifejlett észnek." (Uo. 273.§, függelék, 298. o.)

Az alkotmány második jelentése nála: "Intézmények". (Uo. 265.§, 274. o.) Itt a hatalmakról, egymáshoz való viszonyukról, megosztásukról van szó. Hegel azonban nem vette föl az alkotmány problematikájának ábrázolásába az emberi jogok (vagy alapvető jogok) jegyzékét. Azonban, ha ezeket a jogokat nem tárgyalja is az alkotmány keretei között, de azért megtalálhatjuk őket a Jogfilozófiában: a személy szabadsága (35.§), a tulajdon szabadsága (62 és 63.§), az élethez való abszolút jog (70.§), a biztonság (230.§, 237 és 249.§), a törvény előtti egyenlőség (209.§), a sajtószabadság (319.§), az iparűzés szabadsága (236.§), az iparűzés szabadságának a korporációk által történő korlátozása (254.§), a lelkiismereti szabadság (66.§).

Az emberi jogoknak ez a helyzete egyáltalán nem véletlen. Alapja az, hogy Hegel elveti az államnak szerződés útján való létrehozására vonatkozó elméletet. Annak két formáját elemzi: Rousseau elméletét (258.§) és a Német Birodalom elméletét és gyakorlatát (281.§). De már a 75.§-ban megfogalmazza álláspontját: "Éppúgy az állam természete sem alapszik a szerződés viszonyán, akár úgy fogjuk fel az államot, mint mindenki szerződését mindenki-vel, akár úgy, mint e mindenki szerződését a fejedelemmel és a kormánnyal. — A szerződési viszonnak, valamint a magántulajdon viszonyainak általában belekeverése az egyénnek az államhoz való viszonyába a legnagyobb zavarokat idézte elő az államjogban és a valóságban. Ahogy régebbi korokban a politikai jogokat és politikai kötelességeket különös egyének közvetlen magántulajdonának tekintették és nyilvánították szemben a fejedelem és az állam jogával, úgy újabb időben a fejedelem és az állam jogait egy szerző-

dés tárgyainak és szerződésen alapulóknak tekintették, olyannak, ami pusztán közös akarat megnyilvánulása és az egy államban egyesültek önkényéből eredt. — Bármily különböző egyfelől ama két álláspont, közös bennük az, hogy a magántulajdon meghatározásait olyan szférába vitték át, amely egészen más és magasabb természetű." (I. m.75.§, 100—101. o.)

Mindkét elmélet közös jellegzetessége tehát, hogy az állam létrejötte előtti, a politikum előtti jogok az egyének magántulajdonai. Ezek a jogok mégis megtalálhatók a hegeli jogfilozófiában, de nem az állam létrejötte előtti jogokként, hanem "a személy szubsztanciális meghatározottságaiként:" "Elidegeníthetetlenek tehát azok a javak vagy inkább szubsztanciális meghatározások, amelyek legsajátabb személyemet és öntudatom általános lényegét alkotják, s a rájuk való jogom is elévülhetetlen. Ilyen javak: személyiségem általában, általános akaratszabadságom, erkölcsiségem, vallásom... A személyiség elidegenülésének példái a rabszolgaság, jobbágytság, a tulajdon birtoklására való képtelenség, a tulajdon korlátozottsága stb. Az intelligens ésszerűség, a moralitás, az erkölcsiség, a vallás elidegenülése előfordul a babonában, a másokra ruházott tekintélyben és felhatalmazásban, hogy meghatározzák és nekem előírják, milyen cselekedeteket hajtsak végre /.../, mi a lelkiismereti kötelesség, mi a vallási igazság stb. — Az ilyen elidegeníthetetlenhez való jog elévülhetetlen, mert az az aktus, amellyel birtokba veszem személyiségemet és szubsztanciális lényemet, magamat jogképesé és beszámíthatóvá, morálissá és vallásossá teszem — ezeket a meghatározásokat épp a külsőségből veszi, amely egyedül adta nekik a képességet, hogy másvalakinek a birtokában legyenek. A külsőség megszűnésével elesik az időmeghatározás és minden érv, amely korábbi hozzájárulásomból vagy készségemből meríthető. Ez a visszatérésem önmagamba, amely által eszmeként, jogi és morális személyként egzisztálóvá teszem magamat, megszünteti az eddigi viszonyt és azt a jogtalanságot, amelyet én és a másik követtünk el fogalmam és eszem ellen, hogy ti. az öntudat végtelen egzisztenciáját mint valami külsőt engedték kezelni és kezeltük. Ez a visszatérés magamba felfedi azt az ellentmondást, hogy mások birtokába adtam jogképességet, erkölcsiséget, vallásosságomat, aminek magam nem voltam birtokában, s ami, mihelyt birtokomban van épp lényegileg csak mint az enyém és nem mint külső egzisztál." (Uo. 66.§, 92—93. o.) Hegel számára ezek a "javak" nem igazi jogok, hanem az emberi személyiség jogképességének általános föltételei. Itt a jog metajogi szintű megalapozásáról van szó, s ezt épp nem lehet a jog segítségével elvégezni. Az emberi jogok alapjai: "a legsajátabb személyem", "öntudatom általános lényege". Így Hegelnek nincs szüksége a

természeti állapot fikciójára, amelyben az emberek, akik az emberi jogokat magántulajdonukként birtokolják, vagy mindenki mással, vagy a fejedelemmel szerződést kötnek és államot alapítanak. Ami ezen jogok tartalmát illeti, az a hegeli tanításban meghaladva van jelen: az emberi jogok a személy, a személyiség jogaiként őrződnek meg.

A szuverenitás kérdésének fontosságát Hegel szintén fölismerte és művében fölvetette, azonban az akkoriban szokásos kérdésföltevést — az uralkodó vagy a nép a szuverén — nem fogadja el. Szerinte valójában "az állam szuverenitását"-ról lehet csak beszélni (278.§). Ebben az államban, a "jól elrendezett monarchiában csakis a törvényt illeti az objektív oldal; amit az uralkodónak hozzá kell tennie, csak a szubjektív 'én akarom'" (uo. 280.§, függelék, 308. o.). A monarcha szerepére és funkciójára vonatkozó ezen hegeli megállapítás közvetlen ellentétben van a fentebb említett (halleri) "monarchikus-elv"-vel, amit a német uralkodók nemcsak deklaráltak, hanem gyakoroltak is, hiszen Hegel szerint egy alkotmány kiindulópontja a fejedelmi hatalom erős korlátozása.

Az állam fölépítésének általános strukturális elvéről a 308.§-ből nyerhetünk fölvilágosítást: "A konkrét állam a különös köreire tagolt egész: az állam tagja egy ilyen rend tagja." (Uo. 308.§, 331. o.)

Hegel ezután az egyénről mint a polgári társadalom magánszemélyéről beszél: "Igazi és eleven meghatározását az általános szempontjából tehát az egyén mindenekelőtt a testület, a község stb. szférájában éri el" (251.§); s itt nyitva marad számára, hogy "ügyessége révén belépjen bármelyik rendbe, amelyre képesítve van, így az általános rendbe is". (Uo. 308.§, 332. o.) Ezzel úgyszintén megalapozódik a hegeli állam rendi-korporatív szerkezete. Hegel azonban a legátfogóbban a kormányhatalom elemzésénél bontja ki érvelését. A kormányhatalom centralizációját nem tartja megfelelőnek a kormányzás problémájának megoldása számára: "Ezzel szemben minden ismét felülről és a miniszteri hatalomtól indulhat ki, és az ügyek, ahogy mondani szokták, centralizáltak lehetnek. Kapcsolatos ezzel a legnagyobb könnyedség, gyorsaság, hatékonyság abban, aminek az általános állam-érdekért történnie kell. Ezt a kormányzást a francia forradalom vezette be, Napóleon dolgozta ki, s ma is fennáll Franciaországban. Ellenben hiányoznak Franciaországban a testületek és községek, vagyis azok a körök, ahol a különös és általános érdekek találkoznak. A középkorban persze ezek a körök túl nagy önállóságot nyertek, államok voltak az államban, és /.../ mégis szabad azt mondani, hogy a községekben rejlik az állam tulajdonképpeni ereje. Itt /.../ az egyén megtalálja a védelmet jogainak gyakorlására, s

így partikuláris érdeke fűződik az egésznek a fenntartásához. Némi idő óta mindig felülről szerveztek, s ez a szervezés volt a fő törekvés, de az egésznek alsó, tömegszerű részét könnyen többé vagy kevésbé szervezetlenül hagyták. Pedig rendkívül fontos, hogy szervessé válják, mert csak így erő, hatalom; különben halmaz csupán, szétforgácsolt atomok tömege. A jogos hatalom csak a különös szférák szerves állapotában létezik." (Uo. 290.§, függelék, 316. o.)

A franciaországi államigazgatás híres-hírhedt "hatékonyságának" ára: a korporációk és a községek önkormányzata elveszett. Így nincs lehetőség a különös és általános érdek kölcsönhatása számára. Mindent fölülről irányítanak, az igazgatás ezen módszere a népességet tömegnek, atomoknak, az igazgatás "tárgyai"-nak tekinti. Az egyének szervezetei nélkül azonban jogos érdekeik nem fejeződhetnek ki. Ezzel az alsó szférákban gyakorolt hatalom Hegel szerint illegitimé válik. Számára a "különös szférák organikus állapota" (a korporációk és a községi önkormányzatok) jelenti ezen a szinten a hatalom legitimitását. Rendszerében a hatalom legitimitása ezen szervezetek által jön létre. A liberálisok számára a legitimáció a népképviselők választásának eljárása által konstituálódik.

Hegel tehát teljesen következetes, amikor a képviselőválasztásról ezt írja: "A delegálás a polgári társadalomból indul ki, s ezért az a további értelme van, hogy a követek ismerjék annak speciális szükségleteit, akadályait, különös érdekeit, s maguk is részt vegyenek bennük. Mivel a polgári társadalom természete szerint különböző testületeiből indul ki (308.§), s a folyamat egyszerű módját nem zavarják absztrakciók és az atomisztikus képzetek, azért ezzel közvetlenül teljesíti ama szempontot, s a választás általában valami felesleges, vagy a vélekedés és az önkény csekély játékára redukálódik." (Uo. 311.§, 334. o.)

Ebből látható, hogy a modern politikai gondolkodással szembeni legmélyebb ellentéte Hegelnek ebben a választást lényegileg fölöslegesnek látó nézetében fogalmazódik meg. Heidelbergben még más volt a véleménye; a Humboldtéval volt azonos ebben a kérdésben. Akkoriban össze akarta kapcsolni a két legitimációs formát, a választást (az eljárás általit) és a korporációt (a szervezet általit): "A választáshoz való jogot és azt is, hogy valóban választanak, csak az szavatolja, hogy a korporációknak van joga választani." (G.W.F. Hegel: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18, Meiner, Hamburg 1983, 153.§, 236. o.) Ehhez képest nem jelentős, hogy a későbbi Hegel is (éppúgy, mint Humboldt) megkülönbözteti egymástól a polgári társadalom rendjeit és a politikai ren-

deket (Jogfilozófia 303.§), s éppúgy állást foglal egy kétkamarás rendszer mellett. Az uralkodó, valamint hivatalnokai hatalmának korlátozása tehát mindkettejük közös célja, de ezt különbözőképpen akarják elérni.

Humboldt és Hegel egyaránt az alkotmányos monarchia rendekkel és korporációkkal működtetett alkotmányát fogalmazták meg. A formai különbségek főleg abból adódnak, hogy Humboldt egy konkrét javaslatot dolgozott ki a porosz alkotmányelőkészítő bizottság számára, Hegel pedig egy tisztán elméleti művet írt, amelynél nem valamely konkrét ország lebegett a szeme előtt. A későbbi Hegel azonban túl messzire ment a (francia) liberalizmus kritikájában: föladta heidelbergi álláspontját, a választást, mint a hatalom legitimációs eljárását és mint a képviselők delegálásának módszerét; míg Humboldt e kritikát önkritikaként fogalmazta meg és egyesítette a közepkori rendiség kritikájával.

RESÜMÉE

László M. Molnár: Die Idee der Konstitution — Hegels und W. Humboldts Auffassung

Der Artikel analysiert beide Ansichten als theoretische und kritische Reflexionen der Grundfragen des Zeitalters der Restauration in Deutschland.

Der Ausgangspunkt des Autors ist, dass diese Theorien verschiedener Art sind. Wilhelm von Humboldt hat seine Schrift als einen zu realisierenden Vorschlag für den Preussischen Staatsrat geschrieben. Seine Fragestellung ist die folgende: "Welche Verfassung soll Preussen haben?" Demgegenüber hat Hegels Rechtsphilosophie kein konkretes Land als Gegenstand; Hegel war nicht der Absicht, eine Theorie zur Realisation anzubieten. Trotz seiner Selbstausslegung — laut ihm hat seine Theorie einen

rein deskriptiven Charakter — hat diese Theorie einen verborgenen normativen Charakter, der sich in Form der logisch-metaphysischen Behauptungen zeigt.

Der Artikel zeigt aus, dass Humboldt und Hegel beide eine mit Ständen und Korporationen funktionierende Verfassung einer konstitutionellen Monarchie darstellen. Der grundlegende Unterschied ihrer Konzeptionen ergibt sich daraus, dass Humboldt — trotz seiner Kritik des französischen Liberalismus — im Rahmen des Liberalismus geblieben ist. Hegel aber ist auf dem Weg seiner Kritik der liberalen Auffassungen weit mehr gegangen: er wollte eine theoretische Alternative zum Liberalismus anbieten.

HEGEL, TOCQUEVILLE ÉS A FORRADALOM

Petr Horák

Vajon mi kapcsolja egybe a címben említett két személyiség, Hegel és Tocqueville nevét? Értelmes dolog-e egyáltalán egymás mellé állítani őket? Mi fűzheti össze a Die Phaenomenologie des Geistes, illetve a De la démocratie en Amérique szerzőjének gondolatvilágát?

Első pillantásra igen kevés kapcsolódást érzékelhetünk a két oly különböző személyiség között: egyfelől G. W. F. Hegel, aki Schelling majordomus-ából fejlődött ki, ahogy Heinrich Heine 1830-ban ironikusan fogalmazott ismert támadásában a kortárs német természetfilozófia ellen (ebben kulminált a német filozófia egészével szembeni kritikája),¹ másfelől pedig Alexis de Tocqueville, aki Hegel kortársaként csaknem egy emberöltővel volt fiatalabb nála (talán nem minősül haszontalan aprólékosságnak, ha megemlítjük születési dátumát, az 1805-ös évet, az austerlitzi és trafalgari csata esztendejét, amely két évvel előzte meg a jénai ütközet és a Fenomenológia végső formába öntését), s szerény versailles-i bírából igen hamar ismert, vagy inkább egyenesen népszerű szerzővé, politikai tisztviselővé, sőt, még ha rövid ideig is, 1848-ban miniszterré vált. Egyfelől tehát a filozófus Hegelt találjuk, aki a porosz állam fővárosának nemrégiben alapított egyetemén folytat majd tanári karriert, hogy ezáltal — nem teljesen alaptalanul — magára idézze az állam hivatalos filozófusának bélyegét, másfelől pedig figyelmünk homlokterében az a politikai gondolkodó áll, aki, legalábbis néhányak véleménye szerint, két monográfiájával a politikai szociológia egyik legjelentősebb alapító atyjává nőtte ki magát.

Az eltéréseket könnyebb tehát följazolni közöttük. Ám minden különbségük ellenére is a két gondolkodót igen mély érdeklődés fűzte a forradalom tényéhez, mindketten az események megértésére és arra törekedtek, hogy

¹H. Heine: Sämtliche Werke — über Deutschland. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Harmadik könyv, Hamburg 1873, Bde. 5–6, 260. o.

mindebből általánosan érvényes tanulságokat vonjanak le. Ez a közös vonás azonban még pregnánsabban kifejezhető: a forradalom jelenségének elsajátításáról van szó, ahol is ez az értelmezésre irányuló igyekezet kétségkívül konzervatív, nem szűkölködik a forradalmi eseményekkel szembeni kritikai fönntartásokban, ám ugyanakkor a forradalommal és annak következményeivel vitathatatlanul történelmi s így nem esetleges tényként számol. Az interpretációs szándék megvalósításának eszközei persze mindkét szerző esetében teljességgel eltérnek egymástól, az alábbiakban ezért óvakodunk attól, hogy a forradalom értékelésével kapcsolatos nézeteikben erőszakolt párhuzamokat vonjunk. Meglátásunk szerint célszerűnek ígérkezik azonban, hogy emlékezetben tartsuk alapvető törekvésük egyezését.

1827-es párizsi utazása során, amelyre már hosszú ideje és erőteljesen próbálta rávenni francia csodálójá, Victor Cousin, az a Victor Cousin, aki a francia filozófiaoktatás reformjának szerzője volt, melynek alapvonásai még a nem túlságosan távoli múltban is érvényesnek számítottak — róla Heine a maga sajátos iróniájával, amely Marxnak és Engelsnek oly annyira tetszett, a már említett helyen úgy fogalmazott, hogy szerencséjére, Hegel iránti csodálata ellenére sem sikerült Hegelt és a német filozófiát megértenie, ha ugyanis ez sikerült volna neki, akkor nem jutott volna el Franciaországba az 1830-as júliusi forradalom eseményeire!² —, párizsi utazása során 1827. szeptember 3-án feleségének Hegel tehát fölidézte azt, hogy miként haladt Metzből a párizsi országúton: "miután láttam a Sainte Menehould les Islettes-et az Ardennek egy részén — híres pontja volt ez az első forradalmi háborúnak —, s különösképp az 1792. szeptember 20-i valmyi szél-malmot, felidéződtek fiatalkorom emlékei; akkoriban a legnagyobb érdeklődéssel követtem az eseményeket...".³ Azt az eleveniséget, amely érzékelhető az idősbödő Hegel e visszaemlékezéseiből a maga ifjúkorára, a még fiatal francia forradalom első katonai sikereire, nem csorbíthatja az az iskola-mesteri szellemű megjegyzés sem, hogy Hegel asszony megmondhatná a gyerekeknek, atyjuk a Campi Catalanici terepén haladt tovább, ahol egykoron Attila hordái szenvedtek vereséget.⁴

² H. Heine, i. m. 261. o.

³ Briefe von und an Hegel, J. Hoffmeister kiadásában, Akademie Verlag, Berlin 1970, 3. köt., 559. levél, 18. o.

⁴ I. h. uo.

Hegel egy további levele is — amely harminchárom évvel előbb született meg a Párizsban kelt iménti levélnél, Hegel 1794 karácsonyán Bernből írta Schellingnek —, azt mutatja, hogy szerzője milyen eleven módon érdeklődött a forradalmi Franciaország eseményei iránt. Hegel azt kérdezi Schellingtől, vajon tudása van-e arról, hogy Carrier-val guillotine végzett, hogy olvas-e francia újságokat, s biztosítja róla, hogy Carrier pere fontos, és "a pierrot Robespierre alávalóságát" mutatja.⁵ Persze könnyű volna Hegelnek a jakobinus forradalmi terrorra vonatkozó ilyen megjegyzései alapján annak fölmutatására törekedni, hogy nem értette meg annak szükségességét, ez azonban elsietett állásfoglalás volna. Írásunk másik főszereplőjéhez, Tocqueville-hoz hasonlóan Hegel sem keverte össze a megértést az erkölcsi ítéletalkotással: a megértésnek és a morális ítélkezésnek egyaránt megvan a maga helye a történelemre vonatkozó megfontolásokban, vagy ha tetszik a történelemfilozófiában, az egyik azonban nem léphet a másik helyébe. Tocqueville úgy fogalmaz barátjának, Kergolay-nak a jakobinusok radikális terrorjáról — csaknem fél évszázaddal később, mint ahogy Hegel fiatalkori levele Schellinghez íródott —, hogy az egyfajta ismeretlen betegségként, Isten tudja milyen irányból érkezett meg,⁶ jelen van azonban, s ezért értelmezést igényel. A forradalmi terror Tocqueville számára, akárcsak Hegel számára is, az esztelenség megnyilvánulásának számított, ez azonban még nem jelenti azt, hogy az egész történelem az ész hiányáról tanúskodna, épp ellenkezőleg: 1795 januárjának végén Hegel egy további levele érkezett meg Schellinghez, amelyben a következő, reményekkel-teli megállapítás olvasható: "Isten országa érkezik most el, s mi magunk nem tétlenkedünk ölbe tett kézzel!" S miként gondolatvezetését zárja: "Jelszavunk az ész és a szabadság, s egyesülési helyünk a láthatatlan egyház."⁷ Az ész és a szabadság tehát nem zárják ki egymást, "Isten országa" pedig, amelynek eljövételét Hegel itt hirdeti, nem más, mint a megértés, vagyis az ész beteljesedése a történelemben. Az említett "láthatatlan egyház" pedig nem más, mint az erkölcsösség történelmi eszméjének megvalósulása. Az ész és az erkölcsösség tehát szükségképp egymásnak nyújtanak kezet — tekintet nélkül a jakobinus terror kinövéseire. Tocqueville, miután az amerikai és az angol társadalom

⁵ Briefe von und an Hegel, i. k., l. köt., 6. levél, 12. o.

⁶ Vö. Alexis de Tocqueville 1858. május 16-án kelt levele, lásd: Correspondance Tocqueville-Kergolay, Paris 1977. Idézi Fr. Furet: Penser la Révolution française, Paris 1979, 211. o.

⁷ Briefe von und an Hegel, i. k., l. köt., 8. levél, 18. o. Vö. Jean Hyppolite: "L'Histoire chez Hegel", lásd: Études sur Marx et Hegel, Paris 1955, 48. o.

mondhatni szociológiai elemzésében föltárta azt, amit annak vezérmotívumaként értékel, a történelemben hasonlóképp csak ennek az erkölcsi elvnek a beteljesülését látja. "Az évszázad pregnánsan demokratikus", írja Tocqueville, utazási följegyzéseiben, "/.../ az európai társadalom közeli jövője teljes mértékben demokratikus: efelől nem lehet semmi kétségünk... A dolgok föltartóztathatatlan menete a demokratikus elv szakaszonkénti kibontakozásához vezet..." (A. de Tocqueville: Notes de voyages, Voyage en Angleterre (1833), lásd: Mélanges, fragments etc., Oeuvres complètes VIII, Paris 1865, 329. o.) A történelem valós menete ellen próbálhat állni ennek, az ész azonban nem tanúsíthat ellenállást, épp ellenkezőleg, az egyenlőség elvét a történelmi fejlődés erkölcsi vezérmotívumaként kell elismernie, s emez elv érvényesülésének érdekében azt is el kell fogadnia, ami kellemetlen a számára: bele kell törődnie néhány más érték elvesztésébe, mindenekelőtt pedig ki kell egyeznie azzal, hogy ennek az elvnek az érvényesülése — anakronizmussal szólva — mindenütt tömegtársadalmak létrejöttéhez vezet.

Térjünk azonban vissza még egy pillanat erejéig Hegel ifjúkori leveleihez. Az 1794 karácsonyán kelt levél arról tanúskodik, hogy a filozófus eleven módon érdeklődött a hétköznapi események iránt, ami kifejezésre jut a francia újságok említésében is; ezt egészíti ki később az újságolvasásra vonatkozó ismert aforizmája: "A reggeli újság elolvasása egyfajta realisztikus reggeli áldás. Világhoz fűződő viszonyában az ember vagy Istenre orientálódik, vagy arra, ami maga a világ. Ebből ugyanaz a biztonság adódik, mint abból, hiszen így az ember tudja, mihez is tartsa magát."⁸ Hegel történelemfölfogásáról szóló írásában Jean Hyppolite joggal idézi ezt az aforizmat a filozófus realizmusának bizonyosságaként: "Az a filozófus — írja Hyppolite — aki ezeket a sorokat írja, nem misztikus gondolkodó, hanem, épp ellenkezőleg, rendkívül realisztikus szellem, aki korának egyetlen eszméjével, egyetlen konkrét változásával szemben sem közömbös."⁹ S Hegel valóban realisztikus gondolkodó: egy további megjegyzésében, amely időben csak röviddel előzi meg az imént említett aforizmat, bizonyos fokig helyesbíti korábbi élesen elítélő álláspontját "a pierrot Robespierre"-rel kapcsolatban. Arra vonatkozó gondolatait tartjuk itt szem előtt, hogy a modern államképződményekben a vagyon biztonsága szilárd pontot képez, s ebből táplálkozik az állampolgárok legtöbb szabadsága. Ám azonnal kétségbe vonja e

⁸J. Hoffmeister: Dokumente zu Hegels Entwicklung, Stuttgart: 1936, 360. o., az aforizma: 31. o.

⁹J. Hyppolite, I. m. 47. o.

megállapításának érvényességét: az egyenlőtlenség a vagyon terén veszélyeztetheti az alkotmány legszabadabb formáit. A jakobinus terrort hordozó sansculotte erők, vagy "a pierrot Robespierre" elképzelhető módon csak azt a törekvést képviselték, hogy javítsanak ezen a helyzeten: "/.../ fontos volna annak vizsgálata, hogy a szigorú tulajdonjogból mennyit kellene áldozni egy tartós köztársasági államformáért. A francia sansculotte rendszerrel szemben alighanem igaztalan az az ítélet, amely a tulajdon általa célzott nagyobb egyenlőségének forrását kizárólag a rablási ösztönben kereste."¹⁰ E realizmusa miatt Hegel tehát nem hajlott rá, hogy a tulajdonjogban, a harmadik rend emez alapelvében is pusztán a személyes birtoklás-vágy megnyilvánulását pillantsa meg, hanem, épp megfordítva, teljes bizonyossággal arra az álláspontra helyezkedik, hogy a tulajdonjog a polgári jog egész építményének, tehát a polgári társadalomnak a sarokköve, s ennek megfelelően az erkölcsösség beteljesedésének előfeltétele. Tehát nem pusztán valamiféle egyéni lelkület jelentkezéséről van szó: nem egyéni szenvedélyről, hajlamról vagy beállítódásról. S Hegel realizmusa annak is elejét veszi — még ha csak bizonyos hezitálás után is —, hogy a forradalmárok terrorjában a rablás tömegessé vált egyéni vágyának jelentkezését, tehát ismét egyéni lelkület megnyilvánulását lássa. A tulajdon joga és a tulajdonjog korlátozása egyaránt az erkölcsösség beteljesedésének útját jelzi: a századfordulón papírra vetett megfontolásaiban Hegel a szellem fejlődése történelmi dialektikájának ama kidolgozásához készíti elő a talajt, amely néhány esztendővel később a Fenomenológia elemzésében jelentkezik majd. Érdemes ugyanakkor rámutatnunk: kétségkívül Tocqueville is egyetértene a tulajdonjog jelentésének ilyen meghatározásával és ugyanilyen nélkülözhetetlen korlátozásával — persze ha ismerte volna Hegel álláspontját. A fentiekben utaltunk már arra, hogy Tocqueville fölfedezése, amit az emberi társadalom fejlődésének vezérmotívumaként fogott föl — az emberek közötti egyenlőség beteljesítésének vágyáról van szó —, az erkölcsi eszme történelemben való fokozatos megvalósulásának meghirdetéseként bizonyos pontokon érintkezik Hegel víziójával az erkölcsiség történelmi beteljesedéséről. Az állam a két szóban forgó gondolkodó szempontjából az erkölcsi eszme gyakorlati beteljesülését jelenti. Persze nem bármelyik állam, hanem csak az, amely az államfenség konkrét megnyilvánulásán és, ennek megfelelően, polgárainak demokratikus egyenlőségén alapul. Ez a meghatározás megtalálható

¹⁰J. Hoffmeister: Dokumente zu Hegels Entwicklung, i.k., Abt. D.: Aus der Frankfurter Hauslehrer-Zeit (1797–1800), 296. o., 11. fragmentum.

Tocqueville fiatalkori művében, a De la démocratie en Amérique című könyvben.¹¹ Lényegében szociológiai eszközökkel jut erre az eredményre. Az állam Hegel számára az ész és a szabadság beteljesedését jelenti: említettük már Hegelnek Schellinghez intézett, 1795. január végi levelét, amely azzal a fölkiáltással zárul, hogy "Jelszavunk az ész és a szabadság, s egyesülési helyünk a láthatatlan egyház".¹² Mintegy negyedszázaddal később, amikor már meglátásunk szerint befejeződött a hegeli teológia átmenete történelemfilozófiává, s az isteni gondviselés helyébe az emberi szellem önfejlődése lépett, ez a láthatatlan egyház a látható állammá transzformálódik. Hegel A jogfilozófia alapvonalaiban az államot a húszas években — tehát azt megelőzően, hogy sor került volna Tocqueville úttörő amerikai utazására — a következőképp definiálja: "Az állam, magában- és magáértvalósága szerint, az erkölcsi egész, a szabadság megvalósítása, s az ész abszolút célja az, hogy a szabadság valóságos legyen. Az állam a szellem, amely a világban áll s benne tudatosan realizálódik, míg a természetben csak mint magának mása, mint alvó szellem valósul meg. Állam csak azáltal, hogy a tudatban létezik, hogy önmagát egzisztáló tárgynak tudja. A szabadsággal kapcsolatban nem szabad az egyediségből, az egyes öntudatból kiindulni, hanem csak az öntudat lényegéből, mert akár tudja az ember, akár nem, ez a lényeg mint önálló hatalom realizálódik, amelyben az egyes egyének mozzanatok csupán: isten menete a világban az, hogy az állam van: alapja a magát akaratként megvalósító ész hatalma. Az állam eszméjével kapcsolatban nem szabad különös államokat, különös intézményeket nézni, ellenkezőleg, az eszmét, ezt a valóságos istent, magában kell szemlélni. Minden állam, ha az ember a maga alapelvei szerint rossznak nyilvánítja is, ha ezt vagy azt a hiányosságot fedezi is fel benne: mindig magában bírja egzisztenciájának lényeges mozzanatait, nevezetesen, ha korunk kialakult államaihoz tartozik".¹³ Az állam tehát erkölcsi egész, a szabadság megvalósulása, amely egyetlen célunk, mert az ész abszolút célja; az állam az eszme megvalósulása. (E helyütt most figyelmen kívül kell hagynunk Marx áthatóan éles kritikáját az állam hegeli koncepciójáról, amely arra mutat rá, hogy Hegel törekvése az elidegenedés meghaladására szükségképp kell sikertelen maradjon, hisz az Entfremdung nemcsak a képzetekben, hanem nagyon is reális módon a valóságban létezik, a

¹¹Alexis de Tocqueville: De la Démocratie an Amérique (1853), Paris 1963.

¹²Vö. 7. jegyz.

¹³Hegel: A jogfilozófia alapvonalai, a 258. paragrafus függeléke; Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, 265 sk. o.

polgári társadalom és az állam között feszül. Épp így el kell tekintenünk itt Marxnak azoktól a kritikai észrevételeitől, amelyek a konkrét történelmi szubjektum és az állam viszonyának hegelianus módon misztifikált és megfordított fölfogására vonatkoznak (a hegel jogfilozófia kritikájához írott Bevezetésre gondolunk). Érdemes még megjegyeznünk, hogy Hegel e vonatkozásban is — tehát abban a ráolvasásszerűen hangzó megfogalmazásban, hogy az állam az erkölcsi egész beteljesült szükségszerűségként fölszámolhatatlan — realista marad, annak a szöveghelynek a végén ugyanis, amelyet itt nincs módunk idézni, hangsúlyozza, hogy a konkrét állam föltűnő hiányosságai önkényre, véletlenre vagy tévedésre vezethetők vissza,¹⁴ s ezeknek a konkrét állam azért van kitéve, mert a világban létezik, e hiányosságok azonban semmit sem képesek változtatni az állam eszméjén. Nem képesek változtatni tehát az erkölcsi egész megvalósításának amaz akaratán, amelynek segítségével az ész megszabadítja az embert a pusztán természeti létezés béklyóitól. Épp ez az intenció fontos itt számunkra, sajátlagos beteljesedése ez az ész és a szabadság kötelékének; másfelől különbözik attól, amit Tocqueville empirikusan meghatározó erejű adottságként lát viszont a forradalom utáni polgári társadalomban, hogy ugyanis pusztán saját nyelvében azonosul az egyenlőség vágya (ez Hegel szabadságfogalma) és a polgári legalitás (ez Hegel észfogalma). Az állam hegel eszméje — amely az erkölcsi egészben az ész abszolút céljaként fölfogott szabadság megvalósulása — Tocqueville-nál az egyenlőség elvében látható viszont, amely a forradalom utáni polgári demokratikus társadalom és állama értelmét és célját képviseli.

Az akarat tehát, amely Hegelnél az állam erkölcsi egészében az ész és szabadság megvalósításának eszköze, Tocqueville-nál pedig az egyenlőség-eszme megvalósításának eszköze, teljes mértékben pozitív dolgot képvisel. Ennek ellenére előfordulhat és elő kell fordulnia, hogy ráadásul ugyanez az akarat negatív jellegre tesz szert. Mindkét gondolkodó túlságosan is kortársa és megfigyelője a forradalomnak ahhoz, hogy ne épp ezekben az eseményekben pillantsa meg az akarat negatív oldalának jelentkezését. Tocqueville-nál érzékelhető annak az akaratnak az elutasítása, amelynek segítségével az ész az egyenlőség világát akarja létrehozni — mégpedig abban a terjedelmes érvelésében, amely L'ancien régime et la Révolution (1856) című érett kései művében empirikus-történeti bizonyítását adja annak, hogy e forradalom elkerülhetetlen volt, hiszen amit legnagyobb győzelmének szokás

¹⁴Hegel, I. m. 268 sk. o.

tulajdonítani (a feudális berendezkedés fölszámolását), az e rend fölbomlásával amúgy is megoldódott volna. A forradalom a rosszakarat hirtelen ki-robbanásával rövid idő leforgása alatt mindössze azt számolta föl, ami mindenütt — s nemcsak Franciaországban — hanyatlásravolt ítélve. Ennek ellenére nem volt véletlen a francia forradalom, mintegy tíz generáció munkálkodását teljesítette be.¹⁵ Hegel számára, aki az akaratot a tiszta meghatározatlanság és meghatározottság egységeként fogta föl, épp a francia forradalom terrorisztikus időszaka jelentette az akarat tiszta meghatározatlansága negatív oldalának konkrét formáját, ahogy erről A jogfilozófia alapvonalainak Bevezetésében írt,¹⁶ illetve az abszolút szabadság negatív oldalát képviselte, amelyet A szellem fenomenológiájában "Az abszolút szabadság és a rémület" című fejezetben tárgyalt.¹⁷ Erre még visszatérünk az alábbiakban, e helyütt mindössze azt szeretném kiemelni, hogy mindkét gondolkodó hangsúlyozza: a forradalom mint a negatív akarat teljességgel konkrét történelmi jelentkezése tartalmazza az esetlegesség, s talán egyúttal a mulandóság mozzanatát, történelmi konkrétságában azonban szükségszerű jelenség volt. Mindkettejük érvelésmódja — amely épp imént említett állításukat támasztotta alá — tisztán történelmi jellegű, még ha mindegyikük a maga sajátos módján járt is el. A forradalom kitörésének okait mindketten a negatív akarat jelentkezéseként vizsgálják, az eseményeket mindkettejük a történelmi fejlődés bizonyos dialektikájának prizmáján keresztül tanulmányozza, amely Tocqueville-nál implicit módon a történelmi tények és hatóerők látszólagosan kizárólag empirikus leírásában jelentkezik, Hegelnél pedig explicit módon a szellem történelmi önfejlődésének dialektikájában részletesen is kidolgozásra kerül. Hegelnél a dialektika ilyenét kidolgozása látszólag elvont jellegű, nem szabad elhomályosítsa számunkra azonban azt a tényt, hogy Hegel nagy érdeklődéssel követte a valós eseményeket. Ezt korábban érzékelhettük már a leveleiből hozott idézetek, valamint újságolvasással kapcsolatos aforizmája kapcsán; Nanette Endelhez 1788. május 25-én kelt levele¹⁸ — ebben azokról a Rajnán túl fekvő badeni és württembergi

¹⁵ Alexis de Tocqueville: L'Ancien Régime et la Révolution (1856), J.-P. Mayer szerkesztésében, Paris 1964 (1952), 81. o.

¹⁶ Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, H. Klenner szerkesztésében, Akademie Verlag, Berlin 1981, 43. o.

¹⁷ Vö. Hegel: Phaenomenologie des Geistes (Jubilaeumsausgabe), H. Glockner szerkesztésében, Stuttgart 1927, 2. köt., 449 sk. o.

¹⁸ L. Briefe an und von Hegel, i. k., 27. levél, 58. o. Ezt a levelet J. Hyppolite is említi, i. k., 53. o.

falvakról ír, amelyekben francia forradalmi csapatok pusztítottak —, akár-csak "a pierrot Robespierre"-ről elejtett megjegyzései azt mutatják, hogy milyen intenzív és ugyanakkor kritikus módon érzékelt a forradalmi időköt, nemcsak a korszak lelkesültségét, hanem borzalmait is.

Ezeknek az összefüggéseknek a földézésével kétségkívül jól ismert és gyakran elemzett tények területén mozgunk, ennek ellenére szeretnénk hangsúlyozni Hegel és Tocqueville álláspontjának egyszerűségét a francia forradalom jelenségével kapcsolatban, amely bizonyos mértékig Pascal jól ismert nil appetere, nil recusare álláspontjára emlékeztet, valójában azonban Hegelnél az idealista dialektika, Tocqueville esetében pedig az empirikus történelmi faktográfia módszeréből táplálkozik, hogy azután a történelem mint fejlődés értelmezéséhez, a fönti értelemben vett erkölcsiség megvalósulásához vezessen. Rögtön kételyek támadnak bennünk azonban azzal kapcsolatban, hogy a két gondolkodó megoldása vajon nem a valós adottságok rezignált elfogadásához készíti-e elő a talajt? Hegel esetében ugyebár a porosz állam elfogadása ez, amely — még ha a hardenbergi és steini reformok államáról van is szó — aligha testesítette meg az egyéni és az általános akaratnak azt az eszményi azonosságát, amely Hegel szerint az antik poliszt jellemezte. Tocqueville-nál pedig az a félelem munkált, hogy elkerülhetetlen egy olyan társadalom győzelme, amelyben az egyenlőségelv fokozatos bevezetése jóvátehetetlenül fölszámolja az individuális különbségeket, s a partikuláris érdekek követése fölébe kerekedik az egyéni jellemszilárdságnak úgy, hogy a demokrácia princípiumának uralma végeredményben a szabadság kárára valósul meg. Ahogy Tocqueville fogalmaz: A demokratikus társadalmakban "az emberek nem kötődnek egymáshoz semmiféle kasztbéli, osztály-, korporációs vagy családi kötelék révén, túlságosan is könnyen hajlanak arra, hogy csak saját partikuláris érdekeikkel törődjenek, hogy kizárólag saját magukat tartsák szem előtt, s olyan szűkös individualizmusba húzódnak vissza, amelyben elhal mindenfajta közéleti erény".¹⁹ Tocqueville-nak az a félelme, hogy a forradalomból elkerülhetetlenül kibontakozó jövőbeli társadalom demokratikus lesz ugyan, ám híján lesz a szabadságnak, mindössze más-ként fejezi ki Hegelnek azokat a gondolatait, hogy egy valóban erkölcsös állam olyan közösség kellene legyen, amely túllép az egyéni és partikuláris

¹⁹ Tocqueville, i. m. 51. o.: "Les hommes n'y étant plus rattachés les uns aux autres par aucun lien de castes, de classes, de corporations, de familles, n'y sont que trop enclins à se préoccuper que de leurs intérêts particuliers, toujours trop portés à n'envisager qu'eux mêmes et à se retirer dans un individualisme étroit au toute vertu publique est étouffée /.../"

érdekeken: épp ezt térképezi föl azonban a jénai filozófus az új társadalomról adott méltatása során. Mégpedig azért, mert az a nagyszabású próbálkozás, hogy az egyéni és általános újólagos azonosságának szellemében az új társadalom építése a szabadság elvont elvére alapozódjék, a pusztán szubjektív akaraton nyugvó erényből táplálkozott. E törekvés szükségképp kellett, hogy önkényuralommá torzuljon, hiszen az ancien régime összeomlását követően a hatalmat a forradalmi erők egy olyan szárnya ragadta meg — megtámogatva a szubjektív akarat által hordozott erénytől —, amely a szabadság elvont princípiumát a legnagyobb radikalizmussal képviselte, s mindez pusztán az elv támogatóinak és ellenfeleinek durva szétválásához vezetett. Az általános és egyéni emez azonosságát ez a tragikus elkülönítés a szubjektív fölfogás álláspontjáról haladja meg: "Robespierre állította fel az erény elvét mint a legmagasabbat, s azt lehet mondani, ez az ember komolyan vette az erényt. /.../ Most tehát az erény és a rémület uralkodik; mert ez a szubjektív erény, amely csupán az érzület alapján kormányoz, a legfélelmetesebb zsarnokságot hozza magával", fejti ki Hegel a világtörténelem filozófiájáról tartott előadásában.²⁰ A Fenomenológiában pedig azt írja, hogy ez az önkényuralom, amely önmagában véve az egyetemes és absztrakt szabadság terméke, heroikus jelleget nélkülöző és bensőleg tartalmatlan halálon alapul: "Az általános szabadság egyetlen műve és tette ezért a halál, mégpedig olyan halál, amely nem fog át semmit és nem intéz el semmit, mert a negálás tárgya a feltétlenül szabad személyes én teljesületlen pontja; ez tehát a leghidegebb, legalaposabb halál, amelynek nincs nagyobb jelentősége, mint egy káposztafej kettévágásának vagy egy korty víznek."²¹ Amint azt valamennyien tudjuk A szellem fenomenológiájának talán legtöbbet tanulmányozott fejezetéből, ahonnan ez az idézet is származik, e megállapításához Hegel annak az átértékelése révén jutott el, hogy mit is jelent az abszolút szabadság: a forradalom során a szellem önmagával oly módon szembeül, ami a szabadság és az általános akarat teljes azonosításaként jelenik meg. S ez az utóbb említett, mint az abszolút szabadság osztatlan szubsztanciája, "a világ trónjára lép anélkül, hogy bármilyen hatalom ellenállást fejthetne ki vele szemben".²² Az egyéni és általános akarat azonosságának, az akarat és szabadság, a képzet és valóság azonosságának ezt az

²⁰ Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Jubilaeumsausgabe Bd. 11), H. Glockner szerkesztésében, Stuttgart 1949, 561. o.

²¹ Hegel: A szellem fenomenológiája, Akadémiai Kiadó, Budapest 1961, 303. o. Vö. J. Hyppolite, i. m. 75. o.

²² Hegel, i. m. 301. o.

egyszeri aktusát Tocqueville a saját nyelvi eszközeivel úgy jellemzi, hogy a francia forradalom valójában vallási, tehát olyan forradalom volt, amely a partikuláris érdekeket és célokat általános érdekekkel és célokkal helyettesíti.²³ Az elidegenedésnek ebben az egyszeri meghaladásában, amelyet a nép a forradalomban elér, az egyén teljes mértékben azonosul az állampolgárral. Ez a francia forradalom által elért szép építmény — Hegel "metafizikai tapasztalatnak" nevezi²⁴ — összeomlik azonban a saját sikerei által előidézett terhek nyomására, annak következtében ugyanis, hogy "ez a társadalom teljességgel feloldja az egyént a polgárban, a vallásos hitet a túlvilágban és az államvallásban",²⁵ amelynek védelmezője — a francia forradalom konkrét történetében tehát Robespierre — saját egyéni erényének szellemében méri föl minden más ember erényét, saját akaratának fényében határozza meg az általános akaratot a korábban már említett eredménnyel: az abszolút szabadság tulajdonképpen meghirdetése maga a halál.

Jól tudjuk, hogy a szellem fejlődésének Hegel által adott dramatikus dialektikája — amelyben az 1789 és 1794 közötti valós forradalmi események, valamint a későbbi fejlődések rögzítődnek és nyernek filozófiai általánosítást — a forradalom bukását sajátjogúan, s mégis idealista filozófiája logikájának szellemében értelmezi, azzal a reménykedéssel ugyanis, hogy az az abszolút szabadság, amely felszámolta önmagát Franciaországban, ott-honra talál majd "az öntudatos szellemnek egy más országában" és egy másik morális képződményben, ugyanis a német filozófia világában.²⁶

Ne feledkezzünk meg arról, hogy a hegeli Fenomenológia, de még a világtörténelem filozófiájáról tartott előadások számára is a francia forradalom elsősorban a gondolkodásnak a Fölvilágosodás révén előkészített forradalma volt, s hogy az összefüggések Tocqueville számára sem jelentek meg másként; a forradalom kitörését mindketten az azt megelőző előkészítő időszakra vezetik vissza, amely a francia fölvilágosodás keretében ment végbe.²⁷ A Fölvilágosodás elvei azonban túlságosan elvont és formális jellegűek voltak — Hegel és Tocqueville véleménye e vonatkozásban is megegye-

²³ Vö. Tocqueville, i. m. harmadik fejezet, 68–72. o.

²⁴ Vö. Hegel, i. m. 299 sk. o.

²⁵ Vö. Hyppolite, i. m. 76. o.

²⁶ Vö. Hegel, i. m. 306. o.

²⁷ Vö. Hegel: Phaenomenologie des Geistes, i. k., 414–448. o.; Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, i. k., 556. o.; Tocqueville: L'Ancien Régime, Harmadik könyv, i. k., 229 sk. o.

zik —, s így az a törekvés, hogy e princípiumok a valóságban nyerjenek alkalmazást, nem oda vezetett, amit eredményeznie kellett volna, hanem terrort idézett elő. Zárjuk tehát Hegel és Tocqueville forradalomhoz fűződő viszonyának e rövid áttekintését a következő megállapítással: mindkettejük munkássága (a maga módján) lényegében azt a kérdést veti föl, hogy miként lehet megérteni az elvont és formális ész azon önpusztító tendenciáját, amely a francia forradalomban oly romboló, s ugyanakkor mégis szükségképpen módon érvényesült? Ne vitassuk el egyik gondolkodótól sem, hogy megértette e forradalom korszakos jelentőségét. Egyikük, ugyanis Hegel számára a szabadságfogalom megvalósításának elkerülhetetlen mozzanata volt; másíku, tehát Tocqueville fölfogása szerint viszont ama privilégiumok fölszámolásának tragikus, ám korántsem haszontalan formája volt ez, amelyek társadalmi értelemben útjában álltak a történelem tulajdonképpeni erkölcsi tendenciájának, ugyanis annak, hogy az emberek között megvalósuljék az egyenlőség, akár tényleges szabadságuk elvesztésének árán. A kései Hegel még mindig fönttartja azt a reménykedését, hogy a polgári erkölcsben lehetővé válik a szabadság és erkölcs elveinek azonossága. A nála harminc esztendővel fiatalabb Tocqueville azonban már nem hisz ennek az azonosságnak a lehetőségében. Az az ember, aki a francia forradalom örökségét teljes mértékben beteljesítő civilizációk polgára lesz, a többi állampolgárral azonos jogokat élvez majd, híján az arisztokratikus privilégiumoknak, magánérdekeinek érvényesítéséhez azonban szabadságával kell fizetnie. A tömegtársadalmakban az erkölcsösség elve azonos minden ember egyenlőségének princípiumával, amely valamennyiük privatizálásra vonatkozó igényében valósul meg, a szabadság elve pedig a személyében szabad egyén, a Bürger polgári felelősségének princípiuma a társadalom egésze iránt. S a tömegtársadalmakban elválik egymástól a Sittlichkeit és a Freiheit elve.

(A német nyelvű kéziratból fordította **Mezei György Iván**)

RESÜMÉE

Petr Horák: Hegel, Tocqueville und die Revolution

Das Werk von Hegel und Tocqueville stellt — jedes in seiner Art — im wesentlichen die Frage: Wie kann man die selbstvernichtende Tendenz der abstrakten, formalen Vernunft begreifen, die sich so ver-

nichtend, zugleich aber notgedrungen in der Französischen Revolution äusserte? Beide Denker begriffen die epochale Reichweite dieser Revolution. Für den einen aber war sie ein unausweichliches Moment der Real-

sierung des Freiheitsbegriffes — das ist Hegel. Für den zweiten war sie nur eine tragische, wenngleich nicht unnütze Form der Liquidierung jener Privilegien, die in sozialer Hinsicht der eigentlichen sittlichen Tendenz der Geschichte im Wege standen: nämlich der Realisierung der Gleichheit zwischen den Menschen auch um den möglichen Preis des Verlustes ihrer wirklichen Freiheit — das ist Tocqueville. Der alternde Hegel hegt noch immer die Hoffnung auf die Möglichkeit der Identität der Prinzipien von Freiheit und Moral in der bürgerlichen, hier gleich bourgeoisen Gesellschaft, der mehr als dreissig Jahre jüngere Tocqueville glaubt nicht mehr an die Möglichkeit

dieser Identität. Der Mensch, der ein Bürger jener Zivilisationen sein wird, die in vollem Masse das Vermächtnis der Französischen Revolution erfüllen, wird zwar ein gleichberechtigter Bürger, ohne jedwede aristokratische Privilegien sein, wird aber um den Preis der Erfüllung seiner Privatinteressen seine Freiheit aufgeben. In der Massengesellschaft löst sich das Prinzip der Sittlichkeit = der Gleichheit aller Menschen, realisiert als Anspruch aller auf Privatisierung, vom Prinzip der Freiheit, d. h. vom Prinzip der bürgerlichen Verantwortlichkeit des persönlich freien Individuums, des Bürgers, gegenüber dem gesellschaftlichen Ganzen.

A TÖRTÉNELMI KONTINUITÁS IFJÚHEGELIÁNUS ÉRTELMEZÉSE*

Czirják József

A folytonosság a történelmi fejlődésben, a jelen és a múlt, s ezzel együtt a jövő egymáshoz való viszonya központi témája volt a hegeli filozófiának. A hegeli iskola kibontakozásában, majd az ifjúhegeliánus mozgalomban azután a történetiség értelmezése már nyíltan a filozófiai viták átfogó kategóriájának, súlyponti témakörének mutatkozik. Az egész ifjúhegeliánus mozgalom egyik fő elméleti eredménye e kategória kibontásában, illetve a gyakorlati kérdéseknek elméleti összefüggésben való elemzésében jelölhető meg. A történelemértelmezés előtérbe kerülése szükségszerűen összefüggött az ifjúhegeliánus gyakorlati törekvésekkel, melyekben -- vitáik révén -- a történelmi folyamat jelenének aktuális kérdéseire hívták föl a közvélemény figyelmét. E viták elméleti és gyakorlati jelentőségének megértéséhez nemcsak a kezdetekhez és az alapkérdéshez kell visszatérnünk, hanem rá kell mutatnunk az ellenfélnek, annak a történelmi jogi iskolának törekvéseire is, amely a jogtudomány területén a hegeli filozófiával egy időben már hatását is kibontakoztatta.

Az ifjúhegeliánus kritikai hadjárat ismeretes elhalása nem változtat azon, hogy ők hívták föl a figyelmet: a hegeli filozófiában a továbblépés lehetősége rejlik, amely a történelmi mozgás új megértéséhez és a tett filozófiájához vezet. A hegeli filozófia forradalmi tartalmának felszínre hozását és gyakorlattá-tételét az ifjúhegeliánusok kezdték meg, s a hegeli filozófia "fölbomlásáig", azaz átértelmezéséig vitték tovább, a korabeli társadalom konkrét kérdéseire való aktív hozzászólásuk révén pedig messze meghaladták az eddigi valóságinterpretáló filozófiák szintjét és értékét. Ez az ifjúhegeliánus gyakorlat, mintegy az objektív ész cselének megnyilvánulásaként, tartalmazta azt a lehetőséget is, hogy a hegeli filozófia,

*A jelen írás egy nagyobb tanulmány részét képezi, amely az ifjúhegeliánus mozgalom alakulása során mindenekelőtt a történetiség értelmezésének kérdését tárgyalja.

de főként értelmezésének fogyatékoságai, nyilvánvalókká lehessenek; tőlük megszabadítva lehetett azután igazán fölismerni a hegeli filozófia forradalmasító, tulajdonképpeni tartalmát, amely éppen Marx és Engels tevékenysége révén — mintegy Hegel korhoz kötött következtetései ellenére — továbbvihető volt. A filozófiai gondolkodásban mindehhez az 1843-ban Marx által említett új nézőpont ("pointe de vue") megszületése és érvényesítése adott lehetőséget: Hegel meghatározott irányú meghaladása a marxizmushoz vezetett, amely a hegeli filozófia "továbbfejlesztését és egyúttal forradalmasítását"¹ egy bizonyos módon végbevitte.

Annak igazolásához, hogy mennyire jogosult minden ún. "fejéről a talpára állítás" figyelembe vételével is a hegeli filozófiát forrásként kezelnünk, ahhoz Hegel művein kívül az ifjúhegeliánus mozgalom tevékenysége és hatása is bizonyítékul szolgál, mert a forrás "alkotórésszé"-válásának folyamatában közvetítőnek bizonyult. Az ifjúhegeliánusok tevékenysége azonban — annak ellenére, hogy a korabeli Európában az érdeklődés középpontjában voltak — kiszorult a későbbi filozófiai tudatból. Ha mégis értékelték őket, akkor ez egyoldalú és "idegen" szempont alapján történt. Megítélésük tulajdonképpen vagy a hegeli filozófia értékelésének függvényeként alakult és ennek volt alávetve, vagy éppen a radikalizmus előfutárait látták bennük, akár pozitív, akár negatív jellegű volt is ez az értelmezés. Ennek következtében viszont a hegeli filozófia értékelését maga az ifjúhegelianizmus megítélése befolyásolta. Egykori magyar értékelés például 1839-ben ezt tartotta aktuálisnak: "A júliusi támadás, s azon mozgalom, amely azt követé, lényeges oka volt, hogy Hegel tanja, mely eddig az állandósági elv oltalmazó fegyverének látszék, támadó fegyvere lett a radikalizmusnak."²

Kétségtelen, hogy erre az említett látszatra, a politikai egyértelműség elkerülésére, Hegel életében nagy súlyt helyeztek a hegeliánusok, de Hegel baloldali értelmezésével mégsem kellett Hegel halálára és az iskola fölbomlására várni. A hegeli filozófia első alkalmazói először a jogfilozófiában, majd a vallásfilozófiában alkalmazták a hegeli filozofálás módját; ami mint föladat szerves része volt a hegeli törekvéseknek. A hegeli jogfilozófia megírása (1819—1820) maga is egy vitához való hozzászólás volt, s ennek látens folytatását Hegelnél a továbbiakban is megtalálhatjuk. Arról a fő-

¹ Franz Mehring: A történelmi materializmusról, Kossuth, Budapest 1979, 89. o.

² Lugossy József: "A hegelianizmus a status és az egyház szempontjából", in: Figyelmező 1839, 35, 36. szám. Az íráshoz és a szerzőség kérdéséhez lásd Beüthy Ottó: "A hegeli tanok magyarországi történetéhez", Magyar Filozófiai Szemle 1979. évf. 3—4. sz., 249 skk. o.

ként Thibaut és Savigny nevéhez kötődő, még 1814-ben kezdődött vitáról van szó,³ melyben a tudósok konkrétan csak egy német polgári törvénykönyv létrehozásáról nyilvánítottak véleményt, de amelyben mégis egész valóságértelmezésük különbsége is megmutatkozott. Thibaut még 1838-ban is újra hozzászól ehhez a vitához: visszatekintése szerint a történeti és a nem-történeti iskola megkülönböztetésének csak két esetben van értelme. Ha ugyanis vagy "arra vonatkozik, hogy a mostani törvényhozástól mit kérünk, vagy arra, hogy mit kell követelnünk a tudománytól a meglévő pozitív jog magyarázatára vonatkozóan"? Az első vonatkozás volt az, ami mereven szétválasztotta az álláspontokat, mivel a történetiek "abból a fő gondolatból indultak ki, hogy minden, ami történetileg fokozatosan jött létre, azt megjavítani is csak fokozatosan, részenként lehet".⁴ Thibaut szerint viszont egy új polgári törvénykönyvet "a gyakorlati tapasztalatok alapján könnyebb javíttatni, mint a római jogot toldozgatással átalakítani".⁵ Ami pedig a jog-történeti kutatást illeti, itt szerinte olyannak kell lennie a tudósnak, mint a méhecskének, vagyis "a föllelt mézet a viasszal együtt vigye a kap-tárba, de ehhez ne hordja be még a kiszívott virágot is. Ez különösen arra a történelemre vonatkozik, amelynek nem csupán kíváncsiságot kell kielégítenie, hanem tanulsága által tanítónak kell lennie. Az egyes élő ember is hozzátartozik a történelemhez",⁶ vagyis az ember jelenéről szóló történelmet is figyelembe kell venni.

Ezt a vitát Savignyval szemben nyíltan és eredményesen az első "ifjú"-hegeliánus, Eduard Gans⁷ folytatta. A haladás "radikális" módja mellett állást foglalók táborába nemcsak az ifjúhegeliánusok tartoztak, de mégis ők voltak azok, akik következetesen és harcosan tudatosították a haladás elengedhetetlenségét, sőt később a politikai szférában a kormányt és a közvéleményt szándékosan provokálták, amiben egyúttal már kétségbeesésük is megmutatkozott.

³ Peschka Vilmos: Jog és jogfilozófia, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1980. Munkájában a szerző részletes és szakszerű tanulmányban foglalkozik a vitával.

⁴ Anton-Friedrich-Justus Thibaut: "Ueber die sogenannte historische und nicht-historische Rechtsschule", in: Archiv für Civilistische Praxis, Bd. XXI, Heidelberg 1838, Heft 3, 393-394. o.

⁵ Uo. 400. o.

⁶ Uo. 415. o.

⁷ Horst Schröder adott ki írásaiból és előadásaiból értékes, bevezetéssel ellátott válogatást, lásd Eduard Gans: Philosophische Schriften, Akademie Verlag, Berlin 1971.

A társadalmi változás kérdését Napóleon bukása után a jogtudományban is természetesen csak elméleti összefüggésben tűrték meg Németországban. A haladó álláspontnak pedig éppen a hegeli filozófiára támaszkodva sikerült elsőként a tudományban hatást elérnie. Főként ez az elméleti jelleg teszi érthetővé azt is, hogy a hegeliánus publikációkra és előadásokra a korabeli Németországban egyáltalán sor kerülhetett. De ez az "elvont" jelleg már abból következően is "rákényszerített" volt, hogy az államélet problémáinak megoldását nem is építhették egy osztály olyan materiális törekvésére, amely magának a polgári társadalomnak a meghaladásában objektíve érdekelt lett volna, s nem csupán az államszervezetben még a feudalizmustól meghatározott állapotnak az átalakítására törekedett. Ez az osztály Németországban még nem létezett, és Gans kivételével, maga az ifjúhegeliánus radikalizmus is a hegeli filozófia alapállásának éppen azon gondolatát hagyta háttérben, amely szerint a valóság ellentmondásos fejlődése túlhajtja önmagán a szegénység és a gazdagság ellentéteként megjelenő társadalmat. Pedig Hegel ezzel — éppen a Jogfilozófiában megfogalmazva — állt a modern kor színvonalán; elméletéből következően pedig a realizálásban maga a történelmi folyamat képezi a közvetítést. Az ifjúhegeliánusok viszont az államot, az általuk kimutatott ellentmondások megoldására, fölvilágosítással, leleplezéssel itt és most akarták rákényszeríteni, mert ezeket alapvetőnek, időszerűnek és főként államtól-függőnek tartották. Ahelyett azonban, hogy a megoldást elérték volna, "csak" hozzájárultak ahhoz, hogy az állam és a társadalom Németországban is leleplezze osztályjellegét.

Érthető tehát, hogy ebben a helyzetben az ifjúhegeliánusok hatásának megvolt a maga elméleti korlátja, akkor is, amikor kritikai tevékenységüket már a tömegekre nagy hatást gyakorló valláskritikaként fejtették ki. Ennek a szférának az egyházzal, az állammal és a politikával való összefonódása megszabta, hogy az ifjúhegeliánizmusnak a végső fázisában "tisztá kritikaként" kellett végeznie, s ezen nem segített semmiféle igazoló önértelmezésük. Mégsem lehet ezt a harcot eredménytelennek jellemezni gyakorlatilag sem, mert pl. maga a polgári nyilvánosság elsőként lényegében ebben a küzdelemben alakult ki Németországban. Az ifjúhegeliánusokat tehát joggal nevezik pozitív értelemben az "öntudat filozófusainak", s érthető, hogy tevékenységüknek az akkori, keresztény-feudális Németországban eleve politikai jelentősége volt. A mából szemlélve világossá váltak azok az objektív tendenciák, melyek kereteibe az ifjúhegeliánus törekvések elhelyezhetők, de csak az objektív jellegükre való alapozás teszi lehetővé, hogy ne a mi mindenkori önértékelésünk alapján minősítsük a hegeliánus törekvéseket.

Az 1830-as években meginduló gazdasági fejlődés olyan társadalmi változásokat indított el, ami érthetővé teszi, hogy az ifjúhegeliánusok a polgári humanizmus és racionalizmus követelményeinek érvényesítésében bizakodtak. Céljuk az 1840 körüli években már az lett, hogy az eltérő elméleti törekvések közti küzdelemben a mögöttük rejlő érdekeket és politikai konzekvenciákat érthetővé tegyék, s ezáltal a közvéleményt maguknak, illetve az általuk képviselt álláspontnak megnyerjék, az államot pedig beavatkozásra indítsák. E törekvésükre főként az Alfred Weber és Karl Mannheim által "szabadon lebegő" értelmiséginek nevezett létük illuzórikus önértékelése indította őket. A tudatosítás és az öntudatraébresztés túlbecsülése, ami e szféra természetének és lehetőségeinek félreértése volt, egyedülálló aktivitásukat hívta létre. Eközben azonban nemcsak a kritikai munkáról derült ki, hogy a korabeli Németországban túllépte a realitások kereteit, hanem az állam pártos jellegének (és a polgári társadalom burzsoá tartalmának) lepleződésével az ifjúhegeliánus kritika saját vélt eszközét veszítette el — így tényleg "tisztá" kritikaként kellett véget érnie. De az ifjúhegeliánusok voltak az elsők, akik a valóság új értelmezése közben a hegeli filozófiát nyíltan gyakorlati törekvéseik indokolásához alkalmazták, s a "tett filozófiájáig" jutottak el. Ez volt tulajdonképpen értékük és filozófiai tettük. Ebben a folyamatban, melyre az egyes értelmezések gyors egymást követése volt a jellemző, a hegeli filozófia újra és újra értelmezést nyert. Így elsősorban nem az a "csak" filozófiatörténeti kérdés érdekes, hogy mennyiben voltak jogosak az egyes hivatkozások Hegelre, hanem az, hogy milyen következtetések megalapozásául szolgáltak.

Úgy gondoljuk, hogy mozgalomként az ifjúhegelianizmus, történetileg nézve, objektíve valóban betöltött egy kötőelem-funkciót, de erre éppen azért volt képes, hogy a filozófiai gondolkodás történetében sajátos önértékel is rendelkezett. Ez az érték, amely a történetiség értelmezésével a tudatos emberi tett forradalmi lehetőségét állította előtérbe és a filozófiai kritika révén ennek tudatosítását akarta elérni, a mozgalom menetében (tehát létrejövése és hatása közben) az öntudat filozófiájaként alakult ki. Az ifjúhegelianizmus mindenekelőtt kritikai mozgalom volt, így a viták a tárgyalt kérdésekben a megoldási lehetőségek végiggondolását eredményezték, egészen a szélsőséges következtetésekig. Ez mindig újabb véleménykülönbségekhez vezetett, ami a kézzelfogható kudarcok közben előidézte a ifjúhegeliánus értelmiség egységének, a szellemi mozgalomnak a szétesését. De az ifjúhegeliánusok jelzett önértéke nem kézenfekvő, mert tulajdonképpen fölfogásuk még mindig filozófiai tárgyalásba kényszerített maradt. A korabeli

hatalmi és cenzúraviszonyok között egy elismert filozófia kritikájának vagy kifejtésének a megvalósítása nemcsak védelmet nyújtott, hanem sokáig el is térítette figyelmüket a tényleges történelmi folyamat reális lehetőségeiről.

Az ifjúhegeliánusoknál a gyakorlati törekvések során számolnunk kell propagandisztikus és taktikai elemekkel is, de valamennyiüknél föltűnő és jellemző, hogy — tudományosságra törekedve — álláspontjukat, még ha az egyoldalú is, következetesen végigviszik, mégpedig a gyakorlati követelésekre is vonatkoztatva. Így volt ez már az első ifjúhegeliánus, a jogász Eduard Gans esetében is. Munkásságának lényegét, akárcsak a később Strauss által elindított valláskritika esetében, a történetiség problematikájához kapcsolódóan véljük megragadhatónak. Ez a fogalom volt ugyanis az, amelynek értelmezése központi helyet foglalt el az egész ifjúhegeliánus időszakban, bármely konkrét téma volt is az, amelyben az ifjúhegeliánusok a nézeteiket éppen kifejtették.

A történetiséget mint átfogó kategóriát és a valóságos történelemnek mint az önmagát-közvetítő folyamatnak a vizsgálatát a hegeli kezelésmód már elindította. A fölismerések mozgósító hatására alapozott emberi szerepet, az öntudatos realizálás hangsúlyával, az ifjúhegeliánusok állították előtérbe. Szerintük a történelem nem személytelenül realizálódik, hanem az emberek által realizáltatik. Miután pedig a német fölzárkózás evidens érdek, ezért még a porosz állam is mozgósítható kell legyen. Ennek az attitűdnek az alapján indokolt ifjúhegeliánusnak nevezni "mindazokat a gondolkodókat, akik a vallási és politikai eszméket vagy társadalmi viszonyokat a hegeli filozófia valamilyen értelmezése alapján akarták megváltoztatni".⁸ Tehát, értelemszerűen, a gyakorlati kihatású kérdésekben voltak különösen aktívak, és az "ahogy az emberek gondolkodnak, úgy fognak végül is cselekedni" hite volt a fő mozgatójuk. Ezért mindent megtettek annak érdekében, hogy ezt a hatást előidézzék.

Ha Kantnak az volt a véleménye, hogy ha mindannak, amit mondunk, igaznak is kell lennie, úgy azért még nem kötelességünk az is, hogy minden igazságot nyíltan megmondjunk, ezzel szemben az ifjúhegeliánusok mindent ki-mondani igyekeztek, s a nyilvánosság kényszerítő erejében és mozgósító hatásában bíztak. A német filozófia ártatlannak tűnő báránnyelvről zivatarfelhőket igyekeztek kialakítani. Ehhez pedig "Hegel az elmés tanítványok

⁸Bence György: "Moses Hess a filozófiatörténetben", Magyar Filozófiai Szemle 1967. évf. 1–2. sz., 47. o.

tömegét hagyta maga után, de utódot nem". A lényeg azonban az volt, amit a Hegelt búcsúztató Eduard Gans helyesen fogalmazott meg úgy, hogy Hegel után "a tudománynak már nem az abszolútum pusztja szemléletére való alapozottságában kell lennie, hanem a maga kiindulópontjából kifejlesztett megértésnek, mely a tudományosság formájával egészül ki; ez volt az alapja az újabb, mostantól mind gazdagabb áramlatokban kiteljesedő filozófiának".⁹ Ennek a kiteljesedésnek az ifjúhegeliánus folytatását kívánjuk az alábbiakban nyomon követni a történetiség és a forradalmi-minőségi változás kérdéseiben, mert ezen összefüggések értelmezése a mozgalomban egyre inkább tudatosuló centrális kérdéssé lett. Ennek elindításában és alakulásában volt meghatározó jelentősége Eduard Gans tevékenységének.

*

A filozófiai természetjog és a történelmi jogi iskola elképzeléseinek politikai és jogelméleti ellentéte tulajdonképpen az 1814-es Thibaut–Savigny-vitával vált széles körben ismertté.¹⁰ A Code Napoléon mintájára ekkorra Németországban is egy egységes törvénykönyv bevezetésének szükséglete vetődött föl, melyhez tisztázni kellett a jogelméleti alapot is. A hegeli jogfilozófia lényegileg már korán szembeszállt a történelmi-jogi törekvéssel, de Eduard Gans nyíltan és politikailag kiélezve folytatta a vitát, éspedig Savigny tanszékének magán-, majd rendes tanáráként. A közismerten hegeliánus Gans fölismerste, hogy a birtok (Besitz) fogalmának értelmezése az a pont, ahol a legeredményesebben lehet fölvenni a küzdelmet Savignyval. A birtokértelmezés kérdése ugyanis az egyik olyan elméleti állásfoglalás, ahol a történelmi iskola pártossága a szaktudományosság mögül is konkrétan a felszínre hozható volt.

A történelmi jogi iskola védelmére általában csak azt szokták fölhozni, hogy álláspontját félreértik és eltorzítják, mert az iskola csupán azt akarta, hogy fölismerjék az összefüggést, mely a jelent a múlthoz köti.¹¹

⁹ Eduard Gans: "Necrolog von G.W.F. Hegel", in: Vermischte Schriften Bd. II., Berlin 1834, 245. o.

¹⁰ A.-F.-J. Thibaut: Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland, Heidelberg 1814; Karl Friedrich von Savigny: Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Heidelberg 1814. A kettőre vö.: L.J. Stern: Thibaut und Savigny, Berlin 1914.

¹¹ Savigny: System des heutigen römischen Rechts, Berlin 1840, Bd. I., XIV–XV. o. Egyéb helyeket is összevetve lásd József Czirják: "Junghegelianertum und Geschichtsaffassung", in: Studia philosophica... 5. sz., Pécs 1984, 12. o.

Szerintünk azonban a múlt-hoz-kötődés bemutatásával nemcsak a múltat igazolta, hanem — akarata ellenére — hozzájárult ahhoz is, hogy egy más érdekből eredő nézőpont számára egyúttal nyilvánvalóvá váljon: hol kell a múlt-hoz való kötődéssel szakítani. Úgy gondoljuk, hogy e két nézőpont szembekerülése adja a hegeli álláspont és az ifjúhegeliánusok, valamint a történelmi jogi iskola küzdelmének alapját is. Közismert, hogy Hegel egy nemzet legnagyobb gyalázatának tekintette, ha képtelennek tartották rá, hogy létrehozza alkotmányát,¹² és Hegel egyszerre tartotta az alkotmányt létrejövőnek és létrehozottnak. Ezzel gyakorlatilag állást is foglalt a vitában, noha Hegel, akárcsak később Marx, személy szerint csak Gustav Hugót támadta. Az iskola legjelentősebb alakja azonban Friedrich Karl von Savigny volt, aki fölkézsültségével (és a trónörökös tanítójaként is) komoly ellenfélnek bizonyult. Az ő nézetei sem maradtak azonban cáfolatlanul, mégpedig épp az első ifjúhegeliánus, a harcos Gans tevékenységének köszönhetően.

Említettük, hogy a vita a "történeti" és a "történetietlen" iskola között Savigny és Thibaut nézeteinek szembekerülésével vált általánossá. Maga Savigny ezt a vitát mint egy olyan jó vitát említi, amely a közös célért folyt, annak ellenére, hogy jól láthatók voltak a két álláspont mögött nyíltan meglévő társadalmi érdekeltségek különbségei. A vita során Gans éppen a háttérret képező társadalompolitikai vonatkozásnak mint súlypontnak a fölerősödésére érzett rá, ezt emelte ki, bár ebben az eszmei küzdelemben a modern osztálybázisra való konkrét támaszkodásról Németországban még nem lehetett szó. Ezért nem fogadható el H.G. Reissner véleménye, aki szerint Gans a Savignyt támadó utolsó munkájában "figyelman kívül hagyja", hogy Savigny és a rendszerező Georg Friedrich Puchta időközben gyakorlatilag akceptálták az ő jogi elméletét a birtokról, és így "újra harcol — ezúttal szélmalomok ellen".¹³ Valójában éppen ellenkezőleg, Gans jól érezte, hogy Savigny formális közeledése a lényegi különbség fönntartása érdekében történik és azt szolgálja, miközben a korrekt és higgadt tudományos vitapartnert előnyös pozícióját is magának szánja. A társadalom jelenében Savigny a jogtörténeti megalapozottságot tartotta lényegesnek. E jogtörténeti kontinuitásra alapozott történelemszemléletnek, a társadalmi érdekeltséget tudatosító szerepe mellett, a meghatározott osztályérdekű töltése miatt volt jogos Marxnak az a Gansra visszamenő szellemes karikírozása, melyben talál-

¹² Hegel: A jogfilozófia alapvonalai, Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, 211. §, 229. o.

¹³ Hans Günther Reissner: Eduard Gans, Tübingen 1965, 159. o.

lóan mondja, hogy "a történelmi iskola a forráskedvelését addig a végletig fokozta, hogy azt várja a hajóstól, ne a folyamon, hanem a forrásán hajózon".¹⁴

Külön súlyt kell helyeznünk arra, hogy itt Savigny esetében nem pusztán egy ún. "ideológusról" van szó, hanem éppen a jogtörténeti kutatáshoz kapcsolódó lehetőségek magyarázzák azt a jelentős hatását, amelyet ma már a szakirodalom is törekszik differenciáltan értékelni.¹⁵ A jogot Savigny nemcsak genezisében, fejlődésében, tehát teleológiamentesen, hanem egyúttal a népelet totalitásából eredően — a népszellemből — magyarázza. Ezért ő nem is látott ellentétet önmaga és Hegel között, bár érthetetlennek tartotta, hogy Hegel miért emel ki még külön egy abszolút szellemet. Savigny egyaránt szembekerült azzal, hogy az állam, illetve vezetője alkothatná a jogot, vagy hogy annak alapja a természetjogi elv lenne, melyhez hozzá kell igazítani az érvényes, tételes jogot. Egy népnek a jogban kifejeződő lényege pedig egyszerre volt a jog önállósítása a feudális állammal és a tradicionalista természetjogi elméletekkel szemben. Tény, hogy az ekkorra hozzáférhetővé vált nemesi-fejedelmi levéltárak nemcsak a jognak a dinasztiáktól való függetlenségét, hanem a jog fejlődésének fokozatosságát is megmutatták. Így a kutatásaira is alapozott értelmezésével egyezően Savigny a korabeli gyakorlatban is érvényesíteni kívánt egy tendenciát, melynek tartalma az volt, hogy a tömegmozgalmaknak mindenkor reformmozgalommá kell szelídülniük. Ez az elméleti alap a jogi igazolásban érdekelt nemesi és burzsoá osztályok számára egyaránt az érvényesítés eszközévé válhatott, mivel jogfölfogása a domináns társadalmi osztályok ellentmondásos helyzetében az érdekkellentétek áthidalását segítette elő.

Egy átmeneti korban a társadalmi átalakulás gyorsítása mellett elkötelezett nézőpontból viszont éppen a haladás követelményeinek megalapozása és tudatosítása tűnt meghatározónak, ezért az ifjúhegeliánusok a maguk aktivitását nagymértékben ebben az irányban fejtették ki. Ez az ifjúhegeliánus tudatosítás azonban, paradox módon, hozzájárult a történelmi iskola törekvéseinek érvényesüléséhez: ugyanis jelentős mértékben az ifjúhegeliánusok radikális következetessége által fölvillantott jövő révén érez majd rá a német polgárság is a maga történelmi és osztályérdekeinek különbségére.

¹⁴ Marx: A történelmi jogi iskola filozófia kiáltványa, Marx és Engels művei, 1. kötet, 78. o.

¹⁵ Jürgen Kuczynski: Studien zu einer Geschichte der Gesellschaftswissenschaften, Akademie Verlag, Berlin 1977, Bd. 6. — egy jellemző példa erre.

Savigny tudományosságának varázsát mutatja, hogy A megszerzett jogok című munkájában módszertanilag Lassalle is az ő empirizmusára hivatkozik, éspedig éppen Gans tevékenységével szemben. A főnti tényeket nem pusztán mint érdekes elméletttörténeti adalékot említjük, hanem annak a hatásos ideológiai szolgálatnak példájaként, melyet a történelmi iskola szakmai módszere hordozott. Lassalle helyesen látja, hogy egy "mulatságos összegabalyodás" alakult ki: "Így Savigny köztudomásúan a reakciós párt fő képviselőjének számít Németországban, miközben elvei a megszerzett jogról még igazán forradalminak és (minőségileg) átalakító hatásúaknak (umwälzend) lennének nevezhetők a liberalizmus képviselőinek ellentmondásos és nevetséges álláspontja mellett, melyet a jogtudományban elfoglalnak".¹⁶ Ez az összehasonlítás azonban az 1848 után végleg megváltozott helyzetet jól kifejező jogelmélet állapotának jogos lenézése volt már.

Az 1840-es évek eleje után az ifjúhegeliánus álláspont egyre inkább éppen elvesztette az angol és francia fejlődésben már látható, bár még csak potenciális osztályhátterhez való kötődési lehetőségét, kritikai hadjárat maradt, és szabadon-lebegő értelmiséggént így választás elé is került. Vagy megalkuszik a történelem tényleges menetével és beilleszkedik a fönnálló szellemi lehetőségekbe, vagy szükségszerűnek ismeri föl az "egyoldalú" proletariátus (a tömeg) melletti kiállást, esetleg visszavonul a közszerepléstől. Később a radikalizálódó, a kisajátítási elmélettel foglalkozó Lassalle a megszerzett jogok elmélete révén kívánta igazolni, hogy a tulajdon kisajátítása kártalanítás nélkül is végbevihető, s ehhez a jogfolytonosság módszertana szempontjából Savignynál vélt magának példát találni. Azért, mert Gans-nál is jellemzően hegeli hatásnak tulajdonította azt, hogy a korabeli jogtudomány "a lehető legtávolabb maradt a durva földtől", holott éppen az empirikus részletekkel kellene bizonyítaniuk álláspontjukat. Ezzel szemben az empirikus bizonyítás helyett a dolgok oda jutottak, hogy "irodalmi széplelkűsködést" teremtettek, mely azzal fenyegetett, hogy az Ifjú Németország után "egy új szépirodalmi szellemeskedésévé hígul, mellyel a meg nem értett és nem ismert dolgokat leöntik".¹⁷

Ez a minősítés jogosnak tűnhet, mégis figyelmen kívül hagy valamit — épp amiért fontosnak tartottuk azt, hogy a vizsgálódásba bevonjuk. Ugyanis az ifjúhegeliánusok értékelését illetően mégiscsak az a helyzet, hogy Lassalle

¹⁶ Ferdinand Lassalle: "Das System der erworbenen Rechte", Berlin 1861, in: Gesammelte Reden und Schriften (hg. v. Eduard Bernstein) Bd. 9, Berlin 1920, 30. o.

¹⁷ Uo. 34–35. o.

egy más, a konkrét tevékenységre más lehetőséget nyújtó saját kor alapján kéri számon egy korábbiak a filozófiai érvelési módját. Gans-nak éppen a Hegelt búcsúztató gyászbeszédéből a diadokhoszokra utaló hasonlatát használja föl Lassalle arra, hogy megvilágítsa: miért nem sikerülhetett a hege-
li pozíciókat fönttartani. Ezzel pedig Savigny hatásának egyik okára épp-
úgy rámutat, mint a spekulatív filozófia alkalmazási módjának határait. "Az anyagnak — írja Lassalle — a gondolat nélkül is van még bizonyos ér-
téke, a gondolat anyag nélkül csak egy agyrém jelentését bírja." Szerinte
"a filozófusok a részkutatások helyett a terepre mint olyanra egy föntől
fölületesen ledobott bengáli tűzzel akartak rávilágítani; ez a rávilágí-
tás, mely felületes és bizonytalan, körvonalaiban nem mutat mást, mint azt,
hogy milyen nagy és sötét az a terület, melyet meg kell világítani".¹⁸ De
akár igaza van Lassalle-nak, akár nincs, mindenképpen csodálatos marad,
hogy a bengáli tűz föl villanásánál a filozófia álláspontján milyen jól át-
látták és leleplezték a részkutatások totalitására alapozó történelmi isko-
la egyoldalúságát. Lassalle érzi is ezt, s ezért akarja egyesíteni a rész-
kutatást a megtartandó "hegei filozófia alapelveivel és módszerével",
hogy a maga politikai indítékaival is egyező, igazán tudományos jogfilozó-
fiát megteremtse. A kérdés azonban továbbra is az egyesítés módja, "aránya"
volt, amely a negyedik rendre való támaszkodás kérdése nélkül is eleve a
történeti és a történetietlen iskola közti vita alapkérdésévé lett. Amit a
filozófiára való támaszkodás nyújtott, az ugyanis a történelmi haladás és
az emberi aktivitás (lehetőségének és értelmének) másfajta kifejtése volt.

Savigny álláspontja szerint a jog és alkotmány érvényessége a nép tuda-
tában gyökerezik. Ez a tudat mint reális megerősítő elem fontos ugyan, de
eredetmagyarázatként némileg irracionális, szinte mitikus, mivel a "vélet-
len" és az "önkéntes" jelleg kizárásának célja éppen az uralkodó osztály
érdekeivel való összefüggést, az ebből eredő meghatározottságot tünteti el.
Amikor Savigny szerint a jog történeti jellegű, akkor ennek az az értelme,
hogy a nép tagolatlan történetével együtt organikusan változik, éspedig
külső önkény, tehát az egész szándékosan változtató emberi cselekedet
nélkül. Ezzel azonban a hegei szellemnél sokkal homályosabban jelöli meg a
mozgatót, s éppen a minőségi változások oka marad háttérben — tehát az,
amit a legújabb forradalmi idők történetének gyakorlata mutatott. Míg tehát

¹⁸Uo. 38. o. Álláspontjáról Eduard Gans: Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Betrachtung,
Berlin 1824, munkáját "figyelemre méltó kísérletnek", de "elvont" és "sikertelen" próbálkozás-
nak tartja; lásd uo. 40. o.

a "konzervatív" Cieszkowski majd a jövő új minőségét igyekszik a jelenben megragadni, addig a történelmi jogi iskola "csak a történelem poszteriori-ját mutatja".¹⁹ Mégis mindketten a múlt, jelen és jövő egységében gondolkoznak, ami Savigny konkretizációjában a jogtörténeti kontinuitásfölfogás révén a feudális érdekek átmentését, vagyis a jelenben a múlt érvényesítését jelenti, ámde anélkül, hogy ezzel egyben a polgári érdekeknek útját állná. Ennek kifejeződését láthatjuk, amikor nála "a jog először az erkölcs és a néphit, majd a jurisprudencia útján jön létre, mindenütt azonban belső, csendes ható erő, nem pedig a törvényhozó önkénye által".²⁰

Egy ilyen kontinuitást hangsúlyozó érvelés kétségtelenül realisztikusabb, mint Cieszkowski historiozófiája, vagy Thibaut érvelése egy új egységes törvénykönyv határozott bevezetése mellett; mégsem historizmus, mert éppen a jelenben akar minden gyökeresen változó tudatos aktivitást távol tartani. Ezért lesz jogos Gans azon ellenérve, hogy itt a halottak uralkodnak az élőkön. Savigny ezzel szemben "a jog meddő korrupciójának" tartja a jog célzatos megváltoztatását, mintha saját álláspontjában a valóság gyors haladása iránti érzéketlenség nem lenne ugyancsak egyfajta korrumpálás.

A jog relatív önállósága, a kontinuitásigény és a legitimáció nagymértékben elősegítik a jogtörténeti megalapozottságú érvelést, amit tehát az a passzív társadalmi tudat segít, amely e fölfogás szerint továbbra is "csendes" a háttérben marad. Így érthető, hogy Savigny szerint főként azt kell hangsúlyozni, hogy csak a múlt tökéletes ismerete révén lehet ítéletet alkotni, de nem megváltoztatni a törvényeket. Ezért a legzavartalanabb fejlődéssel rendelkező római jog tanulmányozását helyezi előtérbe, mégpedig nem pusztán a módszer kedvéért, hanem mert saját kora problémáinak megközelítésében is használhatónak véli. A római jog kutatása egyszerűen azért került a népszellemre alapozó Savigny vizsgálódásának középpontjába, mert szerinte ebben voltak meg az általános jogtörténeti előzményei saját kora jogi problémáinak, s ezért nem a német népszellemet kifejező germán jogot kutatta. Ezt a helyzetet úgy fogalmazhatnánk meg, hogy éppen a hegeli "ész csele" érvényesül itt, amikor Savigny római jogtörténete révén mégiscsak azt látjuk, hogy a világszellem megvalósulásának iránya érvényesült a népszellemben, s a jurisprudencia mégiscsak mintegy kívülről alakította a német népszellemet. Savigny fölfogása e tendencia tudatos követelését korrump-

¹⁹ Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés, Marx és Engels művei 1. kötet, 380. o.

²⁰ Savigny: Vom Beruf..., 78. o.

pálásnak tekinthette, hiszen a német népszellem állapota ekkor, mintegy történeti "kitérőként", Savigny álláspontjának adott érvényesülési lehetőséget. Ezen gyakorlati tény ismeretében értékelhetjük csak igazán azokat a filozófiai érveléseket, melyek ezt a jogtörténeti álláspontot ki tudták kezdeni. Mindenekelőtt Hegel repetensét, Leopold Henninget említjük, aki "A filozófia viszonya a pozitív tudományokhoz egyáltalán és különösen a jogtudományhoz mint történeti alapon nyugvóhoz" c. cikkében már 1824-ben szellemesen és ügyesen veszi föl a küzdelmet a nagyhatalmú Savignyval. Álláspontjára az ugyanezen évben megjelenő, az örökösödési jogról szóló munkája előszavában Eduard Gans úgy hivatkozik, hogy a cikk fölöslegessé teszi számára e témakör részletesebb kifejtését. A történelmi jogi iskolával való első nyílt szembesítésen túl is indokolt a gondolatmenetet követni, mert a cikk második részében Henning nemcsak összefoglalja a korabeli hegeli iskola álláspontját, hanem rámutat törekvésük eredetére is. "A történeti jogászok kielégítetlenek csupán annak ismeretével, ami van, azon vannak, hogy annak valamivé-levését alapozzák meg, remélve, hogy ilyen módon a jelenleginek és meglévőnek szükségszerűségét megértik, s ezzel a szabadság elutasíthatatlan követelésének, hogy a vele szemben álló világot véletlenszerű és önkényes jellegétől megfosszák, eleget tegyenek. Ugyanaz a törekvés ez, melynek az új német filozófia az eredetét köszönheti."²¹ Mindez azonban — mondja Henning — nem garantálja még, hogy a filozófiának ne legyen más az eredménye, sőt a szándéka is, hiszen a hegeli filozófia szerint a szellemi univerzum helyes szemléletében helyt kell állni a gondolkodás előtt.

A történeti iskola interpretációjában, a történetietlen, tehát a filozófiai (természetjogi) álláspont szerint, minden kor szabadon és önkényesen hozza létre létezését, belátása és ereje szerint. Ezzel a nem egészen jogosulatlan átértelmezéssel szemben Savigny már a Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft első számában kijelentette, hogy "nincs tökéletesen egyedi és elszigetelt emberi lét, az, amit egyedinek lehet tekinteni, egy másik oldalról tekintve sokkal inkább része egy magasabb egésznek — minden kornak el kell ismernie valami adottat, melynek mégis egyúttal szükségszerűnek és szabadnak kell lennie; szükségszerű annyiban, hogy nem függ a jelen különös önkényétől; szabad, mert épp oly kevésbé ered (ausgegangen) valamely idegen különös önkénytől, hanem sokkal inkább egy nép magasabb természetéből mint folyton keletkezőből, (ön)fejlődő egészből van létrehoz-

²¹ Leopold von Henning: "Über das Verhältnis der Philosophie zu den positiven Wissenschaften überhaupt, in: Berliner Monatsschrift 1824, 18. o.

va (sich entwickelnden Ganzen hervorgebracht); a történelem ezért nem pusztán példagyűjtemény, hanem saját állapotunk igaz megismerésének egyetlen útja".²² Ennek alapján a jog tárgya a múltban létrejött belső nemzeti lényeg, amely a történelem által van adva. Így tehát "megfontolt tevékenységét minden kornak arra kell irányítania, hogy ezt a belső szükségszerűséggel adott anyagot átlássa, megfiatalítsa és frissen megtartsa".²³ Vagyis Savigny azt hangsúlyozza, hogy a történelemben nem lehet önkényesen beleavatkozni, azaz szubjektív érdekeink, szándékaink érvényesítése érdekében.

Bírálatában Henning leszögezi, hogy van egy harmadik álláspont is, vagyis a tulajdonképpeni filozófiai álláspont. Miután pedig a történetiek azon vannak, hogy a tudományuk tartalmát megismerjék, ezért figyelmüket a filozófiára irányítja, és pedig nem akárhogyan, hiszen tudja, hogy "az fennhéjázóan hangzik, és senki sem veszi szívesen, ha azt mondják neki, hogy ahhoz, hogy a megértést megtanulja, először a filozófusokhoz kell iskolába járnia".²⁴ A megértés köznapi, tehát a történeti-iskolabéli értelmét egy óra működésének magyarázatán szemlélteti Henning. Ehhez hasonlóan látja a történelmi iskola híveinek azon eljárását, mely a hajtórugók hajtórugóinak megismerésére egyre nehezebben tud visszamenni, s így akár Ádámgig és Éváig is visszamehetnek, de ezzel csak az ártatlanság korába érnek, anélkül hogy a tudás fájának gyümölcsét élveznék. Egyszerűen ez a módszer nem képes azt nyújtani, amit el szeretne érni, vagyis a belső szükségszerűség fölmutatását. "A történelem ahelyett, hogy más tudományok tanulmányozásával meg tudná takarítani a megértés fáradtságát, maga is azt akarja, hogy megértsék, és ahhoz, hogy a történelemben a fogalmat megtaláljuk, azt a történelem tanulmányozásához magunkkal kell hoznunk. A különös alak, melyben a fogalom a történelemben megjelenik, az objektív létezését a különös népekben és államokban bíró hegeli szellemnek az abszolút szellem alakjává való felszabadulásának folyamata".²⁵

Az abszolút szellem lesz tehát a történelem egészének menetét kifejező fogalom. Henning fölfogásában: "Abszolút független csak a filozófia, mint

²² Savigny: Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft, I. Bd., 1. Heft, idézi Henning, i. m., 91. o.

²³ Uő.: Vermischte Schriften, Berlin 1850, I. Bd., 113. o.

²⁴ Henning: "Über das Verhältnis...", 95. o.

²⁵ Uo. 101. o.

az eszme tudománya... A filozófiai eszme kifejeződésének ezen az útján is, miközben önmagát meghatározza, az objektív szellem tudományaként, vagy a jog filozófiájaként jelenik meg. Amennyiben a jogász azon van, hogy tudománya tartalmát valóban megismerje vagy megértse, úgy ezt a célt egyáltalán más úton mint a jog filozófiájának tanulmányozása által el nem érheti: de így sem fog a teljes megnyugváshoz jutni, ha nem emelkedik fel vagy nem száll le az eszme általános tudományához, a gondolkodás tiszta elemébe. Csak itt van az ember egyáltalán saját magánál és a semmilyen más módon le nem győzhető szükségszerűség itt szabadsággá tisztultan jelenik meg."²⁶ Vagyis a hegeli álláspont fölelevenítése a megfelelő ellenérv, amelyben "csakis a fogalom által történhetik meg igazán" a jogi meghatározások jogos és célszerű voltának kimutatása, mert "a történeti magyarázat és igazolás nem tágul egy önmagában érvényes igazolás jelentésévé". Sőt "a történeti igazolás /.../ az ellenkezőjét teszi annak, ami szándékában van". Hegel szerint a történeti és fogalmi "különböző szférákban otthonosak, ezért ennyiben közömbösen állhatnak szemben egymással". De Hegel is éppen G. Hugo kapcsán utal rá, hogy ezek az álláspontok "nem tartják meg mindig tudományos téren sem ezt a nyugalmas helyzetet".²⁷

A történelmi jogi iskola ezzel szemben mindig megragad a "külső szükségszerűségnél", a véges oknál, írja Henning, és így a véletlenszerű az uralódó, mert bizonyíthatatlan, hogy a dolog csak így történhetett; ezért a belső szükségszerűség, az öncél megragadására van szükség, mert különben a szabadság az "önként" formájában helyezkedik szembe vele. De az egész eszmefuttatás aktuális éle is megfogalmazásra kerül. "Egy jelen, mely csupán csak azért legyen érvényes, mert éppen ezek és azok a korábbi állapotok voltak előtte, nem azért, mert ésszerű, hasonló egy idegen örökséghez, melynek átvevését vagy elutasítását a jelenlegi generáció önkényére hagyják... Az élő csak az élőknek fogad szót, nem a halottnak." Így azt látjuk, hogy "a történetiek tanítása ama dicséretes céljukat, hogy a létező és jelenvaló előtt tiszteletet sugalljanak, miként hibázza el közvetlenül, és éppen az ellenkező eredményt hozza meg, vagyis az önkényt és a makacs ellenállást", melyet tehát a történetiek álláspontja így szükségesként igazol.²⁸ A jogtörténet a filozófiai állásponton végül is csak segédtudomány lehet, az aktuális föladat pedig az, hogy a jogfilozófia révén "megértsek

²⁶ Uo. 103. o.

²⁷ Hegel: A jogfilozófia..., 3. § 29–30. o.

²⁸ Henning, uo. 105–106. o.

azt, ami van és érvényes", és ne "egy letűnt múltban" bogarásszanak. "Egyébként létezik egy múlhatatlan múlt is, és egyáltalán ennek a jelenvalóvá-tétele a történész föladata."²⁹

A fönt vázolt álláspontra hivatkozott a hegeliánus Gans is, mert az eszmefuttatás egyik lényeges pontja annak kimutatása volt, hogy a történeti iskola éppen a még jelenvaló múlt iránt akar tiszteletet ébreszteni. Ezt a föladatot a későbbiekben az egyetemen Gans helyére kerülő Julius Stahl a forradalom ellen érvelve 1852-ben nyíltan "a keresztény hűséggel"³⁰ véli megvalósíthatónak. E hűség pedig az, hogy "nem áhítózik egy olyan felsőbb-ség után, melyet ő maga helyezett /maga fölé/, egy alkotmány után, melyet maga csinált, egy jog után, melyet saját eszéből fedezett föl".³¹ Nem csoda, hogy Stahl ezek után úgy véli, hogy csak a kereszténység, a hagyományos értelemben vett kereszténység az, amely képes a forradalom lezárására.³² A monarchikus elv, a hagyományos kormányzási mód lényege Stahl szerint éppen az, hogy "szokás és a gyakorlat mindenütt jobb és szilárdabb, mint az írott törvény".³³ A történetiekhez való tartozás és ezek érdekelt-sége, társadalmi motiváltsága Stahl esetében és főként 1848 után már teljesen nyílt dolog. A történeti iskola tehát jól választott, amikor az egyetemen Gans halálával megüresedett helyre Stahlt hívta meg. Bár a reakció előrelátó képviselői őt túlságosan direktnek tartották, de csak nyíltságát, nem pedig mondanivalóját kifogásolták.

Míg tehát a hegeliánus Henning és Gans már az 1820-as években a hegeli filozófia elméleti alapján állnak szemben a történelmi jogi iskolával, a hegeli filozófiát támadó Stahl — éppen az ifjúhegeliánus magatartás keresztényietlen, következésképpen erkölcstelen magatartása ellenében — taktikailag is éppen Hegelt magát állítja szembe velük, mégpedig azért, mert "mély tisztelettel van az adott objektivitás iránt".³⁴ Stahl úgy látja, hogy ez Hegelnél a szubjektivitás elleni küzdelemből ered, amely szubjektivitás viszont éppen az ifjúhegeliánusok bűnbe esésének volt okozója. Ilyen alapon és értelemben látja Stahl "a történetiséget és objektivitást" a hegeli filozófia mozgatójának, így tartja azt végül is — látni fogjuk, miért — tiszte-

²⁹ Uo. 107. o.

³⁰ Julius Stahl: Was ist die Revolution? Berlin 1852, 19. o.

³¹ Uo. 4. o.

³² Uo. 25, 40. o.

³³ Uő.: Das monarchische Prinzip, Berlin 1845, 55. o.

³⁴ Uő.: Philosophie des Rechts... Bd. I., Heidelberg 1847, 2. kiadás, 479. o.

letre méltónak. Ám éppen Stahl szerint Hegel itt nem következetes, hiszen — mint mondja — ha a logikai gondolati meghatározások adják a világot, akkor el kellene fogadni, hogy valóban az ember teremti azt. Ezért Hegelnél "az objektivitás csupán látszólagos".³⁵ Láthatjuk, hogy Hegelt — őt is lenyűgöző hatása ellenére — Stahl miért tartja érthetetlennek: az objektív és szubjektív dialektikája az, amit főként társadalmi vonatkozásban nem képes fölfogni, vagy nem akar elfogadni. Ezért nála a hegeli tan mégiscsak a tulajdonképpeni oka lesz annak, hogy a fiatal iskola a szubjektivitás elvéhez esik vissza. A gondolkodás eredményét tekintve Stahl — érthetően — nem is tesz különbséget Hegel és az ifjúhegeliánusok között. A különbség csak azért lesz mégis lényeges, mert "Hegel nem hirdette eredményeit azzal a nyomatékkal és jelleggel, mint tanítványai, ő nem akarja a teljes figyelmet rájuk irányítani, hogy ezáltal a köztudatot döntésre kényszerítse, ellenkezőleg, ő inkább éppen el akarta vonni a figyelem elől".³⁶

Érdekes következtetés, de Stahl végül mégis úgy látja, hogy ettől függetlenül ezek az eredmények "nála is ugyanolyan erővel vannak meg, mint ezeknél, éspedig nem éppen még benne rejlően, de határozottan, félreérthetetlenül és neki magának is tudatosan. Ebben a fő pontban nincs különbség Hegel és fiatalabb iskolája között."³⁷ Stahl ezt az értékelést a hegeli rendszer ismertetésével kívánta megalapozni, s ehhez megerősítésül az ifjúhegeliánusokra hivatkozott. Velük ellentétben azonban szerinte Hegelnek élesen más az "erkölcsi helyzete", amely az objektivitáshoz, a létezőhöz való viszonyból következik, ami a mesterről szóló indokolt vádnak, a megbé-kélésnek is az alapja, ám ez az eltérés mégis visszahat a tanra is, melyben Stahl szerint egyébként éppenhogy közösek. "Hegel ugyanis panteista eredményre jut tudományos késztetésből",³⁸ melyet talán föladott volna, ha ezzel nem járt volna a világ összefüggésben való belátásának föladása is, melyet "birtokolni vélt". Ezzel szemben fiatal követői az eredményekért föláldozták a tudományos rendszert is, ha arról lenne szó, mert "ez már egyáltalán nem a fő dolog; hanem az egész tanításnak csak egy ditirambusa arra, hogy Isten nem létezik".³⁹

³⁵ Uo. 467, 482. o.

³⁶ Uo. 478. o.

³⁷ Uo.

³⁸ Uo. 479. o.

³⁹ Uo.

Stahl jól látja, hogy a baloldali törekvések magára a tanra sem maradtak hatás nélkül. Hegel ugyanis ismeri az ember fölötti objektivitást, bár ez nem Isten, hanem az objektív világhatalom. Ebből következően Hegelnél a vallás "egy világhatalom hatása", tehát mégis szükségszerű. Azaz: "Hegel tanában van bizonyos objektivitás, egy hatalomnak és hatásának elismerése az ember fölött, és az ifjak föladják ezt." Ebből következően a Hegelt meghaladni vélő Feuerbachnál és az ifjúhegelianizmus végső kifutásában a vallás megszüntethető — s az ember fölötti hatalom megszüntetéséért ráadásul még ki is kívántak lépni a szakmai keretek közül a közéletbe, a politikába. Hasonlóképpen látja Stahl a helyzetet az ifjúhegelianusok és Hegel összevetésében az állam értelmezésekor is. Szerinte Hegelnél a monarchia, mint pont az i-betűn (amit a király úgy értelmezett, hogy ő teszi ki a pontot az i-betűre, és mint ilyen) föltétlenül szükségszerű. Az ifjúhegelianusoknál viszont, mondja Stahl, a tömeg akarata a szükségszerű. Hegelnél az állam van a nép fölött, náluk — így Stahl — a nép az állam fölött. Ez alaptalan torzítás, amely csak nyilvánvaló tendenciája miatt érdekes. Kétségtelen viszont, hogy az ifjúhegelianus tevékenység következményeképpen ezekről a mozzanatokról derül ki, hogy azok a hegeli dialektikában értelmezve csak látszólagos ellentétek. Stahl interpretációjában viszont végül is megszűnik a hegeli filozófia "látszólagos" objektivitása is. Értelmezésének lényege, hogy "Hegel objektív idealizmusa, nem kevésbé mint Fichte szubjektív idealizmusa csupán egy álmvilág, de ezenfelül még álmodozó nélkül".⁴⁰

✱

A reakció a hegeli filozófiát a belőle kinövő radikalizmus után és ellenében megkísérli fölhasználni annak bizonyítására, hogy a fönnálló világa és a tudományos nézet között lehetséges az "erkölcsi" kibékülés. A stahli és a hasonló érvelések nem változtatnak azon, hogy — annak ellenére, hogy Hegel megkerülte a hatalommal való látványos szakítást — tanítványait joggal nevezték hegelianusoknak politikai értelemben is, még akkor is, amikor azok nyíltan kiálltak a fönnálló mellett föllépő és politikai relevanciával bíró elméletekkel és gyakran magával a hatalommal szemben is. Ebben a vonatkozásban is az első ifjúhegelianus az az Eduard Gans volt, aki már a kialakuló iskola kezdetén a baloldalt testesítette meg, és Savigny következe-

⁴⁰ Uo. 451. o.

tes támadója maradt. Gans még utolsó munkájában is a történeti iskolával való szembeszállást a konkrét tévedésektől függetlenül is szükségesnek tartja, és így indokolja: "A filozófiai jognak a történetivel való békéje semmit sem segít; mivel a filozófiai tudat mindenesetre föl tudja fogni a történeti tudást, a maga sajátosságát méltányolni és értékelni tudja, s hitvallása révén a méltánylás és értékelés mellett van elkötelezve, ám sohasem lehetne a /jog-/történeteseket másra, mint toleranciára bírni...",⁴¹ amely tehát mit sem érne, hiszen bármely alkalommal fölrúghatnák. Szerinte a történetiek "törekvései egészükben csak kétségbeesett eszközök ahhoz, hogy egy összeomló épületet megtartsanak, önmagukban azonban éppúgy /mint az épület/ nyomtalanul elsüllyednek".⁴²

Gans nyíltan megírja, hogy az ő érdeklődése már régen "a politika és a történelem" felé fordult, de Savigny birtokról szóló írásának újabb megjelenése vitára készteti, mert a saját álláspontjának és a filozófiai álláspontnak elengedhetetlenül korrigálandó helytelen értelmezésén túl is okot lát erre. "Savigny úr Birtoka /birtokról szóló könyve/ számára természetesen teljesen közömbös, hogy annak alapjáról (Grund) mi a nézete. Mi azonban súlyt helyezünk erre, és ezért a magyarázatot nem ejthettük el."⁴³

A nézetek alapjának fölmutatása természetesen mindig is fontos volt, és Gans a maga esetében is megtette ezt. Következménye ennek az lett, hogy az ún. vasárnapi, szabadon látogatható előadásokkal föl kellett hagynia, mert a filozófiai nézőpont a jogtudományban is a nézetek alapjának és ezen keresztül a politikai álláspont érvényre juttatásának volt hatásos eszköze. Nem véletlen, hogy éppen az öröklési jog világtörténeti szempontú vizsgálata során Gans szakmailag szembekerült a történeti iskolával, melynek nézetei a századforduló első évtizede óta közismertek voltak. Míg azonban Savignyval szemben Thibaut véleménye, illetve szembenállása lényegében a jog szakmai keretein belül maradt, Gans számára egész munkásságán keresztül, a hegeli filozófia alapján és segítségével, a kialakult politikai nézetnek a szakmai publicitást túllépő érvényesítése volt a fő cél, éspedig valóban a Stahl által leírt módon, de olyan diplomatikusan, ahogy ezt Heinrich Laube a maga visszaemlékezéseiben megfogalmazta: "Gans olyan bátran adott elő, hogy az az akkori időkben meggondolandónak tűnt, és ahogyan az csak egy ilyen, a dialektikában jártas szónoknak sikerülhetett. Gyakran

⁴¹Eduard Gans: Über die Grundlage des Besitzes, Berlin 1839, 3. o.

⁴²Uo. 8. o.

⁴³Uo.

kezdődött a mondat /.../ ijesztően bátor módon, hangtalanul figyelt mindenki; mind a gondterhelt barát, mind a leselkedő ellenség azt várta, hogy át fogja lépni a határokat, de ez a rendkívüli vitázó a kitételt olyan ügyesen fejtette ki, hogy mindenki volt mondva, és ő maga a mondat végén, éppúgy, mint előtte, mégis fedve volt."⁴⁴ Nem alaptalan túlzás tehát Mehring azon közismert megjegyzése, hogy a forradalmi oldal előtérbe állítása vezetett oda, hogy a diákok csapatostul vonultak Hegel helyett Gans előadásaira. Valószínűleg ez a szituáció volt az oka annak, hogy amikor Hegel és Gans időrendi összehangoltság hiányában egyszerre hirdették meg a jogfilozófiai előadásokat, akkor Gans úgy lépett vissza, hogy a hozzá föliratkozottaknak a hirdetőtáblán a hegeli előadásokat ajánlotta, így oldva meg a kényelmetlen szituációt, mely megoldást viszont Hegel mint az egyetértését nélkülöző és szükségtelen propagandát utasította el.

Gans jelentős mértékben sikeres előadásainak köszönhetően, hogy 1826 óta rendes tanárként Savigny tanszékére nevezték ki, noha ismert volt, hogy már korábban igen élesen támadta a történeti iskolát, melynek során ironikusan jegyezte meg, hogy az egységes gondolati alap, vagyis a filozófia hiánya okozza, hogy az iskola a kortól megtagadja azt a képességét, hogy törvényt hozzon, s a teremtés helyett a tanulást és olvasást ajánlja, vagyis "nemzés helyett adoptációt", akárcsak Rómában.⁴⁵ Az utalás félreérthetetlenül Savigny-ellenes, és Gans itt Henningnek általunk ismertetett bírálatára hivatkozik, amikor a történeti iskola alaptételének tendenciáját idézi föl, amely szerint amit a jelen létrehoz, azt az egész múlttal való közösségben hozza létre, tehát hogy minden kornak a múlttal való egysége során nyilvánul meg a jelen alkotóereje. Gans szerint viszont "sokkal inkább éppen a jelen joga és jelentősége, hogy a múlt vele szembeállítva visszavonhatatlanul halott"⁴⁶ legyen.

Gans törekvése tehát lényegében az, hogy a jelent ne a múlt függvényében értelmezzük, hanem a jelen éppen a múlttal szemben érvényesülhessen, ne legyen hozzákötve. A történeti iskola szerint viszont egy adott állapot szabadsága éppen abban van, hogy nem függ a jelentől és az emberi önkénnytől. Ezért tartjuk jogosnak Gans azon érvelését, hogy a történeti iskola fölfogásában a szükségszerűség és a szabadság helytelen érvényesüléséről van

⁴⁴ Heinrich Laue: "Gans und Immermann", in: Deutsche Pandora. Gedenkbuch zeitgenössischer Zustände und Schriftsteller, Bd. III, Stuttgart 1810, 24. o.

⁴⁵ Gans: Das Erbrecht..., Bd. 1., Vorrede, XIV. o.

⁴⁶ Uo. XII–XIII. o.

szó, és Savigny éppen attól a szubjektív elemtől akarja elhatárolni a kort, amelyből szabadsága eredhet. Gans fölfogása ezen (tipikusan az ifjúhegelianizmus alapjává váló) aktivitás melletti érvelés, de anélkül hogy a múltat figyelmen kívül hagyná, mert szerinte "minden múlt egyszerűen halott a jelen számára, nem halott azonban az, ami a jelenben, miként a múltban, a lényegyet alkotja, nevezetesen az isteni ész".⁴⁷ Ez a lényeg nyilvánul meg a fejlődés során, ezt kell fölfogni, elismerni és érvényesíteni. Mindez Gans szerint úgy mehet végbe, hogy a jelen szükségszerűségét csak "az erős akarat és a kornak a jelenben való kialakítása" révén állítják szembe a "múlt betűiből" való szükségszerűséggel.⁴⁸ A történeti iskolával ellentétben az a határozott véleménye, hogy a pusztá tények nem adják az igazságot, hiszen az "egyedül és csak a totalitásban található, melyből az az egyes /tény/ csak annak mozzanata".⁴⁹ A "mikrológiát" majd Savigny is elítéli, de részismeretet követel. Gans ezzel egyet is értene, de szerinte ez nem lehet az "egyetlen", mely a történelemnek értéket biztosíthat",⁵⁰ ahogy az szerinte a jogtörténeti iskola esetében van.

Ha tehát Savigny a Thibaut által mikrológiának nevezett módszernek részismeretre való átkeresztelésével el is veszi az elnevezés pejoratív élet, ezáltal még nem teszi azt eszközzé, hanem éppen meghatározó értékét emeli ki. Savigny szerint ugyanis az alapkérdés az, hogy a jog, mely egy nemzettel együtt születik, sőt az "idegen" jog is, melyet átvesz, "saját lényegének része lett-e"; avagy miként a nem-történeti iskola tanítja, "minden pillanat kérdezheti, hogy melyik jog legyen a következő pillanatban érvényes"? Ennek alapján azonban tetszőlegesen választhatnánk a különböző korok törvénykönyvei közül, míg Savigny saját nézetei szerint "különböző népek jogtörténetei igen eltérő fontossággal bírnak".⁵¹ Ez az érvelés természetesen föl sem veti azt, hogy esetleg nem csak a múlt törvénykönyvei közt lehet válogatni. Így Savigny hiába is biztosítja ellenfeleit arról, hogy ő minden más nézetet, ha az igaz tudás, meg akar becsülni, hiszen teljesen világos, hogy nézeteinek alapja az egészen más gyakorlati szempont. Nem véletlen, hogy Gans éppen a nézetek alapját emeli ki, s nem mulaszt el egyetlen alkalmat sem, hogy ennek meghatározó jellegére rámutasson.

⁴⁷ Uo. XIII. o.

⁴⁸ Uo. XIII–XV. o.

⁴⁹ Uo. XVI. o.

⁵⁰ Savigny: Zeitschrift für... I., Bd. III., Heft 5., idézi Gans, uo. XX. o.

⁵¹ Gans, uo. XII. o.

Gans művészeti példán mutatja be, hogy Savigny a szubjektív érdeklődést és a tudomány objektivitását cseréli föl, melyből így a belvederei Apollónnak a sokkarú indiai istenséggel szembeni előnyben részesítése következik, márpedig "a művészet tudománya számára mindkettő egyformán fontos, egyformán jelentős mozzanat a művészet szükségszerű fejlődésében..."⁵² Ennek az érvelésnek a lényege a történelem egységes hajtóerejére, a világszellemre való utalás, melyben az eltérő mozzanatok csak fejlettségükben különbözhetnek. Ennek alapján Gans ki is igazíthatja Savignynak a hegelianusokra vonatkozó torzításait, mert: "nem egyáltalán minden pillanat kérdezheti, hogy benne mely jog legyen érvényes, hanem /csak/ ha az az igaz pillanat, akkor kell, hogy föltegye magának a kérdést. Mindenesetre igaz, hogy minden időben az egész múlt él, de a már mozzanattá átalakított múlt; nem szabad azonban, hogy egy kor közvetlen új élete ezen múltjának tudatában legyen: egy életnek nem szabad éreznie a halált, melyből kialakult."⁵³

Gans törekvésében a hegeli világszellem fogalmának érvényesítése hatékony magyarázóelvnek bizonyult. Nem is véletlen, hogy ennek hatását majd a vele személyes kapcsolatot is tartó Marx történelemértelmezésének döntő pontjain is fölfedezhetjük.⁵⁴ Gans fölfogásában különösen vonzó, hogy Savigny érvelésének erősségét annak álláspontján belül maradva szakmailag is ellensúlyozni tudja, pl. a birtok-tulajdon-akarat-összefüggés értelmezésével. Céljának megfelelően éppen azt a jelenkori politikai vonatkozást helyezi előtérbe, melyet a történeti iskola háttérben hagy, illetve a jogtörténeti megalapozással gondolatmenetük tudatosan az ifjúhegelianusokéval ellenkező politikai álláspontra fut ki, hiszen a történelem alakulásában az eltűnő, fölszívódó emberi (egyéni) aktivitást kihagyja. A véleménykülönbséget Gans tovább élezi, s így nála a jogtudomány már "egyáltalán nem a jogászok számára való, mint aminek a történeti iskola egyes-egyedül tartja, amely a történeti apparátusa ellenére inkább egy kenyérkereső tudománynak (Brodwissenschaft) nevezhetné magát".⁵⁵ A joggyakorlat ugyanis államérdeket szolgál, a jogtudományt viszont érdek és haszon nem irányíthatja. Márpedig a történeti iskola képviselői éppen ezeket a különbségeket "lazítják fel egy állítólagos történeti tudomány ködében".⁵⁶

⁵²Uo. XXIII. o.

⁵³Uo. XXV. o.

⁵⁴Mindenekelőtt a Marx és Engels művei 8. kötet 105. és a 23. kötet 9. oldalakon található szövegrészekkel, illetve értelmezésükkel való összevetés lehet érdekes.

⁵⁵Gans, uo. XXIII. o.

⁵⁶Uő.: Das Erbrecht..., Bd. I., XXIX. o.

A jogtörténészekkel szemben a jogfilozófus Gansnál már a hegei álláspontból következően is érthető, hogy egyrészt minden kor a világszellem megjelenése, hogy a jelennek a fejlődés magasabb fokán állva joga legyen a múlttal szemben, másrészt mivel a lényeg nem eshet egybe a megjelenéssel, a köznapi jelennel, ezért létezik egy nem a kor színvonalán álló jelen is. De ez éppen azért van így, mert "az akarás a szabadság oldalát már nélkülözi, tehát benne csak a múlt vak szükségszerűsége és kauzálnexusa" érvényesül. "A jogtörténet, Gans szerint, szükségképpen átfogja a jogfogalom /.../ totalitását /.../, szükségszerűen egyetemes történelem /.../, nem tulajdonít egyetlen népnek és egyetlen kornak sem kizárólagos fontosságot, hanem minden népet csak annyiban vesz figyelembe, amennyiben a fogalomból következő fejlődés vonalában áll... A jog /.../ nem abszolútum, csupán egy mozzanatot jelent valamely nép totalitásában, a jogtörténelemnek meg kell őriznie és föl kell mutatnia a jognak a nép történelmi szellemével való állandó eleven összefüggését."⁵⁷

A jogász Gans természetesen nem értékeli le a jogtörténetet, de az csak mozzanata lehet annak a filozófiának, mely a történelmi mozgás szükségszerűségét adja, és "minden népet csak annyiban vesznek figyelembe, amennyiben éppen a fejlődésnek a fogalomból következő fokán áll".⁵⁸ Mivel pedig "egy nép totalitásának csak egy mozzanatát teszi ki a jog, így a jogtörténetnek őriznie és fölmutatnia kell a jognak állandó és élő összefüggését egy nép történeti elvével". Itt Gans már saját munkájának értelmezését adja, ahogy az örökösödésjog az ő földolgozásában tartalmazza a világszellem mozgásával való összefüggést. "Az előrehaladó mozgás természetéből következik azonban, hogy a mozgó /a szellem/ minden mozzanatában új alakot vett föl. A jelenség sokféleségében az egység ismét csak az örökké magánál maradó szellem."⁵⁹ Ezért Gans szerint a történeti összehasonlításban nem is az azonosság, hanem a különbség fölmutatása a helyes cél. Örökjogi munkájában, Savignyhoz hasonlóan, nála is központi szerepet játszik a római jog, mert az áll e fogalom magaslatán, az képviseli a csúcst, mely Janus-arcúan előre és hátra néz. A fogalom szintje nélkül, az eszme nélkül ugyanis a jogtörténet pusztán külsődleges maradna. Gans az elvont és a konkrét emez egységének módszerét a hegei jogfilozófiában vélte megtalálni, vagyis éppen a politikus Gansban a jogfilozófia híres tételével kapcsolatban föl sem merült, hogy az

⁵⁷ Uo. XIV, XXX. o.

⁵⁸ Uo. XXXI. o.

⁵⁹ Uo. XXXIV. o.

csak a valóságnak ésszerűségében való elfogadtatása lenne. A jelen ésszerűsítésének érvényesíthetőségét látta benne, és a hegeli jogfilozófiához írott, de megrövidített előszó szerint a hegeli tétel csak azt jelentette, hogy a fönnálló csak "egy benne lakozó ésszerűség igazolását hordja", míg a gondolati ésszerű a maga természetéből következően át is megy a világba.⁶⁰ Gans sajnálatosan jellemzőnek tartja, hogy a jogfilozófia egészét, melynek témája a szabadság, nem olvasták, csak az előszót írárlják, mivel egyoldalúan csak a politikai apológiaként való értelmezhetőségét vették észre. "A szabadság gyakran úgy jár — írja ezzel kapcsolatban Gans —, hogy ott, ahol nem mint ellentét jelenik meg, ott nem is tisztelik jelenvalóként."⁶¹ Nem véletlen, hogy Gans valamennyi előadásában ki is tér az "ami ésszerű, az valóságos; s ami valóságos, az ésszerű" tétel egyedül helyes pozitív magyarázatára. A hegeli történetfilozófiához írott előszavából kiderül, hogy ő, a történeti iskola kutatásával ellentétben, nem tartja a filozófia föladatának azt, hogy minden esemény szükségszerűségét fölmutassa. Sokkal inkább azt kell bemutatnia, hogy a nagy népek és a fontos szakaszok nincsenek alapelv nélkül, és ez az elv az, ami magyarázza, hogy "minden átmenet és fejlődés a megelőző tényekből levezethető".⁶² A történetfilozófia értéke tehát a leíró és a spekulatív módszer egyesítésében áll.

Az 1837—38. évi, "Természetjog" címmel hirdetett előadásaiban kifejezetten úgy fogalmazott: "Ami itt előadásra kerül, azt egy nagy filozófus röviden így fogalmazza meg: Ami ésszerű, az valóságos, és ami valóságos, az ésszerű." Gans természetesen baloldali hegelianus volt, aki fölfigyelve a kizsákmányolásra, az úr—szolga viszonyt a hegeli Fenomenológia szerinti értelmezésen túlvitte és aktuálisan is konkretizálta. Előadásaiban Gans az idézett hegeli tételből nem a fönnálló igazolására, hanem az ésszerűnek a megvalósulására és szükségszerűségére következtetett. Ezért törekedhetett a maga részéről arra, hogy a jogról szóló előadásában a történeti és a filozófiai törekvések együttműködését szorgalmazza. "A tudomány történetének értelme — mondja Gans — az, hogy előkészítse a belátást, és megmutassa, hogyan jutottak el egy bizonyos gondolathoz." Már Hegel halálának évében tartott előadásait is ezzel a csattanóan kemény mondattal vezette be Gans:

⁶⁰ Uő.: Vorrede, in: Hegel: Vorlesungen zur Rechtsphilosophie (Freundesvereinsausgabe), hg. Frommanns, Stuttgart 1952, 6. o.

⁶¹ Uo. 7. o.

⁶² Uő.: in: Hegel's Werke, Bd. 9, Berlin 1837: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hg. v. Dr. Eduard Gans, VIII. o.

"Történet és filozófia nem ellenségesen állnak szembe egymással."⁶³ Természetesen a hegeli iskola is tudja, hogy az ellenséges szembenállás a hangsúlyeltolódás mellett egy átértelmező hangsúlyeltolás eredménye is. Ez világos volt már Henning számára is, aki fölismerte, hogy a meglévő eltérés csak abból eredhet, hogy "a jog különböző nézőpontok szerint fogható föl".⁶⁴

Gans szerint Hegel nagyon is igényelte, hogy a történelem logikáját megadja. Az eszme a tények magyarázója (Erläuterer), nem átalakítója (Umsetzer). A filozófiai művészet abban áll, hogy képes megadni azt, hogy a külsődlegesség melyik részében van az eszme vonala, hogy ezáltal a tapasztalat és a jelenség is a maga jogához jusson. Ennek megfelelően járt el Gans az öröklési jogról írott munkája második kötetében, ahol a bevezető szerint megkísérli "a római örökjog körén belül ugyanazt a gondolatot fölmutatni, mint amely az egész római történelem lényegét alkotja".⁶⁵ Szerinte az örökjog a római történelem fogalmára visszavezetve a szabadság és a természeti szükségyszerűség ellentétét mutatja az önkény formájában, amely a patríciusok és a plebejusok harcában az e harc által közvetített egységhez és a békéhez vezet, melyben azonban már nincs meg a belső frissesség, melyhez nemcsak a szembenállás, hanem a kölcsönös elismerés is hozzátartozik. A külső kauzalitás követése ugyanis még nem jelenti, hogy "megértettük" és "tudjuk" azt, hogy miért alakult így a történelem. "A mozzanatok és az elvek menete, nem a jelenségeké az, amely a történelmet csinálja."⁶⁶ A patríciusok és plebejusok ellentétének meghaladása (Aufheben) nem "egy valódi egymásba-átmenés, sokkal inkább mindkettőnek önmagában való meggyöngyülése" volt,⁶⁷ amivel Gans már a birodalom sorsának magyarázatát is megjelölni vélte.

Gans kitart azon filozófiai álláspont mellett, hogy egy dolog szükségyszerűsége csak benne magában lehet meg. Totalitás-értelmezése nem is fogadja el a jogtörténeti iskola azon érvelését, hogy a szónoklás tekintélyének romlása okozta volna a római magánjog előtérbekerülését a közjog rovására,

⁶³Uő.: Philosophische Schriften, hg. v. Horst Schröder, Berlin 1971, 39. o.; továbbá a Deutsche Staatsbibliothek kéziratai közt található jegyzetfüzetek Gans előadásairól, in: Naturrecht oder Rechtsphilosophie in Verbindung mit Universalrechtsgeschichte 1831, Ms. Germ. oct. 1169, valamint in: Naturrecht 1837–1838, Ms. Germ. oct. 1069.

⁶⁴Henning: Über das Verhältnis..., 18, 22. o.

⁶⁵Gans: Das Erbrecht..., "Römische Geschichte und Römische Welt", 2.

⁶⁶Uo. 4–6. o.

⁶⁷Uo. 7. o.

mivel "a császárkor magánjoga egyáltalán nem egy elszigetelt kiválósága annak, hanem vele magával áll igen bensőséges összefüggésben. Ugyanis a kor romlása, mely alól a magánjognak egy dicséretes kivételt kellene képeznie, éppen sehol sem mutatkozik meg erősebben, mint ebben magában. Ennek a fejlődésében van ugyanis meg a rómaiak kivonulása a közéletből a privát önzésbe, és ha a köztársasági Róma fogalma a hatalom minden oldalról való bírásának fogalma, úgy a császári Róma azért a rosszabb, mert ez a bírvány a szélsőségesebb bírványban, a birtok és tulajdon bírványában a visszájára fordult".⁶⁸

Ezzel a talán leginkább jellemző példával kívántuk konkretizálni Gansnak a történeti iskolával szembeni véleményét, mely szerint a jog csak része lehet a nép totalitásának, így ebből a nép lényegét nem adhatjuk meg. Ezzel szemben a jog, mint rész, viszont mégis őrzi az adott nép történetének elvét. A történeti elv tehát rekonstruálható belőle, ha a totalitás részének tekintjük, és így az egészet vesszük figyelembe. Erre az elvi problémára tér ki Gans a rómaiak megelőző öröklési jog történetéhez írott bevezetésében, s leszögezi, hogy "miként tehát egy filozófia szelleme nem csupán belőle magából fogható föl, hanem az előtte járónak és az őt előkészítő filozófiának történetéből is, úgy a pozitív jog története sem jelent semmi filozófiai joggal szembenállót, amennyiben ez alatt nem csupán a törvénné lettet értjük, hanem minden egyéb történeti meghatározót is beleértünk. Főképp tartalmát tekintve nem jelent tőle különbözöt, hanem éppen azonos amazzal, és magyarázza azt, amiként ő magyaráztatik amaz által".⁶⁹

A totalitás értelmezésében Gans itt a horizontális és vertikális egységét igyekszik érvényesíteni. Azonban később sem tudta befejezni az öröklés-jog világtörténetéről írott nagy munkáját, pedig az utolsó, az 5. és 6. kötetek az újkorhoz jutva éppen a témának a totalitás összefüggésében való kezelése révén leginkább mutatták volna a szerzőnek a logikai és történeti összefüggéséről vallott elképzelését, illetve ennek alkalmazását. Mindez persze nem maradt teljesen megvalósítatlan, hiszen más munkái és megnyilatkozásai jól mutatják, hogy éppen a konkretizáció területén lépett túl Hegelen, nem csak a politikai nyíltság területén. Gans egy lexikon számára írott önjellemzésben⁷⁰ nyíltan vallotta magát a kor haladása mellett álló-

⁶⁸ Uo. 8. o.

⁶⁹ Uo., "Das vorrömische Erbrecht. Einleitung", 53. o.

⁷⁰ In: Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, Leipzig 1840, 902–903. o.

nak, persze egyként elvetve az anarchikus állapotokat és a középkorias visszalépést. Az a mód, ahogy Gans a jogot kezelte, éppen a hegeli jogfilozófiának megfelelően és annak elve alapján, messze a jogi kérdéseken túlra vezette őt. Szerinte vitái is amiatt keletkeztek, mert a történeti iskola a törvényhozásra káros befolyást gyakorolt, gyöngéit szegényes előkelőségével mint "államköpennyel" takarta el, melyet viszont Gans találóan kenyérkereső tudománynak nevezhetett. Erről az álláspontról már 1834-ben szembekerült az akkor még formálisan hegeliánus Heinrich Leóval, akinek neve majd Leopold von Ranke hírével vetekszik saját korában. Az állam isteni eredetéről vallott elképzelésével szemben Gans a következőképpen foglal állást: "Mind den állam lényegében csinált (gemacht), mert a szellem létrehozásai nem teremtvé vannak, hanem még teremtdőnek. Az államot, ha akarjuk mindent, nevezhetjük isteninek, de valójában nem másként van istentől, mint az emberek, és szabadságuk által létrehozott műremekként."⁷¹ Majd megrója Leót, amiért a középkorról úgy írt, hogy ezzel mintegy elfelejteti a jelent, pedig a középkor "50 év óta" recseg. Avagy "ez lenne a jövő, melyet Leo elő akarna készíteni a számunkra?" — kérdezi Gans tendenciózusan, mintegy összekapcsolva Leo megnyilvánulásának tendenciáját a történeti iskolával.

Kritikájával Gans jól ráérezett Leo pályafutásának tendenciájára. De Gans nemcsak bírált, hanem ki is fejtette, hogy nézete szerint a személyiség lehetőségeit hogyan kell kezelni a filozófiai történetírásban, ellentétben a biográfia műfajával. "Miközben /.../ a történelem a világszellem ábrázolása annak, hogy hogyan szüli az magát állandóan újra, hogy befejezett alakban lépjen elő; a történeti személyiségeknek ebben az ábrázolásban meg kell elégedniük azzal, hogy ők csupán a menet dialektikáját képezik, vagyis az önállóságuk és végső fontosságuk fölötti örömet földadják, hogy a szolgálat közvetítésével büszkeségüket helyezték arra, hogy Isten eszközeivé magasztosuljanak." Ezzel szemben "a történetíró /.../ sajátos művészete, hogy a személyiségeket a körülmények menete által hordozottnak ábrázolja, hogy a tettek okozóit bennük magukban ismét eltűnőnek mutassák föl".⁷² Ugyancsak Leóval szemben mutat Gans példát rá, hogy a jövő felé tekintve a jelen számára hogyan lehet az utolsó 50 év történetéről írni. Ezért hangsúlyozza, hogy "a középkor egy évszázaddá összesűrítve sem fog még annyi logikai tartalmat adni, mint a mi korunk történetének egy végtelenül rövidebb periódu-

⁷¹Gans: Vermischte Schriften, Berlin 1834, 206–207. o.

⁷²Uo. 226. o.

sa". Ezen kor előnye, Gans szerint, hogy a mai gondolatok "általános elképzelések és szükségletek alapján" jönnek létre, nem a birtok vagy külső esetlegesség a vezérlő elv, hanem "a haladás logikai eszméje".⁷³ Ezért Gans szerint minden tett egyúttal a legtávolabbi következményét is rögtön akarja, mert gondolati eredetű, s mivel a szélsőségig megy, ezért új gondolatokhoz és új tettekhez vezet — és így érvényesíti magát a haladás eszméje".⁷⁴

*

Saját korára vonatkozóan Gans tendenciózus előadásokat tartott az utolsó 50 év történetéről, taktikájával mintegy megelőlegezve az ifjúhegeliánus vonásokat. Így azt is jól kiemeli, hogy a korszakok általában nem tudják saját magukat jól és elfogulatlanul megismerni, de ez kevésbé érvényes a korabeli jelenre, mivel ennek az "anyagát főként a szükségszerű és általános gondolatok alkotják, így ezeknek a megértése (Auffassen) nem csupán a már megtörténtnek a belső összefüggéséről, hanem szinte már a jövő elvárásairól is tanítást ad".⁷⁵

A múlt tagadásáról, mint láttuk, sincs szó. Sőt, Gans nemcsak a közvetlen eseményeket, hanem a kor vezérlő gondolatának kialakulását is be akarja mutatni, mely mint a "lényegi mag /.../ éppúgy segíti megérteni (verstehen) a jövőt, mint ahogy segíti a múlt magyarázatát".⁷⁶ Közvetlen ezután példával folytatja a gondolatmenetét. A francia forradalmat nagy hatása alapján, már pusztán csak külső következményeit tekintve is mint "A" forradalmat veszi a kereszténység világtörténelmi szerepéhez majdnem hasonlóknak. Gans kifejti, hogy a forradalomról ezt még ugyanúgy nem látják be, ahogy a kereszténység hatását sem ismerték föl annak kezdetén. Ez ügyes összevetés, és lehetőséget nyújt Gans számára ahhoz, hogy a forradalom vívmányaira: az egyenlőségre, az embernek állampolgárként való kezelésére és az egész európai társadalmat átalakító hatására rámutasson — de persze, már csak az iménti összevetés okán is, mint a keresztény elvek igazi megvalósulására. A forradalomnak a reformációval való összevetése ezúttal sem maradhat el, de

⁷³ Uő.: "Vorlesungen über die Geschichte der letzten fünfzig Jahre", in: Raumers Historisches Taschenbuch, Leipzig 1833, 287. o.

⁷⁴ Uo. 287. o.

⁷⁵ Uo. 288. o.

⁷⁶ Uo.

Gansnál 1789 révén az ember polgárrá lesz, s éppen "akeresztény kiskorúság helyébe az állami nagykorúságának (Staatsmündig) állapota lépett".⁷⁷ Azt, hogy miért éppen a franciáknál következett be a forradalom, Gans a franciák nemzeti életvitelének sajátosságából véli magyarázhatónak. Ennek lényege, hogy a gyors változások következményeként a nép véleménynyilvánításra és tettekre van nevelve, ezt gyakorolja, és nem az elkövetkező évszázadok számára végeznek előkészítést. E jellemzés célzatosságát Gans még azzal is kiemeli, hogy szerinte a franciákat "nem jellemzi /.../ a német bensőségeség, mely azonban csak álmodozó kifejeződéshez jut". Sőt, a franciák ezzel szemben olyanok, hogy "amit egyik napon kigondoltak, azt a másikon élvezni is akarják",⁷⁸ tehát megvalósítják.

A korabeli szokásnak megfelelően Gans is külföldi példa révén kívánja tehát sugallni a követendő politikát. Ezért emelte ki, hogy a francia uralkodó, akár erőszakosság révén is, ezt az előbb leírt nemzeti érzést fokozta. De Gans ezt a francia politikát csak "féltudománynak"⁷⁹ látja, mert azt az egyoldalú irányítás segítőjének tartja, akárcsak a történelmi jogiskola tevékenységét. Amikor pedig Savigny birtokról szóló munkája ismét, immár hatodik kiadásban megjelent, Gans sem maradhatott tétlen. A munkáról a hegelianus folyóiratban M. A. von Bethmann-Hollweg írt recenziót, aki ekkor az egyetem rektora volt. Ő, aki Savigny tanszékén dolgozott, természetesen üres szöbeszédnek tartja azt, hogy Savigny a római jog formájába akarja kényszeríteni a jelen tartalmát, de kénytelen elismerni, hogy a jog csak a neki megfelelő akaratot védi, a jogtalan ellen viszont föllép. Így a birtok "kezdődő tulajdon",⁸⁰ mivel a birtokos személynek a háborítástól a vitáig terjedő minden korlátozása jogilag erőszaknak minősül és ezért az jogi védelmet élvez.

A vita tárgyát a birtoklásnak mint természeti viszornak tulajdonná és így jogviszorná változása képezte. Mivel a birtoknak mint természeti viszornak nem lehet pozitív jogi védelme, ezért a birtokos személynek védelme alapján lehetett a birtok jogi védelmét megalapozni. Ez viszont csak külső erőszak esetén szükséges. Ha ezt tagadjuk, akkor "a birtokot a tulajdon árnyékának kell nevezni". Ezért a birtokjog Gans szerint pozitív jog és

⁷⁷Uo. 292. o.

⁷⁸Uo. 297. o.

⁷⁹Uo. 325. o.

⁸⁰Moritz August von Bethmann-Hollweg: in: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Berlin 1838, 275. o.

együttal "megmagyarázhatatlan" is,⁸¹ mert a jogtalanság elkerülése csak az erőszak, a változtatás kerülésével lehetséges. Savignyval szemben Gans álláspontja szerint a jognak nem a személyt, hanem a birtoklásban vagy a tulajdonban kifejezésre jutó akaratot kell védenie. Ez az, amit Savigny, de érdekei alapján már a polgárság sem fogadhat el, hiszen akkor más tulajdon- és birtok-nélküli akarat szintén egyenjogú lenne, s ezt is meg kellene érteni, illetve jogilag védelmet kellene biztosítani számára. Savigny ezzel szemben csak a jogos, vagyis a pozitív jogban már elismert jognak kíván védelmet biztosítani, eredetét háttérben hagyja, illetve a birtokló képességgel jogosítja a tulajdont. Gansnál viszont a tulajdon a maga eredetét a birtoklásból mint kezdődő tulajdonból nyeri, s realizálása révén jogosítja az akaratot, ezért a birtoklás nála egybe is esik a tulajdonnal.

A tulajdon eredetének értelmezésében egyrésztől a személy, másrésztől az akarat védelmének hangsúlyozása mögött más-más tartalom és szándék húzódik meg. Jól látszik ez, ha Gans-tól idézzük a "tolvaj" és a "tolvajlás" fogalmak értelmezését. "A tolvaj csak a meglopottal szemben tolvaj, akivel szemben az állam veszi át a megtorlást, mindenki más vonatkozásában személy, és személyében kell védeni, habár tolvaj. Az ellentétes nézet hibája mindig az, hogy a jogtalanról minden jogot megtagad, és csodálkozik, ha magában a jogtalan akaratban egy jogtalanság által még el nem foglalt pontot találunk, melyből a jogtalan /személy/ hatni tud."⁸² Gans tehát a személy védelmének Savigny-féle értelmezését alkalmazza a tulajdon ellen vétő személyek akaratának védelmére. A háttérben pedig a (hegeli) filozófiai értelmezés áll, amely ezúttal radikális alkalmazást nyert.

Míg tehát Savigny tulajdonképpen "történeti" nézőpontja alapján nem ismeri el a birtokjogot, hiszen akkor kiderülne eredetének a tényleges jellege, ezért azt a birtokos személy "állapotának" megvalósításából következő vissza, Gans a különös akarat kifejezőjeként veszi a birtokot, mely a tulajdonhoz vezet, illetve már "kezdődő tulajdon", tehát eleve az, még ha szükség is van mások szentesítő elismerésére. Gans nem is mulasztja el, hogy rámutasson: a kontinuitást ő azért hangsúlyozza, mert különben, Savigny fölfogása alapján, a birtok jogilag egy "üres pont" volna, amely az első foglalt személye révén, ha nem lép föl vele szemben máris egy tényleges jogosult, tehát tulajdonos, akkor egy harmadik által már megtámadhatat-

⁸¹ Gans: Über die Grundlage des Besitzes, Berlin 1839, 11. o.

⁸² Uo. 58. o.

lan marad. Így a birtokos védelme "jogi" helyzeténél fogva korlátlan. Gans úgy vélte, hogy ennél egyértelműbben nem is lehet a történeti iskola álláspontjának szakmai gyöngéjét és elkötelezettségét megvilágítani, hiszen itt nyilvánvaló a feudális, "mozdíthatatlan" tulajdon, az ingatlan birtok, és a burzsoá mozgó, azaz ingó tulajdon viszonya közti párhuzam.

A birtokjog keletkezése fölötti vita is mutatja, hogy Savigny a múltnak az értelmezésével a fönnállónak, a feudális viszonyoknak jogosságát igazolta, de ezt előrelátóan úgy tette meg, hogy álláspontja nem mondott ellent a polgári fejlődés igényeinek. Ebben a fölfogásban helyet kaphattak a reformista kompromisszumok, mellyel a nemességet is a megváltozott helyzet realitásainak elfogadására ösztönözte. Mert kétségtelenül a nemességhez is szól a "realista" Savigny, amikor hangsúlyozza, hogy az egyoldalúságtól tartózkodni kell. Éppen a történeti kontinuitás értelmezése és a stabilitásra-törekvés alapján mondja, hogy a jövő ugyanúgy folyik le, mint a múlt, s ezt meg kell őrizni a zavaró egyoldalúságtól.⁸³

Ezzel a tendenciával szembehelyezkedve Gans valóban a jogtörténet mindenhatóságát kívánja korlátozni, de a jogfogalmat ezzel korántsem "tépí szét",⁸⁴ sőt ellenkezőleg, szerinte a történeti és a filozófiai elem minden ellentétük mellett is kiegészítik egymást. Gans ugyanis észrevette, hogy az ellentmondás megbékéltető hegeli fölfogása a burzsoázia érdekeit is kifejezi. Amikor viszont a kibontakozó fejlődés pozíciói alapján a burzsoáziának nincs már szüksége a hegeli elmélet totalitás-koncepciójára alapozott érvényesülésre, akkor az egésze való odafigyelést föladja. Addig viszont egyetérthetünk azzal, hogy "a realista Gans szabadon az ellentmondás elméletének a szolgálatába állt",⁸⁵ azaz ennek a társadalmi tartalmát politikai következményeivel együtt nyíltabban domborította ki. Mindez Hegellel szemben stílusként úgy jelent meg, hogy Hegelnél, főként politikai érvelései során, az egyoldalúság elkerülése érdekében mindig egy "de..." vagy "mégis..." következett, melyet az ifjúhegeliánus Gans kifejezetten gyűlölt, mert a határozott tendencia visszavonásának tartotta. Hegel viszont gyakorlati tapasztalatai alapján taktikailag is fontosnak láthatta ezt, mert így tudományos álláspontjával összhangban volt, és működési lehetőséget is biztosított filozófiájának. Viszont Hegelt ezért Gans ellenében reakciónak nevezni azt jelentené, hogy elvonatkoztatunk a történeti körülményektől.

⁸³ Savigny: Vom Beruf..., 117. o.

⁸⁴ Horst Schröder: "Einleitung", in: Gans: Philosophische Schriften, Berlin 1971, LXXIV. o. Ehhez lásd még a kötetben: 39–40. o.

⁸⁵ Uo. XXXIX. o.

Hegelhez hasonlóan Gans is a folyamatos reformok híve, mert a változó társadalmi valóság számára szeretne helyet, törvényes lehetőségeket biztosítani. Nála már nagyon korán meg is jelenik az ifjúhegeliánusok azon későbbi általános taktikája, hogy filozófiájukban a remélt jövőt a porosz állam számára mint saját lényege megvalósulását mutassák föl. Gans egyenesen a "gyámkodó állam" kategóriájába sorolja Poroszországot, amely besorolásnak lényege éppen az volt, hogy e fogalom mozgásának természetéből következik, hogy a társadalom kiskorúsága megszűnik.⁸⁶ A porosz állam nagykorúvá-válásához persze a nagykorúsító reformok végrehajtására is szükség lett volna. Ezért Gans taktikája, a jövő megelőlegezése a pozitív értékelésben, éppúgy nem vált be, mint ahogy később más ifjúhegeliánusok esetében sem. Sőt, az "Adalékok a porosz törvényhozás revíziójához" című kiadványát is be kellett szüntetnie, bár óvatosságból elítélte a Landrechttől minden szükség nélküli, "pusztán az újnak szeretetéből" való könnyelmű eltérést, s a "nyugodt, szenvedélymentes és pártatlan vizsgálat" szükségességét hangoztatta,⁸⁷ amire a lehetőség állítólag magában a Landrecht elvében is megvan.

Híres előadásaiban Gans mindig szembehehelyezkedett a történeti iskolával. Ő a történeti és a filozófiai nézőpont és tárgyalás egységét érvényesítette. Szerinte a filozófia a lényegi ábrázolást adja, a történeti a terjedelmet, ami azért szintén a természetjog fejlődését mutatja.⁸⁸ Ez nem kompromisszum, hiszen a jog azért továbbra sem csak annak föllelését jelenti, ami a jogot képezi, hanem a jog magán belül tartalmaz egy szentséget, vagyis azért jog, mert igazságos. (Es ist Recht, weil es recht ist.) Érthető, hogy Gans szerint ezt a tételt "az egész jogban és az egész életben az élre kell állítani, hiszen nem azért jog, mert intézmény volt, hanem csak azért volt jogos, mert igazságos volt". A jog belső, filozófiai, fogalmi természete az, amely tartalmazza az igazságot. Ez a belső mag képezi magát a dolgot, vagyis a jog létén kívül van még "a belső jelentés, az, hogy a különböző időknek és körülményeknek megfelelő volt, az, hogy azt mondjuk, a jog ez ideig /is/ megvalósult volt".⁸⁹

⁸⁶ Gans: Philosophische Schriften, Berlin 1971, 308, 313. o.

⁸⁷ Uo. 330. o.

⁸⁸ Uo. 39. o.

⁸⁹ Uo. 43. o.

Gans tehát jól látja, hogy a jognak mint megvalósult igazságnak meg kell felelnie a körülményeknek és koroknak. Saját korát átmenetinek véve nem az érvényes jogot tartja a lényegnek, a meghatározónak, hanem a jognak kell a kort szolgálnia. Az álláspontban lényeges, hogy visszavezet a kor értelmezéséhez, amely Savigny álláspontja mögött is ott rejlik. De Gans még messze van attól, hogy a jogot a későbbi marxi értelemben kifejezésformának, visszatükrözésnek vegye, jóllehet jogfilozófiaként értelmezve a jog már a világszellem tudatosításának részét képezi. Gans azonban a jog felől érthetően éppen nem tudja megadni, konkretizálni a társadalmi totalitás univerzális mozgatóját. Sőt, mivel Gans értelmezésében a polgári társadalomban az elképzelt állam a remélt mozgató, az látja el a tudatos irányítás föladatát, mintegy a hegeli szubjektív ész csele alapján, ezért nála is a korporáció és a rendőrség olyan működése lehetséges, hogy ezek révén ez "a szükséglet erkölcsivé emelkedik". Egy ilyen fölfogásban "az általános nemzetgazdaságtan"⁹⁰ valóban nem is képzelhető el, mert a joghoz hasonlóan nemzetközi intézményként kellene léteznie. A gazdaságtanban a marxi kritikára volt szükség ahhoz, hogy a gazdaságtan helyt adjon tényleges tárgyának, hogy ezáltal az objektív ész csele érvényesülhessen. Egyetemes történeti méretekben gondolkodva azt látjuk, hogy az általános nemzetgazdaságtan törvényeinek tudása nélkül maga a nemzetgazdaságtan lesz az, amely nem képzelhető el, mert nem az élet emberek általi termelését teszi meg tárgyául, s gazdaságról is csak a nemzeti kereteken belül képes gondolkodni.

Annak ellenére, hogy Gans tagadja egy általános nemzetgazdaságtan lehetőségét, mégis ragaszkodik ahhoz az elvhez, hogy a lényeg érvényesül és megragadható, így a fejlődő eszme a jogban is kifejezte és megvalósította magát. Ezért a jogot önmagából és nem az intézményekből kell kifejteni,⁹¹ azaz nem szabad azoknál megállni. A kifejtés során, írja Gans, kiderül, hogy a filozófia által fölmutatott tulajdonképpeni egyetemes "kis magnak megvan a maga óriás teste", melyet mindennép története képez.⁹² Ez azonban csak a lényeg megjelenése, melynél nem szabad megállni. Nyilvánvalóan a hegeli filozófia álláspontja jut itt kifejezésre, ezért érthető, hogy Gans mindenkor ki is állt az "ami valóságos, az ésszerű; s ami ésszerű, az valóságos" hegeli tétele mellett, mondván, hogy "a jelenségben a gondolattal

⁹⁰Uo. 107. o.

⁹¹Uo. 43. o.

⁹²Uo. 41. o.

bíró a valóságos",⁹³ és nem pusztán az, hogy létezik (ahogy Marxnál is nemcsak a gondolat tör megvalósulásra, hanem a valóság is gondolatra törekszik). Ez a "gondolati" mag az, amit kiterjedésében ad a történeti, a filozófia pedig összefogja ezt. Ezért Gans elképzelésében a joggyakorlat nem más, mint a filozófia és a történeti nézőpont egysége, melyet Gans a hegeli jogfilozófiában megvalósultnak is lát, vagyis ebben a történeti és a logikai egy egységet képeznek.

Ennek az elemzésnek a konkretizálására az 1828-ban és 1834-ben tartott előadásokból kiemeljük azokat a mozzanatokat, amelyeket Gans a hegeli jogfilozófiából egy jól kivehető tendencia érdekében előtérbe állít. Jelentőségénél fogva Gans itt is kitér a birtok és a tulajdon közti különbségre. A személy és a tárgy közt, írja, az első viszony a birtok volt. Ez a megszerzés kezdete, melyet csak a már megtörtént birtoklás, a tulajdonként való bírás szorít ki. A tulajdonos a birtoklás által reflexiós viszonyba is kerül, amikor elismert lesz az, hogy a birtok kihez tartozik. Érthető, hogy Gans mindenekelőtt a tulajdon fontosságát emeli ki, amelyet mint a polgári társadalom alapját védeni kell. De Gans értelmezésében ez nemcsak a tárgyra vonatkozik. A tulajdon alábbi értelmezése a polgári korláton túlra való tekintés föltétlenül pozitív szándékát mutatja: "Ha semmije sincs — írja Gans egy közösség tagjáról —, úgy magát mégis bírja, saját személyét, testének tulajdonát." S az organikus egészben való gondolkodás érdekei mássutt is megmutatkoznak. A proletariátus megjelenésével Gans is látja, hogy a gazdagság és a nyomor egymást termelik. De szerinte: "A modern világ gazdagsága éppen az, hogy ezek a szélsőségek egymás mellett lakozhatnak anélkül, hogy ezáltal szerencsétlenség jönne létre." Ez azért lehetséges, mert az általános rend előrelátó és gondoskodó szerepe az államban védelmet ad, hiszen "a szükségletek rendszerében még nincs meg a biztonság azok számára".⁹⁴

A gazdagság és szegénység egymásból eredő összefüggésének átlátásából Gansnál az következik, hogy mindkét fél számára egyaránt szükséges a szegénység okozta feszültség állami levezetése, mert a szükségletek rendszerében való megoldás nem várható, hiszen a megoldás a maga eszközeit ismét csak a polgári világból veheti, amely ezt az eredményt létrehozta. Az állam is csak a gyarmatosítással tud némileg enyhíteni ezen a helyzeten, s ezért

⁹³Uo.

⁹⁴Uo. 76, 111. o.

a korporáció és a rendőrség "erkölcsi" erejére van szükség, mert a joggyakorlat csak utólagosan intézkedik. A rendőrség gondoskodása Gansnál tehát az államot, a közösséget igazoló intézmény szerepét játssza, mivel a korporációk maguk is korlátozott kiterjedésűek. A napszámosoknak pedig nincs is korporációjuk, ezért a városi, települési közösségek (Kommunen) képezik az igazi átmenetet az állam felé.⁹⁵ Közösségen a lakóhelyi városi közösség értendő, melyeknek már hagyományosan is meg kellett oldaniuk ilyen jellegű gondokat. Ebben az időben azonban éppen szociális vonatkozásban csődöt mondanak, mert éppen bennük halmozódik föl az osztályadalmi gazdagság és szegénység ellentéte. Érthető, hogy a jogász Gans a közösségek életét szabályozó "Kommunalverfassung" átalakításának nagy jelentőséget tulajdonít.

Fontos, hogy Gansnál megtalálható mindezen kérdések nyílt fölvetése. A továbbfejlődést és a különféle problémák megoldását ugyanis egyszerre kellett biztosítani. Így a tudomány autonómiáját is. Az állam esetében Gans nemcsak egy alkotmány szükségességét hangsúlyozza, hanem állást foglal az államnak a valláshoz és a tudományhoz való viszonyában is. A vallásszabadság mellett szerinte az is fontos, hogy a vallás túlvilági illetékességű maradjon. Világi ügyekbe avatkozva a vallás ugyanis fanatizmussá lesz, szögezi le Gans. De a filozófiai következtetés kimondását más is zavarhatja. Ezért az állam kötelességei közé tartozik az is, hogy a tudomány terjesztéséről, intézményeiről és tanítóiról gondoskodjon, "az azonban, hogy mi a tudomány tartalma /.../, ahhoz az államnak semmi köze sincs; éppoly kevésbé, mint a vallásnak".⁹⁶ Gans természetesen Ausztriát említi, mint azt az országot, melyben ilyen fogyatékos gyakorlat létezik, de véleménye félreérthetetlenül általánosító jellegű. És Gans még tovább is megy: a tudományos következtetések érvényesülésének biztosítékára is kitér. Szükségesnek tartja a politikai ellenzéket, mert az megvédi az államot attól, hogy a lustaság áldozata legyen, s csak az állam gyöngeségét bizonyítja, ha nem tudja elviselni a sajtót. A cenzúra is ennek a gyöngeségnek a kifejezője, mert "csak a vélemények szabadságával lehetséges a tudomány és az állam előrehaladása".⁹⁷ A német államjogról szóló előadásában is a képviselői rendszer mellett foglal állást, mert tudja, hogy ebben az általános az egyes által van kifejezve, melyek tulajdonképpen "harcban állnak" — mégis így van a rendszer magáért valóan. "Az a nép, mely pusztán törvényeket kap,

⁹⁵ Uo. 121–122. o.

⁹⁶ Uo. 126. o.

⁹⁷ Uo. 136–137. o.

az a fátum által uralt, melyet mint szükségszerűt mutatnak föl és ilyenként követelnek meg. De a törvénynek a népben kell élnie — tehát nem a népben élő a törvény, mint Savignynál — és ezért kell, hogy abban része legyen."⁹⁸ Előadássorozatában Gans azért támadta a történeti iskolát, mert az az államra vonatkozóan "nem megy vissza az okokig, hanem csak azt mutatja föl, ami keletkezett és azt, hogy hogyan, de sohasem azt, hogy /valójában/ mi az".⁹⁹ Ugyanakkor Gans nem tagadja a történeti út ismeretének szükségességét, hiszen: "Az állam nemcsak filozófiailag van megalapozva, hanem történetileg is, és a jelen alakja sok történeti alakon ment át, melyeket szükségszerűen kell megismerni",¹⁰⁰ azaz a szükségszerűség megértése céljából. A jogtörténeti folyamatnak abban az értelemben van fontossága, ahogy ezt Gans már 1824-ben, tehát tíz évvel korábban kifejezte, vagyis, mivel a jog a nép totalitásának a részét képezi, "így a jogtörténet a jognak egy nép történeti elvével való állandó élő összefüggését kell hogy megőrizze és fölmutassa".¹⁰¹ Tehát éppen alakulását, változását kell bemutatni.

Gans elképzelésében az állam a polgári társadalmat, melyet irányítani kíván, hegeli módon, mint alárendelt mozzanatot tartalmazza, de nem abban az értelemben, hogy ebből a korabeli kommunisztikus eszmék egyenlősítő tendenciái következhetnének. Ellenkezőleg, amikor Gans 1836-ban közzéteszi az 1830-as forradalomra és a francia viszonyokra való visszapillantásait, akkor itt a konkurenciát a polgári társadalommal velejárónak veszi, mert különben szerinte is a "felügyelet rabszolgaságát"¹⁰² teremtenék meg. Gans azonban ennek ellenére tudja, hogy a saint-simonista törekvések mögött az a helyes fölismerés rejlik, hogy a mai korban a rabszolgaság csak "formálisan", nem "materiálisan" szűnt meg. "Ahogy egykor az úr és a szolga, később a patrícus és a plebejus, aztán a hűbértokos és vazallus álltak szemben egymással, úgy most a henyé és a munkás."¹⁰³ Így Gans a kifejtett angol kapitalizmus viszonyaira hivatkozva kérdezi hogy "nem jelent-e rabszolgaságot, ha az embert, akár egy állatot kizsákmányolják (exploitiert),

⁹⁸ Uo. 166–167. o.

⁹⁹ Uo. 160. o. (Azaz: fogalma szerint miről van szó.)

¹⁰⁰ Uo. 170. o.

¹⁰¹ Uő.: Das Erbrecht..., XXXI. o.

¹⁰² Uő.: Rückblicke auf Personen und Zustände, Berlin 1838, 99. o.

¹⁰³ Uo. 100. o.

még ha kész volna is különben /munka híján/ éhen halni".¹⁰⁴ Véleménye szerint ugyanis az államnak kell gondoskodnia arról, hogy ez a réteg munkát találjon és ezáltal létszáma csökkenjen; kiutat ugyan maga sem lát, csak enyhítési, békítési lehetőséget. Tudja, hogy a középkori céhek nem állíthatók vissza — de elkerülhetetlenül kiszolgáltatottnak kell-e maradnia ezért a munkásnak a gyárossal szemben? "Nincs ellenszer ezzel szemben?" — kérdezi Gans. Válasza: "Mindenképpen. Ez a szabad társulás (korporáció), a társadalmasítás."¹⁰⁵

A fönti kérdéskör megközelítése és "modern" szóhasználata ellenére sem felejtethetjük el, hogy Gans ezt a realitások alapján az ellentmondások kibékítésének elősegítése érdekében értelmezi így, és ő sem a kizsákmányolás, sem a társadalmasítás kifejezésekből nem a későbbi munkásmozgalmi következtetésekhez jutott el. Éppen az 1828-as előadásából tűnik ki, hogy a társadalmasítás és a szervesítés egy-egy kérdésnek a társadalom egésze fölőli kezelését jelenti. Ebből következik Gansnál az, hogy az állam független, igazságos intézményként szükséges, melynek föladata az egyoldalúságok és a buktatók elkerülése. A gansi gondolatmenet folytatása azt mutatja föl következményként (hasonlóan a hegeli "Reform Bill"-írás szelleméhez), hogy a társadalmi együttélésben a "kölcsonös részvétel" válik lehetetlenné, ha a munkások egyesületeit betiltják, ezért azoknak más kiindulópontot kell majd keresniük. Gans tehát már figyelmeztet rá, hogy ezek a munkások még hallatni fognak magukról.

Összegzésül tehát megállapíthatjuk, hogy Gans a kor meghatározóvá váló problémáját, a proletariátus és a burzsoázia, valamint a középréteg ellentétét is látja, s az is kétségtelen, hogy a dolgozók mellett foglal állást. "Ne legyen szabad őket fölemelni, hogy részt vegyenek abban, amit most tudatlanul és érzelem nélkül csinálniuk kell?"¹⁰⁶ — Gans válaszához kétség sem férhet. De éppen ezáltal merül föl az a kérdés, hogy Gans ilyen kiemelkedő rálátás alapján az ifjúhegeliánus mozgalom keretein belül mégis látszólag a háttérben maradt, holott éppen a hegeli álláspontnak politikailag radikálisabb megfogalmazását adta és ennyiben az ezen való túllépés volt rá jellemző. Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy a háttérben-maradás semmi esetre sem jelentett hatástalanságot. Úgy gondoljuk, hogy éppen Gans szakterületének, a jognak a helyzete adja meg a magyarázatot egyfajta hát-

¹⁰⁴ Uo.

¹⁰⁵ Uo. 101. o.

¹⁰⁶ Uo. 100. o.

térben maradásra. A jognak a politikai gyakorlathoz való közvetlen közelsége okozza, hogy az állami közigazgatás ezen a területen lehetetlenné tett minden olyan kezdeményezést, még elvont szinten is, mely nem szolgálta közvetlenül a hivatalos gyakorlatot; a legelvontabb politikai jellegű kitevételek pedig nem bírhattak tömeges mozgósító erővel. A szélesebb, nemcsak a szakmai közvélemény tudatát érintő aktivizálódás már hatásosabbnak bizonyult, s meg is hozta a hegeli filozófiától való elszakadást. Ez a folyamat az ifjúhegeliánus vallásfilozófiai viták révén ment végbe, ahol a központi kérdés változatlanul a történelem és az ember egymáshoz való viszonya maradt.

RESÜMÉE

József Czirják: Die junghegelianische Auffassung der geschichtlichen Kontinuität

Der Aufsatz ist ein Teil einer über die Geschichtsauffassung der Junghegelianer geschriebenen Arbeit, in der die Bedeutung der junghegelianischen Bewegung aufgrund ihres Selbstwertes eingeschätzt wird, wodurch sie erst eigentlich auch eine Bedeutung als Bindeglied zwischen Hegel und Marx erhalten konnte. Die Klärung des Verhältnisses der jeweiligen menschlichen Aktivität der Gegenwart zur geschichtlichen Vergangenheit bekam in der philosophischen Theorie, besonders nach Hegel, immer mehr eine praktische Bedeutung. Die Auslegung des Geschichtlichen wurde allmählich als zentrales Problem bewusst.

In dem Aufsatz wird gezeigt wie Eduard Gans die spätere Betrachtungsweise und sogar die Taktik der Junghegelianer vorwegnahm und mit Recht als der erste Junghegelianer bezeichnet werden kann. Sein Fachgebiet war die Rechtsphilosophie und Geschichte. Die Hegelsche Betrachtungsweise der Geschichte führte er aber bis zur Gegenwart weiter und stellte besonders die Rolle der Aktivität der Subjekte mehr als Hegel in den Vordergrund. So musste er mit dem Standpunkt der Historischen Rechtsschule in Konflikt geraten. Und Gans tat es mit Absicht, weil er die schändliche "Brodwissenschaft" von Savigny bekämpfen wollte. Deshalb führte er seinen Kampf schon ab 1824 immer offen und meist auch politisch zugespitzt.

Schon seit dem Streit zwischen Thibaut und Savigny aus dem Jahre 1814 stand in Deutschland die Frage einer bürgerlichen Verfassung zur Diskussion. Nach 1838 meinte Thibaut, dass eine Unterscheidung zwischen einer historischen und nicht-historischen Schule einen Sinn habe, wenn sie sich darauf beziehe, "was von der jetzigen Gesetzgebung verlangt /.../ werden muss". Nach seiner Meinung gingen die Historischen davon aus, "dass Alles was sich historisch allmählich ausgebildet habe, auch nur allmählich, stückweise gebessert werden könne". Das Fachverständnis in der Rechtsphilosophie und Rechtsgeschichte bot für Gans gute Möglichkeiten, in der "Micrologie" von Savigny die Parteilichkeit der Rechtsschule zu enthüllen. Das Verhältnis zur Vergangenheit, das man in den gegenseitigen Interpretationen zwar etwas übertrieben, aber nicht ohne Recht als Hang an der voilen Vergangenheit und als vollen Bruch mit der Vergangenheit auslegte, dies war der Grund der Opposition. Die Historische Rechtsschule versuchte auf den Zusammenhang der Gegenwart mit der Vergangenheit so hinzuweisen, dass daraus eine Rechtfertigung der noch lebendigen Vergangenheit im Rechtszustand erfolgen sollte. Dadurch hat sie aber auch dazu beigetragen, dass es für Interessen des entgegengesetzten Gesichtspunktes klar wurde, dass man eben mit dieser Kontinuität der Vergangenheit brechen muss. Savigny wollte mit seiner For-

schung die Meinung bestätigen, dass sich geschichtliche Bewegungen immer zu Reformbewegung mildern müssen. Nicht das gute alte Recht wollte er erhalten, aber die noch lebendige Vergangenheit doch als organischen Teil der Gegenwart anerkannt wissen. Die Nicht-Historischen, mit Gans an ihrer Spitze, wollten über die Legitimierung vor dem Gericht der Vernunft entscheiden. Der philosophische Standpunkt hat die Vergangenheit im neuen Element nur als Unterworfenen und nicht als Bestimmendes anerkannt. Es mag scheinen, als ob sich beide Standpunkte auf den berühmten Hegelschen Satz der Rechtsphilosophie berufen könnten. Doch Gans wies darauf hin, dass das Bestehende nur die Möglichkeit der Rechtfertigung einer ihm "inwohnenden" Vernünftigkeit trage. Anstatt zu zeigen, was und wie z. B. ein Staat entstanden sei, muss man nach Gans zeigen, was ein Staat sei. Und Gans beweist uns den Unterschied der Auffassungen neben dem Beispiel des Besitzes und des Diebes am Beispiel des preussischen Staates. Er stellt uns den preussischen Staat als einen "vornund-schaftlichen" vor, worin ausser seinen taktischen Erwartungen auch die Hoffnung einer möglichen geschichtlichen Funktion Preussens geschickt zum Ausdruck kam. Gans liess die Vergangenheit gar nicht ausser Acht. Sie muss aber bei ihm zu einem anderen, d. h. zu einem untergeordneten Momente umgewandelt sein, denn "das Leben darf den Tod nicht fühlen, aus dem es hervorgegangen" ist.

Gans sieht das Reichtum und das Elend der Gegenwart, er meint aber, dass diese nebeneinander wohnen können, ohne dass dadurch ein Unglück hervorgebracht werde. Das Gegenmittel der Ausgeliefertheit der Armen entdeckte er in der freien Korporation, in der Vergesellschaftung. Darunter hat man bei Gans die Handhabung eines Problems unter dem Gesichtspunkt der Interessen des Ganzen zu sehen. Sonst, folgert Gans, wird die Geschichte noch über den Kampf der Proletarier zu sprechen haben. Damit ist aber von Gans wieder ein Thema berührt worden, an dem sich die Unversöhnlichkeit der philosophischen und der geschichtlichen Auffassung klar zum Ausdruck kam. Nach Ansicht der Geschichtlichen soll das Bestehende erhalten werden und deshalb muss ihr Ursprung richtig erkannt werden. Die philosophische Schule, also die "Ungeschichtlichen", konnten dagegen nur ohne Rücksicht auf das Bestehende das Erreichen einer Berechtigung ihrer Veränderungsversuche hoffen und haben grossen Wert auf deren Begründung gelegt, was sie aus der Philosophie begrifflich zu bekommen schienen. Dabei konnten sie auch noch daran hoffen, was schon Hegel schrieb, dass eine geschichtliche Rechtfertigung nicht zur Bedeutung einer an und für sich Gültigen ausgedehnt werden kann und dass sie das Gegenteil dessen tut, was sie beabsichtige. Um dies, samt Folgen, ans Tagelicht zu bringen tat Gans alles Mögliche, weil er es für entscheidend hielt. Diese Bemühungen darzustellen setzte sich der Aufsatz zur Aufgabe.

A LOGIKAINAK ÉS A TÖRTÉNETINEK EGYSÉGE MINT A TÁRSADALOMTUDOMÁNYI KUTATÁS EGYIK ALAPELVE

Gudrun Richter

A logikai és a történeti nem más, mint "a materialista dialektika azon kategóriái, amelyek azt a viszonyt fejezik ki, amely a fejlődés törvényszerűségének a maga általános jegyei szerinti teoretikus reprodukciója (a logikai) és e törvényszerűségnek a konkrét formák sokaságában való történeti kibontakozásának folyamata (a történeti) közt áll fönn. Mint a fejlődés logikájának és történetének általános karakterisztikumai a logikai és a történeti a dialektikus módszernek bármifajta objektum keletkezésére és fejlődésére vonatkozó valóban tudományos elmélet felépítésére történő alkalmazásának szükségszerű formája".¹ A szovjet filozófiai lexikonból származó meghatározásban a logikai és a történeti egységeről szóló alapelvnek máris különböző aspektusai jutnak felszínre. Elsőként az kerül kiemelésre, hogy ez az alapelv olyan problémákra vonatkozik, amelyeket a társadalmi valóság megismerése vet föl.² A logikai és a történeti egységére vonatkozó speciális kérdésfelvetés a következőképp hangzik. Milyen viszonyban áll egymással egyrészt egy fejlődő társadalmi rendszer törvényszerű összefüggései-nek teoretikus reprodukciója és másrészt ennek a rendszernek valóságosan végbemenő történeti fejlődése? Az erre a kérdésre adott válasznak nagy módszertani jelentősége van mindazon tudományok számára, amelyek célja a társadalmi fejlődésnek a maga törvényszerű összefüggéseiben való vizsgálata. Az ismeretelméleti és a módszertani problémák megoldása számára azonban (és ez egy materialista társadalom- és történelemfelfogás számára másként nem is lehetséges) lényegesek a társadalmi fejlődésfolyamat objektív összefüggései.³

¹"Logicszeszkoi isztoricszeszkoje", Filozsofszkaja enciklopedija 3. köt., Moszkva 1964, 242. o.

²A marxista szerzők túlnyomó többsége ezt ismeretelméleti alapelvnek tekinti: vö. Philosophisches Wörterbuch, Leipzig 1974, 729. o.

³A logikai és a történeti dialektikájának ezt a hármas aspektusát kísérli meg ábrázolni

Valamennyi marxista—leninista társadalomtudomány — beleértve a történelmi materializmust mint a marxizmus—leninizmus filozófiai társadalomelméletét is — teoretikus és módszertani egységét vizsgálódásaik közös tárgya alapozza meg: a maga történeti fejlődésében tekintett emberi társadalom. A történelmi materializmus az általános társadalmi fejlődéstörvényeket vizsgálja, és valamennyi társadalomtudomány az emberi társadalom történetének meghatározott területeken vagy meghatározott aspektusok alatt, vagy meghatározott fejlődési stádiumban stb. tekintett törvényszerű összefüggéseivel foglalkozik. Mind együttesen egy sokféleképp tagolt, sokféleképp összefüggő egészet alkotnak. A logikai és a történeti dialektikus-ellentmondásos egysége olyan filozófiai alapelv, amely a társadalomtudományi kutatás számára valamennyi diszciplínán belül lényegi teoretikus és módszertani jelentőséggel bír.

Maga az elv, mint ahogy a társadalomtudományi kutatás és ábrázolás számára való jelentősége is, annak az alapvetően újnak, annak a teoretikus forradalomnak a terméke, amelyet a Marx és Engels által kifejlesztett dialektikus materialista történelemfölfogás testesít meg. A materializmusra való átmenet tette először lehetővé a társadalom történeti fejlődésének tudományos magyarázatát — ami nem jelent mást, mint a szó tulajdonképpeni értelmében vett társadalomtudományt. Ez ugyanakkor dialektikus: a társadalmi fejlődésben inherens, ezt előrehajtó dialektikus ellentmondásoknak a megismerését célozza, azon ellentmondásokét, amelyek adekvát teoretikus kifejeződést kell hogy nyerjenek. A dialektikus materialista történelemfölfogás így döntő jelentőségű a marxizmus—leninizmus "egységes, az elméletet és a gyakorlatot átfogó, a determinizmusra épülő világnézete" számára.⁴ A determinizmus fölbonthatatlanul össze van benne kapcsolódva a historizmussal. Ennek a belső összefonódásnak a kifejeződése a logikai és a történeti egységének az alapelve.

Ezáltal a dialektikus materialista történelemfölfogás kibékíthetetlen ellentétben áll minden polgári társadalom- és történelemelmélettel. Ezek minden elgondolható módon arra törekednek, hogy kimutassák a marxista történelemfölfogás tudománytalan és túlhaladott voltát. Nem tekintve azt, hogy ez mind ez ideig nem sikerült, és nem is sikerülhet, még arra sem képesek,

G. Richter: Gesetzmässigkeit und Geschichtsprozess. Logisches und Historisches, Berlin 1985.

⁴ Lásd Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus.

hogy a társadalomelmélet és a történelmi folyamat egységét mind teoretikusan, mind pedig módszertanilag megvalósítsák, mivel végső soron mindannyian tagadják a történelmi folyamat törvényszerűségét. Az, hogy a polgári társadalom- és történelemelméletek nem tudtak megbirkózni a logikai és a történeti közvetítésével, mindenekelőtt abból válik világossá, hogy következetesen elvetik a "gazdasági társadalomalakulat" kategóriáját. A történelmi materializmus ezen kategóriájának különösen a logikai és a történeti egysége vonatkozásában van kulcsszerepe. A logikai és a történeti egységének fundamentumára vonatkozó kérdésnek az a probléma szolgál alapul, hogy hogyan közvetíthető a társadalmi fejlődés objektív, törvényszerű determináltságának eszméje eme fejlődés történeti formáinak sokféleségével. Az "általános történetfilozófiai elméletnek", melynek legnagyobb előnye abban áll, hogy "történelemfeletti", egyetemes kulcsa — ahogy Marx írja⁵ — erre, magától értetődő módon, nem alkalmas. Az effajta "történelemfölötti" elméletről való lemondás, amennyiben nem jelent egyet az általános lemondással arról is, hogy a történelemben törvényszerű összefüggéseket ismerjünk meg, előfeltételezi, hogy a törvényszerűség magában a történeti fejlődésben rejlik, hozzá képest nem elsődleges és nem is felsőbbrendű.

Ehhez a szemléletmódhoz úgy férközhetünk hozzá, ha föl hagyunk azzal, hogy a történelmet egyedi események kronológiai sorára korlátozzuk. A történelem mindig társadalomtörténet. Az egymás mellett és ellen fejlődő társadalmi viszonyok egyidejűleg fennálló összességének egymásmellettisége éppen úgy hozzá tartozik, mint a különböző cselekedetek és események időbeli egymásutánja. Eztáltal ugyanakkor a társadalom fogalmát is történetileg határozzuk meg. Az "a társadalomról" alkotott absztrakt, változhatatlan vonatkoztatási nagyságként előfeltételezett fogalom helyére a dialektikus materialista történelemfölfogásban a gazdasági társadalomalakulat kerül. Ebben a kategóriában egyrészt a marxista—leninsta történelemfölfogás materializmusa jut következetesen kifejezésre — az a tény, hogy a gazdasági viszonyok determinálják mindenkor a társadalmi viszonyok összességét. Másrészt azonban bekerül e fogalomba a történetiség álláspontja is: egy gazdasági társadalomalakulat az emberi társadalomnak egy történetileg meghatározott fejlődési fokozata. A történelem ilyenformán mint különböző társadalmi formációk sorozata zajlik le. Annak a folyamatnak a törvényszerűsége, amely determinálja, mint a mindenkori társadalmi viszonyok benső összefüggése létezik, amely a fejlődést lehetővé és szükségszerűvé teszi, és amely

⁵ Marx: Levél az "Útsecsesztvennűje Zapiszki" szerkesztőségéhez

önmagát az emberek cselekedeteiben és ezek által a történeti fejlődés reális lehetőségeként — a szükségszerűség és a véletlen dialektikájába ágyazottan — valósítja meg. A társadalmi fejlődés törvényszerű összefüggése tehát csak történetileg meghatározott összefüggésként létezik, történetileg meghatározott és átmeneti gazdasági társadalomalakulatok fejlődésének és sorozatának kontextusában. Azok az általános törvények is, amelyek az egész történeti fejlődési folyamat számára érvényesek, történetileg más és más módon realizálódnak (a mindenkori gazdasági társadalomalakulat specifikációjának megfelelő módon).⁶

A determinizmus és a historizmus szoros kapcsolata a történelmi materializmusban tehát, amely egy olyan történeti determinizmust alapoz meg, amely egy determinisztikus historizmusban manifesztálódik (ellentétben a polgári historizmussal, amely éppen a történelem törvényszerűségéről és ezáltal a determinizmusról való lemondást tartalmazza), nem két alapelvnek pusztán külsődleges egyesítése. Sokkal inkább a társadalmi fejlődés törvényszerűségének és a történeti fejlődésfolyamatnak szoros összefonódásán, belső egységén alapul. A történeti folyamat két ellentétes mozzanatának, amelyek csak az analízis céljából különíthetők el egymástól, az objektív, dialektikus összefüggése képezi a logikai és a történeti dialektikájának alapját a valóságos folyamat megismerésében, s ebből származik módszertani jelentősége is.

Tekintsük most azt a kérdést, hogy a társadalmi fejlődés megismerésében miként közvetítődik egymással logikai és történeti, vagyis hogy mi a tartalma logikai és történeti egysége elvének. Elsőként azt kell megállapítanunk, hogy a logikai (mint a fejlődés törvényszerűségének teoretikus reprodukciója) ideális, a történeti pedig materiális összefüggéseket fog át. A gyakran olvasható megállapítás, miszerint a történeti a logikaihoz képest ennek következtében elsődleges, a materialista álláspontot rögzíti. Ez szükségszerű, ám nem elégséges előfeltétel a föltett kérdés megválaszolásához. A válasz a logikai és a történet egysége lényegének meghatározását előfeltételezi.

Egyszerűen csak posztulálni kettejük egybeesését, mivelhogy a képmásnak a leképzettel egybe kellene esnie, túlzott leegyszerűsítés, amely összemossa a ténylegesen létező problémákat. A föladat röviden szólva az, hogy pontosabban meg kell határozni, mit reprodukál tulajdonképpen a teoretikus reprodukció. A "valóságos történelem" túlságosan is pontatlan információ.

⁶ Lásd Engels: Karl Marx temetése

Erről tanúskodnak Marx sokrétű módszertani reflexiói A tőkében megfogalmazott föladattal összefüggésben, hogy ti. föl kell tárni a kapitalista társadalom ökonómiai mozgástörvényét. A marxista szerzőknek a logikai és a történelmi egységével kapcsolatos gondolatmenetei sarkpontjának különösen a következő marxi megállapítás bizonyul. Lehetetlen volna — ahogy Marx írja — megtenni, és egyúttal hamis is volna az ökonómiai kategóriákat abban a sorrendben előtárni, amelyben történetileg a meghatározó szerepet játszották. Sorrendjüket sokkal inkább az szabja meg, hogy milyen viszonyban állnak egymással a modern polgári társadalomban, ez pedig pontosan a fordítottja annak, ami természetesnek tűnik vagy ami a történeti fejlődés sorrendjének megfelel.⁷

Nem egybeesésükről van tehát szó, hanem ellenkezőleg — különbözőségről, sőt ellentmondásról? Ez a következtetés — jöllehet marxista szerzők is levonják olykor⁸ — jogosulatlan, és nem felel meg Marx kijelentéseinek, aki elemzése különböző pontjain a logikai és a történeti fejlődésnek mind egybeesését, mind egybe nem esését konstataálta.⁹

L. Althusser "a 'logikai' és a 'reális' rend közti egybeesésnek és nem egybeesésnek ebből a Marxnál tapasztalható egymásba fonódásából" azt a tarthatatlan következtetést vonta le, hogy radikálisan meg kellene különböztetni e kettőt, mivel "a valóságos történeti fejlődés és a fogalmi fejlődés közti probléma látszatprobléma".¹⁰ Nem szabadulunk meg azonban ettől a problémától egyszerűen azért, hogy látszatproblémává nyilvánítjuk. A probléma megoldásának kulcsát a dialektikus materialista történelemfölfogás adja a kezünkbe, amely lehetővé teszi a "valóságos történelem" fogalmának precizírozását. E történelem nem megállás nélkül zajló egyedi események kontinuum, amelyek közül ugyan mind egyenként szükségszerűek lehetnének, amelyekből azonban az átfogó, törvényszerű összefüggés hiányoznék. Az emberiség történelmének törvényszerű összefüggése azért válik megragadhatóvá (és dialektikusan a kontinuitás és a diszkréció egységeként megragadottá), hogy társadalomtörténetként játszódik le, történeti fejlődési

⁷ Marx: A politikai gazdaságtan bírálataának alapvonalai

⁸ Lásd Princip isztorizma v poznanii szocialnüh javlenij, Moszkva 1972, 141 sk. o. Az idealista fölfogással ellentétben Marx "mindig és mindenhol azt törekedett kimutatni, hogy a kategóriák logikája a politikai gazdaságtanon belül nem esik egybe a valóságos történelmi folyamat logikájával".

⁹ Lásd Marx: A politikai gazdaságtan bírálataának alapvonalai és A tőke I. és III. köt., illetve Levél F. Engelshez 1858. IV. 2-án.

¹⁰ L. Althusser—E. Balibar: Lire le Capital I., Paris 1970, 55. o.

fokozatok, vagyis gazdasági társadalomalakulatok sorozatában. Ezen formációk mindegyike kvalitatív módon meghatározott rendszer, miként Marx mondja, társadalmi (materiális és ideológiai) viszonyok "organikus totalitása", amely specifikus törvények szerint mozog és ezáltal reprodukálja és ugyanakkor kifejleszti viszonyait. Az emberi társadalom valamennyi ilyen fejlődési foka bele van ágyazva meghatározott módon a történelmi folyamat kontinuitásába — nemcsak hogy egy meghatározott helyet foglal el benne, de nem más, mint a társadalom addigi fejlődésének rezultátuma. Történetileg a megelőző társadalmi formáció viszonyainak fölbomlása révén jön létre,¹¹ és saját, sajátos törvények szerint végbemenő mozgása teremti meg a maga részéről a további fejlődés előfeltételét és az újabb, magasabb fejlődési fokok kifejlődését.

A történelmi folyamat, amely az első pillantásra, a felszínen úgy tűnik, mintha egyedi események sokasága uralná, lényege szerint gazdagon tagozódott, és különböző formációk, területek törvényszerű összefüggései által határozódik meg. Marx a történelmi folyamat e komplexitásának és belső tagolódásának megfelelően fogalmi megkülönböztetéseket vezet be. Az általa vizsgált kapitalista termelési rendszer tekintetében megkülönböztet létrejövést és a létrejötttség állapotát. Az előbbi képződésének periódusa, amely leválasztódik saját alapzaton való működésétől. Mivel az utóbbi csak akkor jelenhetik meg, amikor a kialakulás folyamata lezárult, ezért Marx a rendszer "előtörténetének" nevezi, a saját törvények szerinti mozgást pedig "kortárs történelemnek". Ebből azonban az is következik, hogy nem minden, ami a kapitalizmus előtt volt, tartozik hozzá kialakulásához. Marx tehát itt világosan megkülönbözteti "a történelmet egyáltalában" a kapitalizmus történetétől.

Ezáltal szert tettünk a logikai és a történeti egységét illető kérdés megválaszolásának előfeltételeire. Ez az egység nem egyáltalában létezik vagy általánosságban, hanem hasonlóképpen mindig specifikus módon. A logikai (a teoretikus rendszer) nem az egyáltalában vett törvényszerűséget reprodukálja teoretikusan, hanem az emberi társadalom egy történetileg meghatározott, történetileg keletkezett és múló fejlődési foka törvényszerű összefüggéseinek összességét. A megfelelő termelési és társadalmi rendszer visszatükrözött, törvényszerű összefüggéseinek ez a történeti jellege bevonul teoretikus reprodukciójába is. A kategóriák logikai összefüggése a kapi-

¹¹ Lásd Marx: A politikai gazdaságtan bírálólatának alapvonalai

talizmus politikai gazdaságtanában ennek következtében nemcsak a kapitalista termelési mód rendszerében jelenlévő, megfelelő viszonyok törvényszerű összefüggésének "magyarázó visszatükrözése" (Engels), hanem egyúttal e rendszer, vagyis e rendszer maga lényegi logikai összefüggéseiben tekintett története kialakulásának teoretikus rekonstrukciója. Az "egyáltalában vett történelemben" mint a különböző társadalmi formációk sorozatában fejlődnek ki a kapitalista termelési mód elemei más rendszerek alárendelt viszonyai-ként. A tőkeviszonyt mint a kapitalista társadalmi formáció meghatározó termelési viszonyát az értékviszony, amely a tőkeviszony teoretikus előfeltétele, történetileg is megelőzi. Ez azonban nem volt a kapitalizmustörténetileg megelőző termelési módnak, a feudalizmusnak meghatározó termelési viszonya (ez ugyanis a feudális földtulajdonra épülő feudális függőségi viszony). Ennyiben különbözik a történetileg meghatározó gazdasági kategóriák következménye (mint a "történelemben egyáltalában" tekintett meghatározó termelési viszonyok visszatükröződése) a polgári társadalombeli vonatkozásuktól.

Az ökonomiai kategóriák sorozatához kapcsolódó marxi fejtegetések paradox jellege a közelebbi vizsgálódásnál eltűnik tehát. A megismerés a történeti és a logikai fejlődés felszíni ellentététől lényegi egységükhöz érkezik. Ez azonban nem különbség nélküli egybeesés, hanem dialektikus egység — előfeltételezi a különböző mozzanatok dialektikus-ellentmondásos összefüggését, az emberi társadalom történeti fejlődési folyamatának belső tagoltságát és "többdimenziójúságát". A logikai és a történeti egysége tehát nem közvetlen, hanem mindig közvetített. Ez vezet el oda, hogy sem egy társadalmi rendszer törvényszerű összefüggése nem következtethető ki teljesen történelméből, sem e társadalmi rendszer története egyedül jelenlegi alakjából, kifejlett összefüggéséből nem vezethető le. A kifejlett rendszer történelmét csak megszüntetve-megőrzött alakban tartalmazza, s éppígy azok a kategóriák, amelyek mindezt visszatükrözik.¹²

A logikai és a történeti viszonyának itt ábrázolt problémái nemcsak a történelmi materializmust és a politikai gazdaságtant érintik, hanem valamennyi marxista—leninista társadalomtudomány számára rendelkeznek módszertani következményekkel. Ráadásul szorosan összefüggnek a problematika más aspektusaival is. Különösen érinti ez a probléma a struktúra és a történelem viszonyát, amelyet az utóbbi évtizedekben (mindenekelőtt a strukturalizmus-vitával összefüggésben) a társadalomtudományokban sokat vitattak.

¹² Lásd ugyanott.

A logikai és a történeti viszonyához való kapcsolódás által jön világosan létre, hogy a marxista irodalomban (a) általában logikai és történeti módszer közt tesznek különbséget és az elsőt többnyire a struktúra fogalmával kapcsolják össze:¹³ és (b) a társadalomtudományokat ugyanezen vagy hasonló kritériumok alapján szisztematikusakra és történetiekre osztják.

Nem könnyű dolog az itt követelt rövidezséggel a lényegét konzekvensen és meggyőzően előtárni. Ha az objektív összefüggésekből indulunk ki, akkor az eddig elért eredményeinkre támaszkodva legelőször is megállapíthatjuk: diakrónia és szinkrónia nem állíthatók szembe egymással mint történelem és struktúra, mint történeti és nem-történeti.¹⁴ Mindketten a történeti mozzanatait vagy "dimenzióit", mivel a történelem nem korlátozódhatik a diakróniára, mint ahogyan a "struktúra" fogalma nemcsak a szinkróniát foglalja magában. A diakróniának is van struktúrája.

Ezzel már valami lényegeset mondtunk struktúra és történelem viszonyáról. Jóllehet a struktúra történelem nélkül épp oly kevésbé gondolható el, mint a történelem struktúra nélkül, mégsem két egyenlő jogosultságú (vagy egyenrangú) ellentétéről van szó. A struktúra, a struktúra aspektusa a történeti fejlődési folyamatnak csak egy aspektusát alkotja. Ellentétét tehát a történelmi folyamaton belül kell keresnünk. Leginkább még a processzualis vagy mozgás-aspektus jelölheti ezt meg. Ezen ellentétek mindegyike — magában tekintve — absztrakt. Így a "struktúrával" a diszkrét, a nyugalom mozzanatát jelölik, a "folyamattal" ezzel szemben a kontinuitás, a mozgás mozzanatát. A történeti fejlődési folyamat e két mozzanat egységében realizálódik. Egy termelési rendszer struktúrája pl. nem valami mozdulatlan, mintegy fejlődésével vagy történetével ellentétben tekintve. E rendszer relatív stabilitásának mozzanatát alkotja, ám ez a stabilitás csak a mozgásban és a mozgás által létezik, nem mellette vagy kívül. Ebből következik, hogy a történelmi folyamatban a struktúraösszefüggések mindig egyúttal fejlődési összefüggések is,¹⁵ épp úgy, mint ahogyan a fejlődés is mindig

¹³ Így Pokrütan szerint a politikai gazdaságtanban alkalmazott logikai módszer visszatükrözi a struktúrát, míg a történeti módszer a termelési viszonyok geneziséét. (Lásd: A. K. Pokrütan: Isztoricseszkoje i logicseszkoje v politicseszkoj ekonomike szocializma, Moszkva 1978, 20. o.):

¹⁴ Így például Alfred Schmidt szerint a strukturalizmus-vita eredményeként a marxizmusban "egy sok következménnyel járó eszmélődés" indult meg: "Történelem (diakrónia) és struktúra (szinkrónia) többszörösen is eltávolodnak egymástól." (A. Schmidt: Geschichte und Struktur, München 1971, 34. o.).

¹⁵ Engelberg ezért jogosan konstatálja: "Aki struktúrát mond, az, éppen a történelemben, fejlődést is kell hogy vele gondoljon." (E. Engelberg: Theorie, Empirie und Methode in der Geschichtswissenschaft, Berlin 1980, 38. o.)

struktúrák fejlődéseként jelentkezik. Igazat kell tehát adnunk W. Eichhorn-nak, hogy ti. a marxista historizmus gazdagsága jelentős mértékben korlátozódna, ha a történelmi materializmus olyan kategóriáit, mint az "alap" vagy a "felépítmény", túlnyomóan mint struktúravonatkozásokat fognánk föl.¹⁶

Ezzel azonban kérdéssé vált, hogy vajon megfelelő-e a dialektikus materialista módszeren belül logikai és történeti módszert mint két önálló módszer különböztetni meg, s az elsőt azáltal jellemezni, hogy struktúra-összefüggések vizsgálata képezi a tárgyát. Ez a megkülönböztetés Engelsre hivatkozik. Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk Marx "Zur Kritik der politischen Ökonomie"-járól írott recenzióját,¹⁷ akkor világossá válik, hogy a "logikai módszer" itt a dialektikus módszer szinonimájaként lép föl. Engels azon fáradozik, hogy bebizonyítsa A tőkében alkalmazott marxi módszer mélyen történeti jellegét, jóllehet ez a módszer a történeti "felszíntől", a kronológiától, eltér.¹⁸ (Egy analóg történeti módszer jellemzése következésképpen hiányzik Engelsnél.) Marx maga is mindig dialektikus (vagy teoretikus, illetve analitikus) módszerről beszél A tőke összefüggésében.¹⁹

Ezért nem kielégítő, s nem felel meg A tőkében követett marxi módszernek semmiképp, ahogyan Pokrytan (akit itt számos marxista szerző képviselőiben idézünk) posztulálja, hogy A tőke vizsgálódásának fő tárgya "a kapitalista termelési mód termelési viszonyainak struktúrája",²⁰ vagy ahogyan L. Sève a marxi módszert "struktúramódszerként" jelöli meg, s azt állítja, hogy "Marx tehát a történelem struktúrájából indul ki".²¹ Igaz, hogy Marx maga is használta alkalomadtán a struktúra fogalmát a társadalmi viszonyok vonatkozásában: mégsem hagyott soha egy szemernyi kételyt sem azt illetően, hogy egy társadalom szemléleténél mindaz, "ami szilárd formával rendel-

¹⁶ Lásd W. Eichhorn: "Zur Problematik gesellschaftlicher Entwicklungsgesetze", in: Probleme der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis, hg. v. E. Engelberg-W. Küttler, Berlin 1977, 80 sk. o.

¹⁷ Lásd Marx és Engels Művei 13. köt.

¹⁸ Ugyanerre az eredményre jut Rozental, jóllehet ő a két módszer megkülönböztetését tagadja: a történeti tartalom képezi a logikai módszer valóságos alapját: ez "a logikai és a történeti egysége, a történeti általánosított, absztrakt-teoretikus kifejeződése". (M. M. Rozental: Dialektika "Kapitála" K. Marksza, Moszkva 1967, 515. o.)

¹⁹ Egy angol újsághoz írott levelében Marx A tőkét az első kísérletnek nevezi a dialektikus módszernek a politikai gazdaságtanra való alkalmazásában. (Lásd Marx levele F. Engelshez 1867. XI. 7-én.)

²⁰ A. K. Pokrytan, i. m. ?? o.

²¹ L. Sève: "Über den strukturalismus", Probleme des Friedens und des Sozialismus 1971. évf. 5. sz. 709. o.

kezik /.../ csak mint mozzanat, eltűnő mozzanat jelenik meg a társadalmi viszonyok ezen mozgásában".²²

Az a lényegi következmény, amely a logikai és a történeti egységének alapelvéből a marxista—leninista társadalomtudományok számára adódik, nem más, mint egységes módszertani alapbeállítódásuk: valamennyi társadalomtudomány a maga lényege szerint történeti tudomány. Ennek ellentmondani látszik, hogy a társadalomtudományokat szokásosan szisztematikuskra és történetiekre osztjuk föl. Az előbbi tézis azonban semmiképp sem vitatja, hogy a társadalomtudományok a vizsgálódás tárgya és módszerei szerint különbözők. Az azonban kérdéses, hogy ez a különbség vajon adekvát módon kifejezésre jut-e szisztematikus, illetve történeti tudományokként való jellemzésük révén.

Először is azt kell rögzítenünk, hogy Marx és Engels osztották a valamennyi társadalomtudomány történeti jellegéről szóló nézetet. (Meggondolásra érdemes, hogy ilyen értelmű megjegyzéseik²³ kifejezetten a politikai gazdaságtanra vonatkoznak, amely a par excellence szisztematikus diszciplínának minősül.) Ez a kijelentés a társadalomtudományokat egyesítő kötelekre vonatkozik, amelyek így vagy úgy mindannyian az emberi társadalom történeti fejlődését tükrözik vissza. Az "így vagy úgy" kifejezés azonban máris a tudományok közti különbségekre utal: ezt a fejlődést filozófiailag vagy szaktudományosan, összességében vagy meghatározott területek számára, általánosan vagy meghatározott térben és időben tekintve, közvetlenül vagy közvetítetten képezik le. Ebből adódnak szükségszerű következmények a társadalomtudományok osztályozására nézve is.

A szisztematikus-történeti dichotómiájában történő polarizálásuk azonban — éppen a logikai és a történeti megbonthatatlan összefüggése miatt — mindkét irányban nehézségekbe ütközik. Először is mindjárt hozzá kell fűzni, hogy egyetlen szisztematikus tudomány sem nélkülözheti a történelmet (vagy a történeti megközelítésmódot), ezt tehát föltétlenül magukba foglalják. Másodszor a marxista—leninista filozófia számára egy nem-szisztematikus történeti tudomány éppígy nem-létező dolog. Valamennyi tudomány célja törvényszerű összefüggések megismerése, különben nem volnának tudományok.²⁴ Ezenkívül egyetlen tudomány sem mondhat le a szisztematikus-ségről. A szisz-

²² Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai.

²³ Lásd Engels recenzióját A politikai gazdaságtan bírálatáról.

²⁴ E tény tagadásán alapul a nomotetikus és ideografikus módszer újkantianus elkülönítése és a természet- és a szellemtudományok ebből következő kettéválasztása. Itt logikai és történeti közvetítetlenül áll egymás mellett: törvényismeret történelem nélkül és fordítva.

tematikusra és történetire való fölosztás már csak azért is nem megfelelő kiindulópont egy differenciálás számára, merthogy akaratlanul is azt a gondolatot asszociálja, minthogyha a szisztematikus összefüggések nem volnának történetiek. Ezáltal a történeti, tudva vagy tudatlan, a pusztán kronológiára korlátozódik — egy olyan álláspont, amelyet épp a dialektikus materialista történelemfelfogás haladott meg.

Foglaljuk mindezt össze. A logikai és történeti egységének alapelve a társadalmi fejlődés megismerésében az emberiség történeti fejlődésmenetének differenciálódásáról és e fejlődés menet ellentmondó mozzanatai egységről ad számot. A logikai és a történeti dialektikus egysége jelenvaló valamennyi társadalomtudományi diszciplína számára, még hogyha különbözőképpen is. A logikai és történeti egysége mint filozófiai alapelv lényegi világnézeti és módszertani előfeltevéseket nyújt a társadalomtudományok klasszifikációjára számára, maga azonban nem szolgálhat közvetlen klasszifikációs alapként.²⁵ Ezzel a problematikával, amellyel még viszonylag kevesen foglalkoztak, s amelynek vonatkozásában még sok különbség és tisztázatlanság található, csakis marxista—leninista filozófusok és társadalomtudósok interdiszciplináris együttműködése révén birkózhatunk meg.

(Fordította **Boros Gábor**)

RESÜMÉE

Gudrun Richter: Die dialektische Einheit des Logischen und des Historischen als ein Grundprinzip gesellschaftswissenschaftlicher Forschung

Der Aufsatz behandelt diese traditionelle Frage aus marxistischem Standpunkt gesehen.

Das Prinzip der Einheit von Logischem und Historischem in der Erkenntnis der gesellschaftlichen Entwicklung trägt der Differenzierung des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der Menschheit und der Einheit seiner gegensätzlichen Momente Rechnung. Die dialektische Einheit von Logischem und Historischem ist in allen gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen gegenwärtig, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Die Einheit

von Logischem und Historischem als philosophisches Prinzip liefert wesentliche weltanschauliche und methodologische Voraussetzungen für eine Klassifikation der Gesellschaftswissenschaften, kann aber selbst nicht als unmittelbare Klassifikationsgrundlage dienen.

Diese Problematik zu der relativ wenige Arbeiten vorliegen und in Bezug auf welche es noch viele Differenzen und Unklarheiten gibt, kann nur in interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Philosophen und Gesellschaftswissenschaftlern bewältigt werden.

²⁵ Itt Küttlernak van igaza, amikor a történeti módszertannal kapcsolatban a következőket írja: "A logikai és a történeti dialektikáját mint a dialektika valamennyi általános alapelveit tültérhelnének, hogyha szakmódszertani feladatokat akarnánk általuk megoldani." (W. Küttler: "Die Dialektik von Logischem und Historischem und der Platz der Geschichte im System der Gesellschaftswissenschaften", Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1980. évf. 2. sz., 180.o.)

A NÉMET KLASSZIKUS FILOZÓFIA VÉGE ÉS A KRITIKAI POZITIVIZMUS*

Kiss Endre

Eugen Dühring — az egyértelmű, módszertanilag megalapozott és a megfelelő filozófiai identitással is rendelkező német pozitivizmus első jelentős képviselője — olyan képződménynek látja Hegel filozófiáját, amelynek oly mértékben nincsen kapcsolata a mértékadó tudományossággal, hogy ilyen okokból még a vele folytatott vita is fölösleges. Dühring pozitivizmusa, minden egyértelműsége ellenére, azért sajátos szisztematikus képződmény, mert a német klasszikus filozófia fejlődéstörténetében Kant óta a döntő küzdelmek egyik pólusán sem helyezkedett el pozitivistikus típusú gondolkodás a maga tiszta formájában. A német klasszikus filozófia a maga fejlődésében olyan polarizációkat teremtett, amelyekben a pozitivisták típusú gondolkodás elemei megoszlottak a döntő ellentétek közt — Dühring ilyen klasszikus pozitivizmusának megszületéséhez is ezért, számos külső ok mellett, elsősorban éppen az a vákuum volt szükséges, ami 1848–49 után Németországban beállt,¹ egyébként ugyanis a klasszikus hagyomány valamelyik irányzata még közvetlenebbül, a tiszta és elvi alapokon álló pozitivizmus epizódjai nélkül lett volna képes újrászerveződni. A klasszikus hagyomány

*E szöveg a szerző "Kritikai pozitivizmus és történeti identitás" (1987) című kéziratos Nietzsche-monográfiájából vett fejezet; közvetlen folytatása annak a fejezetnek, ami "Két döntő évtized. A filozófiai tudat átrendeződése 1848–1849 után" címmel a Világosság hasábjain jelent meg (1988. március, 153–159. o.), s amelyben elsősorban Rudolf Haym és Schopenhauer Hegel-kritikái kerülnek elemzésre. Megtalálhatók azonban e tanulmányban a következő német nyelvű tanulmányok legfontosabb eredményei is: "Hegel im Lichte des neuen Metaphysikbegriffs von Eugen Dühring oder über den ersten ausgebliebenen Positivismus-Streit", in: Hegel in der Zeit (1), Budapest 1988; "Weder Geist noch Natur — Hegel in der Beurteilung der philosophischen Diskussion der 50er und 60er Jahre des 19. Jahrhunderts", in: Hegel-Jahrbuch, Bochum 1990, 357–364. o.; "Georg Lukács' Ontologie als misslungener, nichtsdestoweniger aber lehrreicher Erneuerungsversuch des Neomarxismus — oder über den Hegelianismus als Paradigma", in: Hegel in der Zeit (2), Budapest 1990, 87–102. o.

¹A múlt század ötvenes-hatvanas éveit a filozófia-, illetve gondolkodástörténet talán legklasszikusabb "vákuum"-helyzete, amely már önmagában magyarázhatja mind e folyamatok ideáltípusos jellegét, mind pedig ugyanezen folyamatok kiemelkedő tudásszociológiai relevanciáját.

minden lényeges irányzatának volt ugyanis igen lényeges pozitivistá elemé, s mint említettük, a filozófiai küzdelmek fő tartalmi irányait nem a pozitivizmus, illetve ellenfelei közötti nyílt ellentét határozta meg.² Dühring a hatvanas években már mindenesetre így látja: "Ők hárman (Fichte, Schelling és Hegel), mindegyik a maga módján, a különleges megvilágosodás képességét tulajdonították önmaguknak, amelynek birtokában abban a hitben voltak, hogy toronymagasan állnak a közönséges tudományos ész és a tapasztalati tudás szükséglete fölött, s a fölkent apostolok önhittségének magaslatáról tekintettek le a szigorú tudományokra."³ A hatvanas évek Dühringjének ezt a Hegel-kritikáját mindmáig egyetlen filozófiatörténet sem találta érdemesnek arra, hogy szigorúbb vizsgálat alá vonja a hegeli (és ezáltal a német klasz-szikus) filozófia 1849 utáni valóságos "végé"-nek összefüggésében. Pedig Dühring idézett Hegel-kritikáját mind az ötvenes-hatvanas évek történeti összefüggésében, mind pedig a többé-kevésbé, jöllehet gyakran be nem vallottan pozitivistá eredetű Hegel-kritikák szisztematikus kontextusában nagy figyelem illette volna meg.⁴ Dühring Hegel-kritikájának lehetséges elvi jelentősége abban állt, hogy személyében egy a kor szintjén álló, igen képzett és igen tudatos pozitivistá került szembe Hegellel. Az első valóságos "pozitivizmus"-vita lehetősége merült föl. Számunkra szélsőséges evidencia, hogy az első valódi német pozitivistá Hegel-ellenes küzdelme már csak azért is kitüntetett történeti és szisztematikus jelentőséggel rendelkezett volna, mert olyan történelmi korban, társadalmi légkörben és fogalmi koordináták között vívták volna meg, amelyek kitüntetett helyet biztosítottak volna számára a Hegel-viták egyetemes és máig véget nem érő történelmében.⁵ Magától értetődik, hogy Hegel egyik későbbi, pozitivistá alapon álló kritikája sem rendelkezhetett az "itt és most"-nak ebből az egyértelműségéből származó számos elméleti előnyével. Az a tény továbbá, hogy ez az első pozitivizmus-vita elmaradt, egyben önmagában cáfolata is a filozófiatörténet-írás és

²Kant és Hegel "pozitivistá" elemein túlmenően a nagy filozófiából elsősorban Feuerbach "pozitivizmusa" számottevő; nem csoda, hogy Feuerbach és Nietzsche között számos lényeges szisztematikus izomorfia mutatható ki.

³Eugen Dühring: Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfaengen bis zur Gegenwart, Berlin 1869, 425. o.

⁴Annál is inkább, mert a szándékukban vagy valójában a pozitivizmus talaján álló Hegel-kritikák érvei nemegyszer kísértetiesen ismétlődnek. Lásd a x-os jegyzetben fől sorolt dolgozatokon kívül e sorok szerzőjének az Internationale Hegel-Gesellschaft 1990-es konferenciáján elmondott előadását: "Ist Popper identisch oder nicht-identisch mit Schopenhauer?" Megjelenés előtt.

⁵A hegeli gondolkodás egyszeri történeti aurája bizonyosan olyan hangsúlyokkal gazdagította volna ezt az első, meg nem vívott "pozitivizmus-vitát", melyek egy későbbi kor hermeneutikai horizontja számára az eredeti formában már nem ragadhatók meg.

a filozófiai tudat azon mély meggyőződésének, hogy Hegelt a pozitívizmus szorította a filozófiai gondolkodás perifériáira. A tézisként is megfogalmazható alapvető tény az, hogy a leginkább Dühringben artikulálódó pozitívizmus a maga idejében ugyanúgy elmulasztotta a maga részletes számvetését Hegellel, mint ahogy Hegelnél is hiányzott a kor pozitívizmusaival való részletes és kifejtett kritikai számvetés. A dühringi pozitívizmus azonban nem azért mulasztotta el a Hegellel való kritikai számvetést, mert vak lett volna ezzel a kihívással szemben, hanem azért, mert ez a kihívás számára a hatvanas évekre már nem létezett. Dühring számára a hegeli filozófia ekkorra már annyira halott volt, mintha sohasem létezett volna. Nem a hegeli filozófia plauzibilitásának ilyen rohamos csökkenése önmagában az, ami kutatásra érdemes, de e folyamat háttere.

Dühring Hegelhez való viszonyának szenzációs motívuma, hogy az első német pozitívista majdhogynem kizárólagosan átveszi Arthur Schopenhauer Hegel-kritikáját. Dühring alaposan ismeri Fichtét, Schellinget és Hegelt, jóllehet e tudás belső arányairól művei már kevesebbet árulnak el, érdeklődik továbbá az ún. "természetes" dialektika iránt, említést tesz a dialektikus módszer "vonzerejé"-ről és elismeréssel szól Schelling "indifferenciá"-járól⁶ — mégis, a Fichte—Schelling—Hegel-vonal megítélésében maradéktalanul átveszi Schopenhauer érvelését. Van valami önkéntelenül groteszk abban, hogy az első német pozitívista a létmetafizika filozófusáról a következőket írja: "Ő volt az első, aki először emelt kezét azokra a bálványokra, akiket Németországban mindaddig nagy filozófusoknak adtak ki."⁷ E megállapításnak most csak legfontosabb történeti utalásaira térnék ki: Dühring kor- és nemzedékmeghatározta ismerethiányára utal, hogy Fichtét és Schellinget egy lapon említi Hegellel — e vonulat ötvenes évekbeli állandó együttemlítése minden kétséget kizáróan Schopenhauertől ered, aki azonban azért élhet ezzel az azonosítással, mert amikor ő megírja döntő művét, a tizenkilencedik század második évtizedében, e Fichte—Schelling—Hegel-vonal valóságos realitás a német filozófiai tudatban (ami azután a húszas évektől fokozatosan Hegel kizárólagos hegemoniájának adja át a helyét). Dühringnek azonban nemcsak e vonulat háttéréről nincsenek ismeretei, de láthatólag nem tud az 1848 előtti Hegel-vitákról sem, amikor kijelenti, hogy Schopenhauer emelt először kezét rá.⁸ Nemcsak a Hegel-viták történetének ilyen részletei nem világosak tehát

⁶Ezt a koncepciót rokonnak tartja az "ésszerű" gondolkodással: Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, uo., 433. o. Schellinget egy ízben Comte antipódusaként ábrázolja.

⁷Uo. 428. o.

⁸Ebben az összefüggésben mindenekelőtt az 1848 előtti és utáni Hegel-vita különbségei meg-

Dühring előtt, de nála is megtörténik az a fogalmi azonosítás, amellyel Friedrich Albert Lange, a neokantianizmus alapítója is élt: Hegelnek a romantikával való azonosítása.⁹ S itt nem a perspektíváknak arról a természetesnek mondható átrendeződéséről van szó, ami évtizedek múltán és nagy történelmi folyamatok után spontán módon is bekövetkezhet, de egyszerű tudatlanságról a filozófia közelmúltját illetően: Hegel azokkal válik azonossá, akik a maga korában legszélsőségesebb ellenségei voltak. Dühring szemében tehát Hegel és a romantikusok, mondjuk a katolikus fázisába érkezett Friedrich Schlegel ugyanazon a módon "önkényes" vagy "frázisszerű".

A filozófiatörténeti groteszk ebben a helyzetben az, hogy amíg Dühring számára Hegel filozófiailag halott, (egy kritikusan értelmezett) Schopenhauer az új, a Hegel utáni filozófia legitim nagy képviselője. Az első antimetafizikus német pozitivista számára Hegel metafizikájának kritikáját tehát egy par excellence metafizikus gondolkodó érveinek átvétele szervezi meg. A filozófiai plauzibilitás arányai teljesen eltorzulnak: míg Dühring nem ad már esélyt a hegeli filozófia új átvilágításának, annak hihetőségét a minimumra csökkenti, addig igen magas szemében az akaratmetafizikus Schopenhauer plauzibilitása. Ahogy Hegelt nem akarja átvilágítani esetleges pozitivistá vagy tudományos mozzanatok kimutatása érdekében, úgy Schopenhauer filozófiájának azon részei sem érdeklik, amelyek diametrálisan ellene mondanak saját Hegel-kritikájának. A filozófiai plauzibilitás egészen új dimenziói jelennek itt meg.¹⁰

A helyzet közelebbi elemzése tehát a következő képet mutatja: a diszciplinárisan és módszertanilag legtudatosabb német pozitivista az akaratmetafizikus Schopenhauerban látja az "új" filozófia nemcsak erkölcsileg, de szisztematikusan is autentikus, vezető képviselőjét (akinek egyebek között még nyelvkritikáját is átveszi), miközben egyetlen lépést sem tesz annak érdekében, hogy a közelmúlt hegeli szintézisében saját, metafizika-kritikus pozitívizmussal bármilyen értelemben rokon vonások után kutasson. A plauzibilitást ekkor nem az életmű tartalmi vonásai, de a nemzedéki és történelmi

határozók, elsősorban az a számos további feltételt is meghatározó tény, hogy 1848–49 után a forradalom előtti radikális újhegelianizmus gyakorlatilag megsemmisül és szinte nyomtalanul eltűnik a filozófiai tudatból.

⁹ Lásd Gerhard Albrecht: Eugen Dühring. Ein Beitrag zur Geschichte der Sozialwissenschaften, Jena 1927, 41. o.

¹⁰ A "posszibilitás" és "plauzibilitás" fogalmainak egymásra vonatkoztatott fölhasználásáról a filozófiatörténeti fejlődés kutatásában lásd mindenekelőtt a x-os jegyzetben említett "Két döntő évtized" című tanulmányt.

jegyek relativizmusában realizálódó, erkölcsi és lélektani elemekkel motivált perspektivizmus határozza meg.¹¹

Dühring hiányos történelmi ismeretei Hegelről, ugyancsak hiányos értelmezési kompetenciája Schopenhauer esetében — nem ritka ez a filozófia történetében — saját filozófiájában pozitív új fölismerésekhez is vezetnek. Mivel nem fedez föl Hegelben semmi pozitíve tudományosat, metafizika-kritikus törekvései annál egyenesvonalúbban érvényesülnek. Ezért sikerül első ízben létrehoznia német földön egy tiszta és egyértelmű, önmagát minden metafizika meghaladásaként értelmező pozitívizmust. Azt kell mondanunk, hogy az ugyancsak hiányos Schopenhauer-értelmezésnek is van legalábbis egy kiemelkedően pozitív következménye a dühringi kritikai pozitívizmus paradigmája számára: az élet értelme, a világfájdalom, az "optimizmus" és "pesszimizmus" szuggesztív kérdésföltévése, amit Dühring elfogad az "új" filozófia aktuális fő problémájának, termékenyen és szuggesztíven kapcsolódott össze már Dühringnél is a metafizika-kritikus pozitívizmus tudományfilozófiai alapzatával. Ezért jött össze már Dühringnél a nietzschei nagy paradigma két, egymással szisztematikus kapcsolatban nem álló virodalma: a tudomány- és metafizika-kritikus kritikai pozitívizmus s a lét értelmére rákérdező történeti identitás és az erkölcsi megalapozó belátások sajátos egysége.

Dühring antimetafizikus beállítottsága azért sem mutatott érdeklődést a hegeli filozófia előremutató tartalmai iránt, mert ebben az olvasatban sorsszerűen kapcsolódott össze a hegeli "metafizika" kizárólagosságának fölvetése a természetfilozófia középpontba állításával. Bizonyos valószínűséggel következtethetünk arra, hogy a merő "fantasztikum"-nak olvasott hegeli természetfilozófia, melyet Dühring egy helyen "a költészet karikatúrájának és a természetre vonatkozó tudás köztes "lénye"-ként¹² ír le, volt az, ami végképp "egyértelművé" tette Dühring számára Hegel filozófiai kvalitásait. Néhol az abszurdba hajlik, ahogy Hegel generális elutasításában a kor szociológiai-történeti diszkussziója is beszüremlik, így a Haymnál középpontban-álló történelmi-erkölcsi elégtelenség, Hegel "megalkuvása"-nak tézise. Dühring ebben a keretben "szalmaláng"-nak minősíti Hegel (és Schelling) lelkesedését a francia forradalom iránt, s tagadja, hogy e forradalom maradandóbb hatást gyakorolt volna filozófiájukra.¹³

¹¹ Korántsem tartom véletlennek, hogy a nietzschei perspektivizmus, éppen mint a kritikai pozitívizmus egyik legfontosabb filozófiatörténeti konzekvenciája, néhány évvel az ötvenes-hatvanas évek küzdelmei után született meg.

¹² Kritische Geschichte, 432. o.

¹³ Uo. 435. o. — Dühring is részesedik tehát Haym és Schopenhauer Hegel-ellenes erkölcsi

Amíg tehát Dühring észreveszi Schopenhauernek a Hegelénél jóval direk-
tebb és befejezettebb metafizikai törekvéseit,¹⁴ de azokat csupán az ere-
dendő és szemében elsődleges metafizika-kritika illegitim meghosszabbítá-
sának tekinti, Hegel önálló olvasásához már akkor sincsenek meg az eszközei,
ha ehhez valahonnan motivációja támadna. A filozófiatörténet ironikus for-
dulata tehát az, hogy a metafikusként nyíltan fölismert és azonosított
Schopenhauer ingatja meg az egészen más értelemben metafizikus Hegel plau-
zibilitását.¹⁵

A gondolkodás egységességének követelménye a kritikai pozitívizmus egyik
legfontosabb elméleti-filozófiai tulajdonsága. Úgy is mondhatnánk, hogy ez
a kritikai pozitivista gondolatrendszeren belül maga a "filozófia", hiszen
ez sem mint eredmény, sem mint követelmény nem származhat az egyes (szak-)
tudományokból. Dühring az "egységesen összefoglaló gondolkodás"-t elválaszt-
ja a szubjektumnak a korábbi idealizmusokban megjelenő meghatározottságai-
tól, azaz az egységes gondolkodás képességét nem köti egy olyan szubjektum-
fogalomhoz, amely "szemlélő" lenne: "Nos, a dolgok rendszerének egy szubjek-
tumra mint középpontra való vonatkoztatása valóban az egységesen összefog-
laló gondolkodás elkerülhetetlen következménye. Ennek a középpontnak azon-
ban semmiképpen sem kell egy szemléletes tudat formájával rendelkeznie. Az
a szubjektum, amelyikre a dolgok rendszerének egységét vonatkoztatják, nem
más, mint az egységes funkció korrelátuma a gondolkodásban. A lét egységé-
nek ez a tiszta gondolata a szemléletnek semmiféle meghatározottságát nem
rejti magában, s ezért alkothatja a világ szemléletének középpontját, anél-
kül hogy akár az idealizmus ellen, akár az idealizmus mellett bármit is ha-
tározottan állítana."¹⁶

A kritikai pozitívizmus filozófiájának bölcsőjénél állunk. A lét egysé-
ge, az egységes tudat tehát eloldódott a korábbi idealizmusok mentális elő-
feltételeitől, megalapozását s (igazi pozitivista módon) a funkcióban, azaz
— némileg tágabb értelemben — ismét magában a praxisban nyerte el. Éppen a

argumentációjából, egyenesen Tycho de Brachéval hasonlítva össze őt (uo. 424. o.), aki vissza-
lépett fiatal korának forradalmi gondolataitól. Bármennyire is nem osztjuk ezt a véleményt,
bizonyosak lehetünk abban, hogy az akárcsak hipotetikusán megjelenő erkölcsi megalkuvás ilyen
éles elutasítása is az ötvenes-hatvanas években 1848–49 elbukása reflexiójának szerves része
volt.

¹⁴ Uo. 446–447. o.

¹⁵ Ehhez hasonló, majdhogynem nyílt, groteszk összefüggés az is, hogy Engels Dühring-kriti-
kájának is talán legmélyebb és legélesebb motívuma Dühring Hegel-kritikája volt.

¹⁶ Der Werth des Lebens, Berlin 1865, 203. o.

meghatározottabb tudat dönthet azonban csak "idealizmusról" és "realizmusról".

Dühring üdvözli Kantnak a tér és az idő szemléleti formái relativitása-ként jellemezhető állásfoglalását. Amikor azonban Kant erre vonatkozó meghatározását az "empirikus realitás" és a "transzcendentális idealitás" együtteseként írja le, a kanti tér-idő-fölfogást már kettősen közelíti meg. A "tér és idő empirikus realitását"-nak úgy kíván konkrét tartalmat adni, hogy ezzel nem követi ugyan betű szerint a kanti kriticismust, magának a kriticismusnak a szellemét azonban igen. Teret és időt valamilyen, közelebb-ről meg nem határozott létrehozó ok eredményének tekinti, s azok csak ezen absztrakt ok (alap) hatékonyságának föltétele mellett szükségszerűek.¹⁷ Jól-lehet a ható oknak ezt a fogalmát Dühring nem definiálja, mégis egyértelmű alapnak tartja a tér és idő abszolutisztikus fölfogása ellen: "Egy olyan erő fogalma, amely az időbeli fejlődést és a térbeli kiterjedést fönn tartja, megszabadít bennünket tér és idő abszolút jelentőségének képzetétől".¹⁸ Dühring operál a puszta lét (das blosse Sein) fogalmával, vagy a "lét egységes fogalmá"-val: a lét ilyen absztrakt fogalmából nem lehet szükségszerűen levezetni a tapasztalat térbeli-időbeli formáit. Kanttal betű szerinti egyetértésben állapítja meg, hogy a tapasztalat e két tényleges alapformáját nem tekinthetjük minden lehetséges lét előfeltételének, s utal a továbbiakban arra az irányra, hogy e tényből azt a következtetést is le lehet vonni, miszerint a gondolkodás "teljesen szabad", teljesen "meghatározatlan". Ha ugyanis, idézi föl Dühring ezt az érvelési módot, az abszolút szükségszerűség fogalma tér-idő-szemléletünkben nem tartható fönn, a "spekuláció energiája" (amely összetételben a spekuláció fogalma nyilvánvalóan pejoratív) a gondolkodás teljes szabadságának álláspontjára helyez bennünket. Dühring e két rossz véglet között a valóságra, s mint erről már említést tettünk, a valóság fogalmának közvetítésével a tudományosságra utalja a megoldást. Az abszolút szükségszerűség "kiméráját" azzal űzi el, hogy a puszta lét fogalmát az absztrakció (értelmes) határával azonosítja. E határok között értelmezett absztrakció tér és idő újfajta szemléletéhez vezet, ezek mint adott tények jelennek meg, s ebben az egész kritikai pozitivista szemléletmódnak eleget is tesznek, hiszen a világ összes jellemvonása, tulajdonsága csak mint "adott tény" érdemes e szemléletmód figyelmére. Dühring ezt a pozitivista megoldást filozófiainak tekinti, hiszen mind az abszolút szük-

¹⁷Uo. 204. o.

¹⁸Uo.

ségszerűség, mind az abszolút szabadság álláspontjával szembenéz. Semmi-
képpen sem igénytelen tehát ez a megoldás: az absztrakciót nem teszi tel-
jesen függetlenné a valóság meghatározottságaitól. Ha azonban az elvonat-
koztatás jó esetben nem hagyja el az adott tények világát, úgy a szüksé-
szerűség problémája is másképpen vetődik föl: kivonul az adott világ alap-
formáinak filozófiai konstitúciójából, ez azonban nem jelenti ezen alap-
formák teljesen szabad, "önkéntes" konstitúcióját. Föl kell figyelniük rá,
hogy a világkonstitúció problémája mindhárom nagy, Dühring-fölvázolta mo-
dellben közös: mind az abszolút szükségszerűség, mind az abszolút szabad-
ság, mind pedig az "adott világ előfeltételeire" építő korlátozott és egy-
ben nem-önkéntes absztrakció három világkonstitúció, három filozófiai vi-
lágértelmezés. Dühring végül is az alapmeghatározottságok "ténybeli jelle-
gének" álláspontjára lép, amely egyrészt eltér az abszolút szükségszerűség
pozíciójától, a világkonstitúció önkényességével szemben pedig másrészt
ugyancsak az "adott tények"-re hivatkozik.

A szükségszerűség fogalmának kritikája szolgál térnek és időnek a lét
abszolút mértékadó alapformáiként való értelmezése ellen. A következőkben
Dühring az "eredeti" kanti megoldást vallja magáénak, igen figyelemreméltó
módon fogalmazza azonban át saját nyelvére. Talán ez az összefüggés az,
ahol a kanti kriticismus és a kritikai pozitívizmus valódi közelsége a leg-
inkább szembetűnővé válik: "Tér és idő nem mások, mint szubjektív szemléle-
tünk módja, nem mások, mint az a forma, amelyben a tárgyak számunkra adva
vannak. Hogy azonban mik a dolgok magában való mivoltukban, azaz attól a
módtól eltekintve, ahogyan a mi számunkra objektummá válnak, sem nem tudhat-
juk, sem szükségünk nincs tudására. A világ e képzetmódja szerint a valóság-
os meghatározásoknak van egy szubjektív és egy objektív forrása... Amit
világnak nevezünk, eszerint két tényező: a szubjektív formaadás és az objek-
tíven valóságos anyagi beteljesítés terméke. A világot ezért tulajdonképpen
nem mint dolgot, hanem a tér és idő szerint érzékelő szubjektum affekcióinak
rendszerét, azaz mint a tapasztalat rendszerét kell elgondolnunk. Számunkra
legalábbis nincs más világfogalom. Ami túl van a tapasztalaton, nem tudhat-
juk, s nincs is szükségünk tudására. Nincs alapunk és eszközünk rá, hogy
egy állítólag létező transzcendentális birodalommal törődjünk."¹⁹

¹⁹ Uo.

A tapasztalat rendszereként fölfogott világ természetesen teljességgel azonos a tapasztalat körével, a kanti lehetséges tapasztalat problematikája így vált át tételiesen is pozitivista megalapozássá. A tapasztalat e közép-pontba állításával Dühring azonban még nem elégszik meg: filozófiatörténeti relevanciával rendelkező harcra lép a kanti filozófiának szubjektív idealizmusként való értelmezése, továbbá síkraszáll Schopenhauer- és a Berkeley-féle (éppen Schopenhauer által fölújított és nagy nyomatékka az érdeklődés középpontjába állított) szubjektív idealizmus ellen.²⁰

Schopenhauer a Kant-reneszánsz első szakaszában még Kant legitim követőjének számíthatott. S bár Dühring nem neokantiánus, korai Kant-interpretációja talán az ötvenes-hatvanas évek filozófiájának legmélyebb Kant-képe, s egyben lényeges adalék ahhoz az itt ki nem fejthető tételhez, miszerint a korai kritikai pozitívizmus Kant-interpretációja talán többet értett meg Kant eredeti, kriticista koncepciójából, mint az ugyancsak ekkor induló neokantianizmusok.

Az elméleti idealizmust Dühring nem annak saját (idealista) fogalmisága vagy valamilyen más pozitív tulajdonságegyüttes alapján határozza meg, hanem — élve a kritikai pozitívizmus kiemelkedő új lehetőségeivel — tudásszociológiai módon jár el, amennyiben azt a mindennapi tudattal hozza kapcsolatba. Az elméleti idealizmus "olyan nézet, amely nem ismeri el annak köznapi fogalmát, hogy legmagasabb értelemben mi valóságos".²¹ E tudásszociológiai értelmezés mellett él a genealógia módszerével is: "nem elég, hogy fölmutassuk az idealizmus keletkezésének formáját /például az álom-problémán keresztül — K. E./; föl kell mutatnunk a létrehozó ösztönt is".²² Magán az elméleti idealizmuson is bemutatja Dühring, hogy egy filozófia választása, a plauzibilitás odaítélése egy meghatározott világmagyarázatnak: nem tisztán "elméleti" kérdés. Őse ez a nietzschei tudásszociológia egyik alapvető irányzatának, a komplex és bonyolult elméleti képződmények többszörös motívum-vizsgálatának, ami a leggyakrabban ugyancsak a pozitivista analitika módszerén keresztül érvényesül. Dühring tehát az elméleti idealizmus elfogadásának elemzésekor sem elégszik meg az elméleti-diszkurzív okokkal, hanem

²⁰Uo. 205. o.

²¹Uo. 190. o. — Dühring nagyon jól tapint rá az idealista gondolkodásnak arra az elsősorban a tudásszociológiai vizsgálat előtt föltároló minősítő mozzanatára, amelynek alapján az elméleti idealizmus egyik legelső, kiinduló lépése éppen a mindennapi tudat valóságfogalmának diszkvalifikálása, függetlenül egyes összetevői megalapozottságától vagy megalapozhatatlanságától.

²²Uo.

az ún. "gyakorlati" okokra is rákérdez: "Bármilyen kétségtelen is, hogy azok az elméleti nehézségek, melyek a végtelen kiterjedés koncepciójával kapcsolatosak, már önmagukban is elégségesek idealista nézetek kialakulásához, épp oly bizonyos ezzel szemben az is, hogy egy pusztán lehetőség megragadása és az élő részvétel annak előfeltételében gyakorlati okra kell, hogy visszamenjen."²³

Dühringnél az elméleti idealizmus "gyakorlati ok" alapján való elfogadásának tézise bizonyosan körülírható lenne az ideológia-gyanú fogalmával, miközben a "Trieb" ugyancsak fogalmi terjedelmében nem azonos az ideológia elfogadott fogalmának terjedelmével. Egyelőre a következő megfogalmazást fogadjuk el: a "Trieb" gyűjtőfogalom, amelynek egyes rétegei a tudásszociológiai kérdésfeltevés egyes összefüggéseiben oldhatók csak föl analitikusan. A nietzschei filozófia, azaz a filozófiai tudományok nietzschei újrendezése fölmutatja a tudásszociológiának mindazokat a megközelítéseit, amelyekre a "Trieb" e fogalmának föltárásához szükségünk van. A pozitivista analitika így új tudományos-filozófiai teret teremt, a tárgyi-dologi komponens (adott esetben a "végtelen kiterjedés") mellé mintegy egyenrangúnak veszi föl a "gyakorlati ok", a "Trieb" mozzanatát is. Így két olyan tudásterület jelenik meg, egymással a legszorosabb kölcsönhatásban, melyek mintegy együttesen alkotják a filozófiai reflexió tárgyát. Az egyes filozófiák tételezése, elfogadása, választása tehát a "Trieb"-nek ezen, a tudásszociológia összes lényeges oldalát mozgósító változatára megy vissza — ami azonban még egy filozófiai összefüggést tartogat számunkra. Egy filozófia egyben világtételezés is, az embert körülvevő szellemi terek összességének megalkotása. Amikor egy filozófiát elfogadunk, világot is teremtünk. E világtéremtés bizonyos mozzanatait a tárgyi-dologi komponensek és motívumok már elvégzik, de mint a teoretikus és gyakorlati idealizmus iménti elválasztása is mutatta, az ő előkészítő tevékenységük korántsem hiátus-nélküli. Nem minősítjük e helyütt a tárgyi-dologi összetevő, illetve a világtéremtési mozzanat egymáshoz viszonyított részesedését egy-egy filozófia teljes tartalmiságának kialakulásában. Dühring mindenesetre a következőképpen közelíti meg a teoretikus idealizmus választásának e világtételező és egyben az embertől függően projektív mivoltát: "Valójában egy másik, az életvágnak magasabb szinten megfelelő világ iránti vágy az, ami a mi valóságunknak tűnékeny álommá való lefokozását oly izgatóvá és csalogatóvá teszi."²⁴ Mintegy

²³Uo. 201. o.

²⁴Uo.

összefoglalója e gondolatmenetnek az a tézis, mely e "Trieb" filozófia-alkotó szerepét kifejtve is tartalmazza: "Tehát, mint mindenütt, ismét egy ösztön az, mely az idealizmus eszméjét mintegy létrehozza."²⁵

Dühring e pozitivista analitikája tehát a "gyakorlati cél", a "gyakorlati érdek", a "Trieb" szerepét a legpároltabb filozófia, adott esetben éppen a tárgyi-tartalmi mozzanatokra hivatkozó elméleti idealizmus esetében mutatja ki, s egészen addig megy el ebben a tudásszociológiai megközelítésben, hogy egyenesen kétségbe vonja, hogy lehetségesek lennének gyakorlati érdekek nélküli filozófiák.²⁶

A pozitivista analitika bázisán létrejött szemlélet egyrészt tehát rendkívül széles tudásszociológiai szemlélettel közelíti meg a filozófiát (mikorben, mint arra utaltunk, nem redukálja ezekre a megalapozó tudásszociológiai komponensekre a kozmológia vagy más filozófiai problematika érvényét). Nyomban világos azonban, hogy ez a típusú tudásszociológiai megközelítés egyben leleplező jellegű is, hiszen a gyakorlati célok és érdekek bevonása az egyes filozófiák genezisének, illetve elfogadásának elemzésébe óhatatlanul egész más képet alakít ki egy adott filozófiáról, mint e filozófiák önmagáról alkotott képe. A "leleplezés" Schopenhauer vagy a teoretikus idealizmus esetében már eredményesen működik.

A tudásszociológia leleplező funkciójának ezen ismertetésekor utalnunk kell arra a fontos tényre, hogy sem Dühring, sem Nietzsche nem építi be a tudásszociológiát valódi szociológiai-politikai kontextusba. Ez lehet az oka annak is, hogy mind a dühringi pozitívizmus, mind pedig a nietzschei filozófia tudásszociológiai jelentősége a maga valóságos nagyságrendjében rejtve maradt későbbi korok szociológia- és politikacentrikus tudásszociológiai filozófia-elemzéseiben.

Dühring korai korszakának legfontosabb átfogó alapgondolata a filozófiának a tudományok melletti új, mellérendelt helyzete következetes és magas színvonalú artikulálása. Igen világosan érzékelteti ezt a fordulatot Dühringnek az a gondolatmenete, amelyben Malthus és Carey gazdasági elméletének összevetése során megállapítja, hogy az egyikből pesszimista, a másiktól optimista életviteli, "élet-értékelésbeli" konzekvenciák következnek. E mellérendelést megalapozó életszemléleti komplexumban pillantja meg Dühring a filozófia új, immár "mellérendelt" önálló föladatát: "Egy nagyon is gyakori és nemünk sorsával a legbensőbb kapcsolatban álló tudományt

²⁵Uo.

²⁶Uo. 201–202. o.

megosztó ilyen szakadék /a két közgazdasági elméletből levonható életszemléleti következtetések — K. E./ azokat is mély töprengésre kell indítsa, akik ahhoz szoktak, hogy minden filozófiát mint hiábavaló vagy éppen káros ideológiát, vagy mint skolasztikus sallangot megvessenek."²⁷

Az értelemadás, a mellérendelés kimondása tipológiai érvénnyel különbözteti meg Dühring új német pozitívizmusát az angol vagy a francia pozitívizmus korábbi típusaitól. A pozitívista típusú filozófiák mindenütt lerombolták az érték- és értelemadás "metafizikus" változatait. Ebből a tudomány szféráin kívül eső területekre nézve többféle megoldás is megszületett már Dühringig, illetve e német pozitívizmus kialakulásáig. A mellérendelésnek ez a változata (szélsőséges metafizika-kritika plusz az értelemadás kérdésének nyílt artikulálása, egyenesen azonosítása a filozófia föladatával) azonban ebben a formában fordulatnak, a pozitívizmus történetében lezajlott mutációnak mondható. Az 1840-at előkészítő progresszív teleologizmus végzetes válsága, a schopenhaueri pesszimizmus áttörő sikere a kilátástalansággal határos életbizalmi válság alapjait vetette meg. Ha e pszichológiai tartalmak politikai relevanciájára kérdezzük, azt kell mondanunk, hogy e válságtudat nem volt alaptalan. Az addigi pozitívizmusoktól való eltérés azonban semmiképpen sem feledtetheti e kérdésföltevés forradalmian új mivoltának egy másik vetületét: az élet értelmének kérdése véglegesen evilágivá vált, megszakadt az a kapcsolat a transzcendenciával, ami az újkori filozófia egész történelme folyamán fönnállt.²⁸

A németországi helyzet abban tért el a pozitívizmus addigi változatainak történelmétől, hogy a metafizika-kritikus, szcientikusan erős pozitívizmus ekkor, azaz a tizenkilencedik század ötvenes és hatvanas éveiben nem kész és erőteljes, érvényük teljében lévő idealista-metafizikai rendszerek befolyási övezetében, de mély, történeti-politikai válságban lépett föl, s ezért — egy távolabbi perspektívából nézve ez már jól látható — a megoldás igényével magára vállalta azt a két föladatot is, melyek a pozitívizmus ad-

²⁷ Uo. IV. o.

²⁸ Az egész újkori filozófiatörténetet hallgatólagosan meghatározó filozófiai (de egyben kihatásaiban politikai) belátás volt, hogy az élet értelmének (Sinn) meghatározása mindenképpen és kizárólag a túlvilágiság valamelyik változatának artikulálásával lehetséges. Az antimetafizikus pozitívizmusok ugyancsak ideáltipikus válfaja pedig az értelemadás egész kérdéskörét a metafizika körébe utalta. A dühringi-nietzschei kritikai pozitívizmus sajátossága e tekintetben az, hogy saját önálló kezdeményezésében fogalmazza meg az értelemadás kérdését, azt azonban éppen a mellérendelés említett struktúrájával egyszerre el is választja e kritikai pozitívizmus tudománylogikai magvától.

digi történelme során rendszerint szembenálltak egymással. A mellérendelés ilyen kiindulópontja újrapozícionálja a filozófiai diszciplínák egész rendszerét, erre azonban e dolgozatban nem térhetünk ki részletesen.²⁹ Csak példaként említjük, hogy amikor Dühring a filozófiát "gyakorlatibb"-nak, a gyakorlatot "filozófiaibb"-nak képzeleti el, olyan pozitivistá praxisfilozófiát fogalmaz meg, ami új helyzet elé állítja filozófiatörténeti kategorizációinkat, hiszen például pozitívizmust és praxist addig rendszerint egymás kizáró ellentéteiként tartották számon.

A dühringi típusú kritikai pozitívizmus meghatározó fogalma a valóság. Előnye ennek a választásnak az, hogy e kategória (ellentétben például a Büchner-típusú természettudományos materializmus ugyanebben az időben artikulálódó "anyag"- vagy "erő"-fogalmával), nincs alávetve a tudományos fejlődés közvetlen és közvetett kihatásainak, jóllehet e fogalom körébe tartozó objektumokat gyakorlatilag a tudományos megismerés körébe tartozó objektumok teszik ki. Közben azonban mindenekelőtt a szcientikus vizsgálat körébe tartozó "materiális" objektumokat tekinti valóságnak, nyitottsága a nem-materiális, de tudományosan vizsgálható és tárgyilag identifikálható objektumok irányában kiemelkedően termékeny pozíciót biztosít a tudásszociológia, lélektan, valamint más, a szellemi mozzanatok tudományos megközelítését megvalósító filozófiai vagy szcientikus diszciplína számára.³⁰

E pozitívizmus realitás-fogalma tehát onnan nyeri rendkívüli nyitottságát, hogy az összes tárgyi szférát képes a tudomány tárgyává tenni, s nyomban reagál arra, amennyiben ez nem lehetséges. Ebben az esetben az adott tárgyat vagy metafizikának nyilvánítja, vagy sajátos, de explicit módon nem-tudományos alapozású "fenomenológia"-ként kísérli meg leírni.³¹

A kritikai pozitívizmus egyik nagyon termékeny vonása tehát éppen tárgyfogalma szcientikus alapozású egzaktságának és ugyanezen tárgyfogalom egy-

²⁹ A filozófiai diszciplínák újrapozícionálásának egy lehetséges, gyakorlatilag teljesen kidolgozott változatát kéziratos Nietzsche-monográfiám tartalmazza.

³⁰ Az így kialakuló új filozófiai "tárgy"-fogalom egyetemes, szisztematikus szempontból is igen fontos fordulat, a tárgyalat történelmi helyzetben pedig igen termékeny összehasonlítást tesz lehetővé a büchneri materializmus anyagfogalmából következő tárgyfogalommal, a schopenhaueri arakatmetafizikából következő tárgyfogalommal, de ugyanúgy a kezdeti neokantianizmusok vagy éppen a nietzschei filozófia tárgyfogalmaival is.

³¹ Jóllehet a fenomenológiát sem genealógiájában sem szisztematikusán nem szokták a pozitívizmus sajátos filozófiai lehetőségeivel kapcsolatba hozni, ez a megfontolás néhány szempontból igen indokoltnak tűnik számunkra. Jelen esetben azonban csupán azokra a spontán, "vad" fenomenológiai leírásokra gondolunk, amellyel mondjuk Dühring azokat a területeket térképezi föl, amelyek kívül esnek a szcientikus kereteken.

idejű nyitottságának egysége. E tárgyfogalom újrarajzolja a vele szemben-
 álló metafizika-fogalom kontúrjait is. Hirtelen olyan szellemi képződmények
 nagy száma jelenik meg a logikai osztályozásnak ugyanabban az osztályában,
 amelyeknek addig nem sok közülük volt egymáshoz. Így egyaránt metafizika
 Dühring szemében a vallás és a klasszikus idealizmus, Kant és Schopenhauer,
 a mindennapi tudat és a tudományos módszer számos eleme is.³² Mindenesetre
 ez az új, addig heterogénnek számító elemeket összefoglaló metafizika-foga-
 lom a kritikai pozitívizmus filozófiai "discours"-jának új eleme. Dühring
 kritikai pozitívizmusából árad ön maga történelmi küldetésének magabiztossá-
 ga, s ez éppen azokban az években már önmagában szisztematikus jelentőségű
 tény. Az ugyanis, hogy a korszak alkalmas-e vagy sem filozófiára, elvá-
 laszthatatlanul kapcsolódott össze az optimizmus vagy pesszimizmus dilem-
 májával.³³ A mellérendelés e pozíciója ekkor még nem tudatosítja, hogy a
 kritikai pozitívizmus két szektora egyben az értékmentességgel, illetve az
 értékkonstituált szférákkal azonos, a kritikai pozitívizmus kibontakozása
 az értékelés szempontjából egyértelműen vágja ketté az univerzumot.³⁴

Az értékelés, illetve értékmentesség területein való magabiztossága
 okozhatja, hogy Dühring, s később a kritikai pozitívizmus más vezető alak-
 jai (így Nietzsche) is fundamentális kérdéseket mernek megoldani tágabb ér-
 telemben vett "pragmatikus", szűkebb értelemben tudásszociológiai érvelés-
 sel. Így hivatkozik Dühring e "valóság"-filozófia megalapozása közben arra,
 hogy a gyakorlat ilyen vagy olyan, de pozitív eredményekre vágyik, s a va-
 lóság lényegi meghatározottságára vonatkozó és csupán lehetőségeket megfo-
 galmazó (a dühringi intenciót legjobban kifejező habermas-i szóhasználat-
 tal) "megismerési érdekek" valójában "üresek": "Aki egyáltalán megőrzi az

³² Az egymással addig vagy vitában álló, vagy esetleg egymásról tudomást nem vevő gondol-
 kodási iskolák e közös metafizikai csoportban való föltűnése természetesen közeledések és
 kölcsönhatások nagy sorát indítja el, amelyeket ebből a szempontból még alig vizsgáltak. Hegel
 és a romantika 1848 utáni "azonosulását"-ról már szoltunk, de így válik a metafizika-kritika
 megvilágításában bizonyos konkrét összefüggésekben egymással izomorfá Kant és Schopenhauer
 vagy éppen Kant és a keresztény harmonisztika. Ismét igazolódhat, hogy a szisztematikusan
 rokon vonások akkor válnak áttetszővé a filozófiai tudat számára, ha annak politikai és tudás-
 szociológiai föltételei megérnek.

³³ Egy sokatmondó példa a magyar filozófia történetéből Erdélyi János Hegel-értelmezése,
 aki Hegel-kultuszát (és ezzel "optimizmus"-át) a filozófia számára elképzelt "legrosszabb"
 idő helyetti "legjobb idő" tézisére építette föl. Lásd ezt részletesen: "Szabadságharc és ki-
 egyezés között" c. írásomban, in: Magyar Filozófiai Szemle 1984. évf. 1–2. sz.

³⁴ Az a tény, hogy e Nietzscheben kiteljesedő kritikai pozitívizmus éppen az értékmentesség
 kritériumának tengelyén vágja ketté a filozófiai univerzumot, alkalmasint rendkívül tanulsá-
 gos szisztematikus következményekkel és egyben minden későbbi filozófia számára megkerülhe-
 tetlen következményekkel jár.

egységes gondolkodás erejét, annak találnia kell össz-szemlélete számára valamilyen súlypontot és nem maradhat meg homályos lehetőség-eszméknél."³⁵ Dühring e praxis- (és egyben tudásszociológia-) fogalmának egyes esetekben kritikussá is válható problematikus oldalával is szembe kell azonban néznünk. Noha igyekszik védekezni a tárgyi-tartalmi mozzanatoknak a gyakorlatra való redukcionista visszavezetése ellen, egy megoldás tárgyi-tartalmi megalapozottságának vizsgálatára sokkal kevesebb figyelmet fordít, mint arra, hogy ez az adott eredmény mennyiben felel meg az "egységes gondolkodás" gyakorlati érdekeinek.

A gondolkodás egységességének követelménye a kritikai pozitivizmus egyik legfontosabb elméleti-filozófiai tulajdonsága. Úgy is mondhatnánk, hogy ez a kritikai pozitivistá gondolatrendszeren belül maga a "filozófia", hiszen a gondolkodás egységessége sem mint eredmény, sem mint követelmény nem származhat az egyes (szak-) tudományokból.

RESÜMEE

Endre Kiss: Das Ende der klassischen deutschen Philosophie und der kritizistische Positivismus

Vor dem kritizistischen Positivismus Eugen Dührings, dessen tiefste Einsichten in den sechziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts entstanden, eröffnete sich die einmalige Möglichkeit, sich mit Hegels Philosophie noch im Zeitraum ihrer ursprünglichen historischen Existenz direkt auseinanderzusetzen. Dieser wohl erste und klassische Positivismus-Streit kam jedoch nicht zustande.

Die Gründe des Ausbleibens dieses wohl fundamentalen Positivismus-Streites erschliesst unsere Arbeit, die mit einem Kapitel der ungarischsprachigen Nietzsche-Monographie des Verfassers identisch ist. Die direkte Konfrontation von Eugen Dührings kritizistischem Positivismus mit Hegels Philosophie blieb den Ergebnissen dieser Arbeit gemäss aus, weil das philosophische Vakuum nach der missglückten Revolution 1848 zwar durch eine intensive philosophische

Diskussion erfüllt worden ist, in dieser Diskussion aber niemand mehr einen nennenswerten Versuch unternimmt, Hegels Philosophie im Lichte der neuen Einsichten und Kategorien der post-hegelschen Diskussion neu zu sichten. Ein geradezu ironischer Zug dieses ausgebliebenen Positivismus-Streites ist es, dass in seiner Reflexion Hegels der scharf anti-metaphysisch eingestellte Eugen Dühring jenem Arthur Schopenhauer eine fast grenzenlose Plausibilität schenkt, der sich als alles andere als eben ein Gegner der Metaphysik in der Geschichte der Philosophie erwiesen hat.

Über die Gründe dieses ausgebliebenen Positivismus-Streites hinaus befasst sich diese Studie auch mit einigen wesentlichen Positionen der Dühringschen "Wirklichkeitsphilosophie". So wird "das System der Dinge" nicht auf ein "anschauendes Subjekt" projiziert, damit fällt die Grundlage der Trans-

³⁵ Der Werth des Lebens, 202. o.

zendentalphilosophie weg. Ebenfalls mit Kant hängt jene Position der Wirklichkeitsphilosophie zusammen, wonach die Unterscheidung zwischen "Erscheinung" und "Ding an sich" zwar relevant ist, wir aber nur jenen Weltbegriff haben, welcher mit dem System unserer Erfahrung identisch ist. Wir weisen ferner auf die unmittelbare Nähe hin, in welcher sich eine genuin wissensoziologi-

sche Position im Zusammenhang der Wirklichkeitsphilosophie befinden muss. Als eine der wichtigsten Thesen dieser Arbeit gilt die Aussage über die neue, die eigentümliche, in einigen Zusammenhängen auch weiter ausgeführte nebengeordnete Position der traditionell philosophischen Fragestellungen neben dem szientistischen Bestand von Positionen über die Wirklichkeit.

ITTLET MINT PRAXIS:
ARISZTOTELÉSZ GYAKORLATI FILOZÓFIÁJÁNAK HEIDEGGERI ELSAJÁTÍTÁSA
ÉS RADIKALIZÁLÁSA

Franco Volpi

1. BEVEZETŐ MEGFONTOLÁSOK: ARISZTOTELÉSZ JELENLÉTE
HEIDEGGER MUNKÁSSÁGÁBAN

Sohasem merültek föl kételyek aziránt, hogy Arisztotelész fontos volt Heidegger gondolkodása számára.¹ Egykor ugyan nem kedveztek az idők annak, hogy Arisztotelész folyamatos jelenléte a heideggeri oeuvre-ben tudatosodjék, de már ekkor is csak nehezen lehetett volna figyelmen kívül hagyni azokat a megfontolásokat, amelyeket Heidegger az arisztotelészi gondolkodás központi témáinak szentelt; gondoljunk például a lét vagy a physisz problémájára, melyek ugyanilyen centrális jelentőségre tettek szert a német gondolkodó bölcseletének kibontakozása során. Egyébként maga Heidegger is több alkalommal hangsúlyozta, hogy filozófiai látásmódja kialakulásában és fejlődésében Arisztotelész fontos szerepet játszott.² S ha ezen kívül fölidézzük, hogy Heidegger hány Arisztotelészről szóló jeles tanulmányt motívált vagy inspirált,³ úgy immár számos érvünk van annak a föltételezésnek

¹Heidegger műveit a Gesamtausgabe (Klostermann, Frankfurt am Main 1975 skk.) egyes kötetei alapján idézem: az MHGA rövidítés után római számmal a kötetekre, arab számmal pedig az oldalakra utalok.

²L. mindenekelőtt azokat az önéletrajzi megjegyzéseket, amelyeket Heideggernek W. J. Richardsonhoz írott 1962. áprilisi levele tartalmaz (amit ez utóbbi fölvelt előszóként Heidegger Through Phenomenology to Thought – Phaenomenologica 13, Nijhoff, La Hague 1963 – című könyvébe, VIII–XXIII. o.), továbbá a Mein Weg in die Phaenomenologie (1963) c. tanulmányt, újranyomva: M. Heidegger: Zur Sache des Denkens (Niemeyer, Tübingen 1969, 81–90. o.), valamint a Frühe Schriften első kiadásának (1972) bevezetését, vö. MHGA I, 55 skk. o.

³Elsősorban Arisztotelész gyakorlati filozófiájának olyan értelmezésére és továbbvitélére gondolok, mint amit Hans-Georg Gadamer fejtett ki a Wahrheit und Methode híres fejezetében Arisztotelész etikájának hermeneutikai aktualitásáról (Mohr, Tübingen 1960), de említetném Eugen Fink bizonyos interpretációit is (Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles, Klostermann, Frankfurt am Main 1970), s utalhatnánk számtalan további műre: Walter Bröcker: Aristoteles, Klostermann, Frankfurt 1935; Helene Weiss: Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles, Haus zum Falken, Bâle 1942, újranyomva:

az alátámasztásához, hogy Heidegger sokkal nagyobb mértékben mélyült el Arisztotelész műveiben annál, mint amit néhány évvel ezelőttig publikált művei sejtetni engedtek. Ily módon már e művek alapján is olyan kronológiai kerethez jutunk, mely Heidegger fiatalkori olvasmányélményétől (Franz Brentano disszertációjáról van szó: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles) egészen 1939-es (és 1950-ban publikált)⁴ írásáig terjed, melyben a létnek és a physisz fogalmának az értelmezését adta.

Mindmáig azonban nem nyílt lehetőség rá, hogy Heidegger munkásságának egészében kövessük végig Arisztotelész jelenlétének fonalát. A filozófus egyetemi előadásainak publikálása nyomán csak ma tudjuk pontosan fölmérni, hogy Heidegger milyen intenzíven szembesült Arisztotelésszel, s kísérelhetjük meg annak a helynek a kijelölését, amellyel átfogó és irányadó fejtegetéseiben a görög filozófus rendelkezett. (Mindezt egyébként a metafizikai gondolkodás létrejöttének más nagy pillanatairól is elmondhatnánk, s így elemezhetnénk azt, hogy Heidegger miként szembesült Descartes, Leibniz, Kant, Hegel és Husserl munkásságával.)

Különösképpen az 1925/26-os téli szemeszteren (Logik. Die Frage nach der Wahrheit)⁵ és az 1927-es nyári szemeszteren tartott előadásának (Grundprobleme der Phänomenologie)⁶ publikálása tett olyan szövegeket hozzáférhetővé, amelyek fölöttébb fontosak az Arisztotelésszel való szembesü-

Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967; Wilhelm Szilasi, Macht und Ohnmacht des Geistes, Francke, Bern 1946 (különös tekintettel a második részre, ahol a következő arisztotelészi művek értelmezését találjuk: Eth. Nic. VI, Met. IX és XII, valamint De an. II); K. Ulmer: Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles — Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik, Niemeyer, Tübingen 1953; Alfredo Guzzoni: Die Einheit des on pollachos legomenon bei Aristoteles, doktori értekezés, Freiburg 1957; Ernst Tugendhat: Ti kata tinós. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe, Alber, Freiburg-München 1958; R. Boehm: Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung "Über das Sein und das Seiende" (Metaphysik Z), Nijhoff, La Hague 1965; Ernst Vollrath: Studien zur Kategorienlehre des Aristoteles, Henn, Ratingen 1969; uő.: Die These der Metaphysik — Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel, Henn, Ratingen 1969, 15–92. o.; Fridolin Wiplinger: Physis und Logos — Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles, Alber, Freiburg-München 1971; Ute Guzzoni: Grund und Allgemeinheit — Untersuchung zum aristotelischen Verständnis der ontologischen Gründe, Hain, Meisenheim a. G. 1975; Karl-Heinz Volkmann-Schluck: Die Metaphysik des Aristoteles, Klostermann, Frankfurt 1979; Ingeborg Schüssler: Aristoteles — Philosophie und Wissenschaft. Das Problem der Verselbständigung der Wissenschaften, Klostermann, Frankfurt 1982.

⁴M. Heidegger: Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles. Physik B. I., újranyomva: MHGA IX, 239–301. o.

⁵1976-ban MHGA XXI (a szöveget gondozta Walter Biemel).

⁶1975-ben MHGA XXIV (a szöveget gondozta Friedrich-Wilhelm von Herrmann).

lés rekonstrukciójához. Ugyanezt mondhatjuk el az 1931-es nyári szemeszterről (Aristoteles, Metaphysik IX, 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft⁷) és az 1929/30-as téli szemeszter előadásainak bizonyos részeiről (Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Einsamkeit⁸). Számos további adalékot tartalmaz a Retorikáról tartott 1924-es nyári szemeszter előadásainak anyaga,⁹ a Platón Szofistájáról a következő félévben tartott kollégium¹⁰ (ennek első része árnyalt értelmezést tartalmaz a Nikomakhoszi etika VI. könyvéről), s végül a Grundbegriffe der antiken Philosophie című 1926-os nyári szemeszter,¹¹ melyben Heidegger áttekinti a görög filozófia történetét Thalészról Arisztotelészig, az utolsó részt az arisztotelészi filozófia egészének értelmezésével töltve. Heidegger Arisztotelész-interpretációja kezdeteihez és első döntő jelentőségű fejleményeihez épp ily alapvető jelzéseket találunk első freiburgi működésének előadásában. Ezen mozzanatok megtalálhatók ezen előadásai közül abban, mely elsőként került publikálásra, az 1921/22-es tanév nyári szemeszterének nemrég publikált anyagában (Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung¹²). Ekként azt is remélhetjük, hogy freiburgi tanítóéveinek más további előadásai, melyek még nem kaptak helyet műveinek publikációs tervében (azzal az indoklással, hogy nem maradtak fenn az eredeti kéziratok), egykor majd szintén napvilágot láthatnak. Hasonlóképpen abban is bízunk kell, hogy Heideggernek az a híres Arisztotelész-értelmezése is meg fog egyszer jelenni, amit a húszas évek elején küldött el Natorp-nak, s aminek egy kivonatát Husserl Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung-jában akarta publikálni.¹³

⁷1981-ben MHGA XXXIII (a szöveget gondozta Heinrich Hüni).

⁸1983-ban MHGA XXIX/XXX (a szöveget gondozta Friedrich-Wilhelm von Herrmann).

⁹A MHGA XVIII. kötetében.

¹⁰A MHGA XIX. kötetében.

¹¹A MHGA XXII. kötetében.

¹²1985-ben látott napvilágot a MHGA LXI. kötetében (a szöveget gondozta Walter Bröcker és Käte Bröcker-Oltmanns).

¹³Vö. E. Husserl: Briefe an Roman Ingarden — Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, Phaenomenologica 25, Nijhoff, La Hague 1968, 25 skk. o. Egy Gadamerhez írott leveleiben (1922) Heidegger részletesen jelzi ennek az értelmezésnek a tartalmát: "Az első rész (mintegy 15 ív) az Eth. Nic. Z, Met. A 1–2, Phys. A 8 értelmezésével foglalkozik; a második pedig (ugyanilyen terjedelemben) a következőkkel: Met. ZH0, De motu an, De anima. A harmadik később jelenik meg. Mivel az évkönyv csak később jelenik meg, alighanem érdemes volna küldeni Önnek egy különlenyomatot." A levelet idézi H.-G. Gadamer: Heideggers Wege, Mohr, Tübingen 1983, 118. o. (Lipcse bombázásakor Gadamer elvesztette a kézirat Heidegger által hozzá küldött példányát, úgy tűnik azonban, hogy a marbach-i archívumban legalábbis egyes részeit föllelték.)

2. AZ ARISZTOTELÉSSZEL VALÓ SZEMBENÉZÉS A "SEIN UND ZEIT" PUBLIKÁLÁSÁT MEGELŐZŐ ÉVTIZEDES HALLGATÁS KORSZAKÁBAN

Megfontolásaim során olyan gondolati csomópontot igyekszem nyilvánvalóvá tenni, mely nézetem szerint jelentős súlyhoz jutott Heidegger Arisztotelész-képének kialakulásában, amaz évtizedes hallgatás során, amely megelőzte a Sein und Zeit publikálását, s mely egybeesik első freiburgi működésével (1919-től) és marburgi oktatóéveivel. Az időbeli korlátozódás alapvető oka abban rejlik, hogy mind tematikai szempontból, mind pedig ami a szembesülés intenzitását illeti, kétségtelenül ez az időszak tart a legnagyobb érdeklődésre számot, s ez egyúttal a szóban forgó szempontból legkevésbé vizsgált periódus. Úgy vélem tehát — s ez néhány évvel ezelőttig furcsának tűnhetett —, hogy Heidegger gondolkodásának ezt a fázisát meghatározó módon jellemzi Arisztotelész ontológiájának és mindenekelőtt gyakorlati filozófiájának gyökeres elsajátítása és intenzív asszimilálása, s erről nemcsak ott van szó, ahol Heidegger explicit módon megemlíti vagy értelmezi Arisztotelészt, hanem ott is — és mindenekelőtt ott —, ahol a görög filozófusról nem tesz említést, hanem látszólag kizárólagosan azoknak a problémáknak a gondolati kimunkálásával foglalkozik, amelyek végül a Sein und Zeitban futnak össze. Ez az oka annak, hogy ha meg akarjuk ragadni Heidegger Arisztotelész-képének alapvető értelmét, úgy ügyelnünk kell arra, hogy ne juttasson minket tévútra sem a heideggeri olvasat filológiai exaktségának és szélességének verifikálására irányuló túlbuzgóság, sem pedig az arra való egyoldalú koncentráció, amit Heidegger explicite Arisztotelészről mond. Ehhez képest inkább olyan álláspontot kell elfoglalnunk, mely képessé tesz rá, hogy megragadjuk és megértsük: Heidegger miként veszi újra föl, asszimilálja, alakítja át és aktualizálja Arisztotelész bizonyos problémáit és fogalmait, s miként gondolja azokat újra a saját gondolkodói horizontjában megjelenő fundamentális kérdésekkel összefüggésben.

Néhány előzetes megjegyzés szükséges ahhoz, hogy legalább nagy vonalakban vázoljuk azt a horizontot, amelyben el fogom helyezni Heidegger Arisztotelésszel való konfrontációját a mondott időszakban. Nézetem szerint e szembenézést (1) az a tény jellemzi, hogy olyan fundamentális témák radikális újrafölvetésének keretében helyezkedik el, melyeket először a görögök gondoltak el a Nyugat egész további története szempontjából meghatározó módon, s melyeket Hegel és Nietzsche után senki sem vetett föl Heideggerhez hasonló radikalizmussal; (2) olyan sajátos metodológiai diszpozíció jellemzi továbbá, amit — egészen általánosan szólva — a nyugati metafizikai tra-

díció megkérdőjelezéseként értékelhetünk, s ami egyre inkább radikálissá válva e hagyomány meghaladásának (Überwindung, Verwindung) követelményéhez vezet. Az általam vizsgált periódusban ezt a megkérdőjelezést Heidegger maga is "destrukcióként" definiálja, pontosabban fenomenológiai destrukcióként (ez utóbbi alkotja a redukcióval és a konstrukcióval együtt a fenomenológiai módszert annak hármas fölbontásában);¹⁴ (3) végül tematikus szempontból az Arisztotelésszel való szembenézést a Sein und Zeitig három olyan kardinális probléma jelenléte jellemzi, mely centrális a Sein und Zeitban is: az igazságnak, az emberi élet ontológiai konstitúciójának, valamint az időnek a problémája. S kétségtelenül a létre vonatkozó kérdés adja azt az általános horizontot, melyben Heidegger e problémákkal szembesül.

E három kardinális probléma közül elsősorban azzal foglalkozom, amely centrálisnak bizonyul a Dasein és a praxis összehasonlítása szempontjából: az emberi életre jellemző ontológiai konstitúciónak, fundamentális és egységes létmodalitásának a problémájával. Mindenekelőtt azt a kérdést kell fölvetnem, hogy Heidegger hogyan különíti el és hogyan tárgyalja ezt a problémát ama létkérdés horizontján, amelyet már — amint maga is megállapítja — Brentano disszertációjának olvasása közben fölvetett.

3. A LÉTEZŐ MINT "POLLAKHOSZ LEGOMENON" EGYSÉGÉNEK PROBLÉMÁJA A HEIDEGGERI VIZSGÁLÓDÁSOK VEZÉRFONALA

A heideggeri kérdésfeltevések kialakulásában számtalan mozzanat és gondolati meglátás játszott kétségkívül szerepet, s ezeket a maguk részleteiben alaposan meg kellene vizsgálni. Most mégis engedtessek meg nekem, hogy főadatomat behatároljam, s itt az Arisztotelészhez fűződő viszony keretei között (a már jelzett három probléma genezisében) azzal az egyetlen funkcióval foglalkozzam, melyet a létezőre (l'étant) mint pollakhosz legomenonra irányuló kérdés játszott, mely Heideggerben láthatólag Brentano disszertációjával való megismerkedésétől fogva tudatosul. Hipotézisem az, hogy Heidegger e három probléma (tehát az igazság, az emberi élet és az idő problé-

¹⁴ Az ontológia története "fenomenológiai destrukciójának" értelmét, mint ismeretes, a Sein und Zeit hatodik paragrafusa világítja meg. További pontos fejtegetéseket találunk erről az 1927. nyári "Grundprobleme der Phänomenologie" címet viselő kollégiumon, ahol láthatjuk, hogy Heidegger miként bontja ki a destrukció eszméjét a redukció husserli módszerének kiterjesztéséből, s azután miként adja a fenomenológiai módszer hármas artikulációját, megkülönböztetve a redukciót, destrukciót és konstrukciót. (Vö. MHGA XXIV, 5.§).

lémája) fölvetéséhez és tárgyalásához azáltal jutott, hogy radikálisan elmélyítette a létező többértelműségének (plurivocitásának) ontológiai problematikáját, s így ezen elmélyítés révén megragadhatta a három probléma szisztematikus kapcsolatát és ezzel fundamentális egységét.

Mein Weg in die Phänomenologie című önéletrajzi tanúságtételének megfelelően figyelme már munkásságának kezdete óta a létező többértelműség felé és következésképpen ama kérdés felé fordult, hogy megértse és meghatározza azt az alapvető és egységes értelmet — ha közöttük van ilyen —, amelyen a többi pluralitása alapul. Vagy másként szólva: ha a létező modalitásai és jelentései sokfélék és különbözők, akkor miben rejlik az az alapvetően egységes értelem, ami magát a létet jellemzi?¹⁵ Mint tudjuk, disszertációjában Brentano a létező négy alapvető jelentését vizsgálta (a pollakhoszt tehát akár tetrakhoszként is fölfoghatnánk), melyeket Arisztotelész mindekelelőtt a Metafizikában tekint át és tanulmányoz: (1) a létező jelentése a kategoriális alakzatok szerint (to on kata ta szkemata ton kategorion), (2) a létező mint igaz jelentése (to on hosz alethesz), (3) a létező jelentése a képesség és a tevékenység szerint (to on dymeai kai energeia), (4) a létező jelentése önmagában vagy véletlenszerűségében (to on kath'hauto kai kata szymbebékosz). Az arisztoteléiánus—tomista tradícióhoz híven azonban Brentano nem korlátozza magát a négy alapvető jelentés tanításának leírására, hanem egyúttal kapcsolatukat is megpróbálja megragadni a létező analogikus egységének terminusaiban. Pontosabban szólva megoldási kísérletében a létező kategoriális értelmének tulajdonított alapvető jelentőséget, a szubsztanciának (mint első kategóriának), amit olyan egységes terminusnak tartott, melyhez az összes többi jelentés viszonyban áll. Brentano tehát az ontológiát "ousziológiának" írta le, a létezőt lényegében kategoriális horizonton értelmezve (s mindebben egészen odáig haladt előre, hogy kísérletet tett a kategóriák egyfajta levezetésére a létező általános fogalmából).¹⁶

Úgy gondolom tehát, hogy komolyan kell vennünk Heideggernek a Mein Weg in die Phänomenologie-ban tett visszapillantó megállapítását, miszerint eme Brentano-olvasmányélménytől fogva szüntelenül foglalkoztatni kezdte a létnek és egységes értelmének problémája.¹⁷ E tanúságtétel korántsem filozófiai fejlődésének valamiféle idealizáló stilizációja, mellyel már a kezde-

¹⁵ Vö. M. Heidegger: Zur Sache des Denkens, 81. o.

¹⁶ Vö. F. Brentano: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Herder, Freiburg 1862, új kiadása: Olms, Hildesheim 1960.

¹⁷ Brentano disszertációján kívül Heidegger megemlékezik Carl Braig: Vom Sein — Abriss

teknél ki akarta mutatni a lét kérdésére irányuló állandó figyelmét, hanem, épp ellenkezőleg, olyan hitelt érdemlő dokumentum, mely már fiatalkori reflexióiban is fölmutatja ama probléma tényleges fölmerülését, ami azután egész gondolkodásában központi jelentőségű maradt. Eme önéletrajzi megállapítását komolyan véve tovább is léphetünk a vonatkozó explicit megjegyzéseknél, s a létező négy jelentésére vonatkozó intenzív reflexió nyomait nemcsak Heidegger első írásaiban találhatjuk meg (mindenekelőtt Duns Scotus-ról írott habilitációs munkájában,¹⁸ mely valójában a létező kategoriális jelentését tárgyalja), hanem későbbi, a húszas évek alatti gondolkodásában is egészen a Sein und Zeitig, melynek látszólag már semmi köze a létező mint pollakhosz legomenon problémájához.

Hipotézisem szerint tehát a heideggeri filozófiai vizsgálódások alapvető fonala a húszas években annak a kutatásában rejlett, hogy a létező sokértelműsége milyen alapvető egységes értelemben nyugszik; föltételezem továbbá, hogy e cél érdekében Heidegger a négy jelentést egymás után végigpróbálja, azt ellenőrizendő: vajon melyiküket lehet egységes alapvető értelemként fölfogni. Hamarosan fölismerve azt, hogy nem kielégítő Brentano "ousziologikus" és analogikus megoldása,¹⁹ Heidegger a húszas években mindekenélőtt a létezőnek mint igaznak a jelentését vizsgálja, s vizsgálódásából világosan érzékelhető az a szándéka, hogy ellenőrizze: szert tehet-e ez a jelentés a fundamentális értelem szerepére. A mai napig publikált szövegekből az 1925/26-os téli szemeszternek (Logik. Die Frage nach der Wahrheit), az 1929/30-as téli szemeszter utolsó részének (Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Einsamkeit) és a következő szemeszter

der Ontologie (Herder, Freiburg 1896) című művéről is; ez utóbbi mű tartalmával és azzal kapcsolatban, hogy ez a könyv miként hatott a fiatal Heidegger létfölfogására, Heidegger e Aristoteles című monográfiámra utalok: Daphne, Padova 1984, 52–64. o.

¹⁸ M. Heidegger: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915), újrányomva: MHGA I, 189–411. o.

¹⁹ Későbbi, ám nem kevésbé érdekes megjegyzésében (mely az 1931-es nyári szemeszter előadásában található) Heidegger a következőt mondja: "A középkortól fogva a Met. IX, I első mondatából azt a következtetést vonták le, hogy az általában vett lét első alapvető jelentése — a létét általában mind a négy módja számára, nem pedig csupán az egyiknek /a kategoriálisnak/ s az alája tartozó sokféleségnek a számára — az ouszia, amit 'szubsztancia'-ként szokás lefordítani. Mintha a lehetőség-, a valóságos és az igaz létet is a szubsztancia értelmében vett létre kellene visszavezetni. A tizenkilencedik század (mindenekelőtt Brentano) annál inkább hajlott erre, mivel időközben a létet, a lehetőség-létet és a valóságos létet kategóriaként ismerték el. Így vált széles körben elfogadottá az a fölhogás, hogy Arisztotelész létről szóló tanítása 'szubsztancia-tan'. Ez azonban tévedés, ami részben a pollakhosz elégtelen értelmezéséből fakad; pontosabban szólva nem ismerték föl azt, hogy mindezzel csak egy kérdést készítettek elő. (Erre az alapvető hibára épül W. Jaeger Arisztotelész-értelmezése is.)"

MHGA XXXIII, 45 sk. o.

első részének (Von Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie) anyaga bizonyul központi jelentőségűnek a heideggeri létföl fogás lét és igazság azonosítása szempontjából; oly nyereség, mely a fenomenológiai Arisztotelész-olvasat számára igen gyümölcsöző. S nézetem szerint azt is el kell ismernünk, hogy Heidegger azután ugyanebben az irányban haladva megvizsgálja az aktualitás és potencialitás szerinti létező jelentését is — amint ezt az 1931-es nyári szemeszter előadásai tanúsítják (Aristoteles, Metaphysik IX, 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft) —, szintén annak kiderítését célozva, hogy alapvető jelentésként vajon rendelkezhet-e érvényességgel?

E kontextusban megkockáztatnám azt a hipotézist is, hogy Heidegger a későbbiekben a létnek négy, Arisztotelész által összefogott jelentésében alapvető támpontot lát, hogy a metafizika területén belül ezen elvek alá ásva jusson el a lét eredendőbb és elsődlegesebb, premetafizikai meghatározásához. A létező arisztotelészi négy fundamentális jelentésére rákérdezve jut el nézetem szerint Heidegger a létező ama jellegzetességeihez, amiket egyre inkább egy eredendő tapasztalat fényében elgondolt létnek magának fog tulajdonítani: kísérletet tesz rá, hogy meghaladja az on hosz alethesz meghatározását, s arra az álláspontra jut, hogy a létnek az aletheia jellegét tulajdonítsa; s egyben az on dunamei kai energeia meghatározásra rákérdezve jut el ahhoz, hogy a létnek — eredeti módon — a physzisz jellegét tulajdonítsa.

Azt szeretném mármost megmutatni, hogy a létező plurivocitására és az annak alapjául szolgáló egységes értelemre vonatkozó problematika iránt tanúsított kitartó érdeklődéséből kiindulva miként jutott el Heidegger, a húszas évek folyamán, a létezőre mint igazra koncentrálna, Arisztotelész gyakorlati filozófiájának, különösen is a Nikomakhoszi etika hatodik könyve tematikájának fölelevenítéséhez.

4. A LÉTEZŐ MINT IGAZ JELENTÉSÉNEK KÖZÉPPONTI JELLEGE ÉS AZ IGAZSÁG HELYEINEK TOPOLOGIÁJA

E célt szem előtt tartva előzetesen ki kell térnünk arra, hogy Heidegger milyen jellegű fenomenológiai diszpozícióban készült föl az Arisztotelésszel való szembenézésre, illetve valósította meg azt. Mindez mind a szembenézés módszertani beállítódására, mind pedig a tematikai látókörére vonatkozik. S eközben nem szabad azt hinnünk, hogy amikor Arisztotelész-

olvasatának fenomenológiai inspiráltságáról beszélt, akkor Heidegger egyszerűen csak háláját akarta volna kifejezni mesterének, Husserlnak, azt pedig még kevésbé gondolhatjuk, hogy pusztán címbéli névleges utalással akarta volna elfedni és elrejteni a fenomenológiai ortodoxiától való elfordulását. Ami módszertani beállítódását illeti — melyet a Sein und Zeitban "destrukció"-ként jellemzett, s melyben (mondjuk egészen a Kehréig) Heideggernek a tradícióval szembeni viszonya öltött testet —, e diszpozíció változásában eredetét tekintve kétségtelenül a husserli fenomenológiai módszer változatából és integrációjából származott. Miként Husserl számára a redukció filozófiai attitűdje — amit szembeállított a józan ész természetes és naiv beállítódásával — a józan ész evidenciáinak zárójelezését jelentette, úgy Heidegger szerint is analóg módszertani és kritikai attitűdöt kell érvényesíteni a gondolkodás történetének evidenciáival, azaz a tradíció által be- és elfogadott filozofémákkal szemben. S miként Husserlnál a redukció a fenomenológiai konstitúcióhoz kapcsolódik, úgy Heideggernél is a destrukció az ontológiai alapvetés és konstitúció funkciója. Heidegger maga is rámutat, hogy a redukció, destrukció és konstrukció a fenomenológiai módszer három lényegi és egy töről fakadó elemét konstituálja: "A létnek és sturktúráinak fogalmi értelmezéséhez, vagyis a lét reduktív konstrukciójához tehát szükségképpen hozzátartozik a destrukció, azaz az áthagyományozott és közvetlenül szükségképp fölhasználandó fogalmaknak ama forrásokra történő kritikai lebontása /Abbau/, ahonnan merítették őket... A fenomenológiai módszer három alapvető összetevője a redukció, konstrukció és destrukció tartalmilag összetartoznak és együttes összetartozásukban kell megalapozást nyerniük. A filozófiai konstrukció szükségszerűen destrukció, vagyis az áthagyományozódás révén ránkmaradt dolognak egy, a tradícióra való történeti visszanyúlásban végbe vitt leépítése, ami nem azonos a tradíció tagadásával és a semmibe való taszításával, hanem épp fordítva: annak pozitív elsajátítását jelenti."²⁰

²⁰ MGA XXIV, 31. o. (Jean-François Courtine francia fordításában: Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Gallimard, Paris 1985, 41. o.) A fenomenológiai módszer heideggeri kidolgozásának ugyanebben a kontextusában megvilágító erejű jelzéseket találunk azzal kapcsolatban, hogy miféle ontológiai eltolódásokat idéz elő Heideggernek a fenomenológiáról adott önértelmezése: ez immár nem a természetes beállítódást fordítja el egy filozófiai diszpozíció irányába, mely ekként rányit a szubjektivitás konstitutív működéseire, hanem a létező ontikus értelmezését vezeti át annak ontológiai fölfogásába, tehát egy olyan szemléletbe, mely a lét modalitásaival, tehát a létezőnek a létével magával foglalkozik. De figyeljünk magára Heideggerre: "A létet kell megragadni és tematizálni. /.../ A lét megragadása, vagyis az ontológiai vizsgálódás először és szükségképpen minden alkalommal a létezőre irányul, ugyanakkor azonban határozottan el is fordul ettől a létezőtől és visszavezeti azt saját létére. A fenomenológiai módszer alapvető elemét — a naiv módon megragadott létezőnek a létre

Ami viszont a fenomenológiai konfiguráció azon tematikai horizontját illeti, melyben Heidegger Arisztotelészhez és különösképpen gyakorlati filozófiájához közeledik, meg kell gondolnunk azt, hogy e téma fölvételére olyan kontextusban került sor, amit a létezőnek mint igaznak a problematikájára való koncentráció jellemzett, s amit közvetlenül megelőzőtt Husserl Logische Untersuchungen-jének — az Arisztotelész-elemzés szempontjából bizonyosan meghatározó jelentőségű — alapos tanulmányozása. (Ennek nyomait most már láthatjuk az 1925-ös nyári, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs²¹ címmel publikált szemeszter anyagában.) A husserli igazságfölfogásra rákérdezve Heidegger szisztematikusan kibontotta azt a már Husserl munkásságában is fölbukkanó meggyőződést, miszerint az ítélet, a kijelentés — mint képzetek szintézise vagy dihairézise — nem az igazság megnyilvánulásának eredeti helye, hanem csupán beszűkült dimenziót jelent a szóban forgó fenomén ontológiai mélységéhez és eredeti kiterjedéséhez képest. E meggyőződést szisztematikusan továbbfejlesztve Heidegger eljutott az igazságra vonatkozó három tradicionális tétel megkérdőjelezéséhez: így tehát kétségbe vonta, hogy (1) az igazság valamiféle adaequatio intellectus et reiben állana, hogy (2) az igazság manifestációjának eredeti helye

történi visszavezetését — nevezzük fenomenológiai redukciónak. Ezzel a szó szerinti megjelölés értelmében Husserl fenomenológiájának középponti terminusához kapcsolódunk — tárgyilag azonban nem. Husserl számára a fenomenológiai redukció — amiként azt explicit módon első alkalommal az 1913-as Ideen-ben dolgozta ki — arra volt hivatott, hogy a dolgok és személyek világában élő ember természetes beállítódását a fenomenológiai szemléletben átirányítsa a tudat transzcendentális életére, annak noétikus és noematikus élményeire, melyekben az objektumok a tudat korrelatívumaiként konstituálódnak. Számunkra viszont a fenomenológiai redukció azt jelenti, hogy a létező — legyen bármiféle is annak meghatározottsága — megértésének fenomenológiai szemléletét vezetjük át a létező létének megértéséhez." (MHGA XXIV, 28 sk. o., Courtine fordításában: 39 sk. o.) Itt is, miként az Encyclopaedia Britannica szócikkének szerkesztésekor megfogalmazott ellenvetések esetében is, számomra úgy tűnik, hogy Husserl fenomenológiájának heideggeri kritikája nem olyan immanens kritika, amely a husserli állásponton állva jut el annak bizonyos specifikus előfeltevéseihez; nézetem szerint inkább egyfajta ontológiai csavarodásként fogható föl, mely már kezdetben egy mozdulattal elfordul a probléma husserli kezelésétől, s mondhatni hátulról támad. S azt is hozzá kell még tennünk, hogy Heidegger nemcsak az ontológiai és nem-transzcendentális értelemben vett filozófiai diszpozíció értelmezésében, hanem annak a motivációnak a fölfogásában is, mely kiváltja a természetes beállítódás odafordulását a filozófiai diszpozícióhoz — hogy tehát Heidegger, Husserlhoz viszonyítva, eme motiváció fölfogásában is döntő fordulatot visz végbe: ez az odafordulás immár nem olyan fiktív művelet, amely a szakfilozófus elméjében megy végbe, hanem egy fundamentális Stimmung-ban gyökerezik, ti. a szorongásban, melyben megkezdhető az inautentikusságtól az autentikussághoz vezető fordulat, s következésképpen létrejöhet az egzisztencia par excellence diszpozíciója, mely a filozófiai diszpozíció.

²¹MHGA XX, 13–182. o. A Kollégium alcíme — "Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur" — igen világosan jelzi Heidegger ama intencióját, hogy — legalábbis ami a terminológiát illeti — kapcsolódják Husserl fenomenológiájához.

az ítélet volna (az ítélet ti., mint képzetek és fogalmak összekapcsolása vagy szétválasztása), s hogy (3) e két tétel megfogalmazójának Arisztotelészt kellene tartanunk.²²

Ama tételével, hogy nemcsak a szintézis aktusai, hanem az egyszerű megragadás monotetikus aktusai is rendelkezhetnek igaz jelleggel, valójában már Husserl megkérdőjelezte az igazság mint adaequatio tradicionális elméletét, s e cél érdekében bevezette azt a meghatározó jelentőségű különbség-tételt is, mely elválasztja a kijelentés vagy ítélet igazságát (Satzwahrheit) a szemlélet igazságától (Anschauungswahrheit); ez utóbbi szerinte az eredendő, s mint ilyen az előbbi fundamentumát alkotja. Husserl bevezetett továbbá egy alapvetően új megoldást, amit Heidegger is elfogadott, ti. megkülönböztette és elméletileg kidolgozta a kategoriális szemléletet. Ezt az érzéki szemlélet analógiájára gondolta el, s arra szolgált nála, hogy megmagyarázza, miként értjük meg az ítélet ama mozzanatait, melyek fölmutatása (Ausweisung) meghaladja az érzéki szemléletet, s melyek az igazság hagyományos elméletében a kategoriális területéhez tartozónak számítottak.²³

E husserli tételek irányultságát elmélyítve Heidegger megfogalmazott egy alapvető különbséget, ti. az egyszerű logikai--gnoszeológiai igaz-mivolt (Wahrsein) — mely a mondatok sajátja — és az igazság ontológiai értelme (Wahrheit) közti disztinkciót, mely utóbbi az eredendő területén vett igazság fenoménjéhez tartozik. Heidegger szemében mármost az igazság fenoménjének valóban eredendően ontológiai mélysége volt az, amit Arisztotelész meghatározó dimenzióként tárt föl a lélek számára, még ha nyilvánvalóan elismerte is az igaz-mivoltnak mondatra utaló szűkebb jelentését. Heidegger következőképpen arra törekedett, hogy az igazsággal kapcsolatos arisztotelészi szövegeknek visszadja eredeti tágasságukat, megszabadítva őket egy bizonyos értelmezésbeli hagyomány megrögzült előítéleteitől, mely mindmáig megmaradt, s Heidegger után is tetten érhető Arisztotelész olyan olvasataiban is — Jaegerre gondolunk például —, melyek más vonatkozásokban új fényt vetettek munkásságára. Az igazság hagyományos elméletének heideggeri megkérdőjelezése — amit a husserli fenomenológiai megközelítésmód is

²²Vö. M. Heidegger: Sein und Zeit 44. § és MHGA XXI, 129 skk. o.

²³Ezeket a tételeket különösen a Logische Untersuchungen hatodik részében találjuk (második alrész, hatodik fejezet: "Sinnlichkeit und Verstand"), melyre Heidegger előszeretettel hivatkozott. A Husserl-lal való heideggeri szembesüléssel kapcsolatban hivatkozni szeretnék arra, amit másutt fejtettem ki: "Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Husserl", Philosophischer Literaturanzeiger 37, 1984, 48–69. o. és "La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger", Teoria 4, 1984, 1, 125–162. o.

erősített — ekként párhuzamosan haladt Arisztotelész bizonyos alapvető szövegeinek (De int. I, Met. IX, 10, Eth. Nic. VI.) erősen ontologizáló olvasatával.

Heidegger — az igazság fenomenjének mélyebb ontológiai jelentését fölfedve — érvelésében mondhatni három szakaszt tett meg:

(1) Mindenekelőtt különbséget vont a logosz szemantikai aspektusa — vagyis a jelentéssel-rendelkezés tulajdonsága, ami a logosz valamennyi formájához hozzátartozik — és az apofantikus jelleg között, mely utóbbi nincs jelen a logosz minden formájában, hanem csak par excellence formájában található meg, ugyanis az apophansziszban, a predikációban vagy állításban. A logosz e sajátlagos formájának specifikuma abban a tényben található, hogy fogalmak szintézise vagy dihairészisz, s hogy mint ilyen rendelkezik az igaz-mivolt vagy hamis-mivolt jellegével, pontosabban szólva azzal, hogy képes igaz vagy hamis lenni.

(2) Heidegger azután a predikatív beszéd, a logosz apophantikosz ontológiai alapjaira kérdez rá, hogy föltárja igaz vagy hamis mivoltának ontológiai lehetőségföltételét. Ezt magának az emberi életnek, a Daseinnak a létkonstitúciójában leli meg, mely önmagában bensőleg rendelkezik azzal a lehetőséggel, hogy föltáró attitűdöt vegyen föl, helyesebben hogy önmaga legyen ez a beállítódás, vagyis hogy rányisson és rányíljon a létezőre.

(3) Kérdésfölvetését elmélyítve végezetül Heidegger a létező Dasein általi fölfedése fenomenjének végső ontológiai alapjára kérdez rá. S arra a következtetésre jut, hogy ezt az alapot abban a tényben kell keresni, hogy a létező maga olyan ontológiai konstitúcióval rendelkezik, hogy önmagát megnyilvánítja, hogy hozzáférhető és föltárható ama partikuláris létező — a Dasein — számára, mely önmagában hordja a föltárás attitűdjét. A Daseinra vonatkoztatva a létező potenciálisan manifestativum sui, megnyilvánuló, manifest, megmutatkozó, un-verborgen, a-lethesz. Az a-letheiaként, Un-verborgenheitként fölfogott igazság tehát magának a létezőnek konstitutív ontológiai vonása, predikáció előtti meghatározása, melyhez viszonyítva a predikációra jellemző igaz- vagy hamis-mivolt levezetett és korlátozott tulajdonság.²⁴

²⁴ Az érvelésnek ezt a menetét megtalálhatjuk az 1925/26-os tanév téli szemeszterének előadásában is (vö. MHGA XXI, 1. főrész), s hasonlóképpen az 1929/30-as téli szemeszterben is (XXIX/XXX, 72–73. §), ahol az igazság jelensége ontológiai alapjainak kutatása jelentőségteljes fordulatot ír le: a hangsúly immár nem a Dasein fölfedő attitűdjére kerül, hanem inkább szabad-létére (Freisein), vagyis nem annyira a Dasein spontaneitására és produktivitására, hanem arra, hogy állapotának konstitutív horizontja ontológiai karakterrel (a Freiseinnal) rendelkezik. S ugyanezt az okfejtést láthatjuk viszont az 1930-as nyári előadásokban is (XXXI, 9. §), ahol Heidegger a Met. IX, 10 értelmezését adva, figyelmét az on hosz a-letheszre irányítja.

Ezt az érvelésmenetet követve Heidegger az igazság helyeinek egyfajta topológiáján vagy hierarchiáján halad keresztül, amit bizonyos arisztotelészi tételek elsajátítása és elmélyítő kidolgozása révén bontakoztat ki. Meglehetősen sommás, ám jól áttekinthető módon az igazság e topológiájának vázát a következőképpen foglalhatnánk össze:

(1) Igaz mindenekelőtt a létező, amennyiben konstitutív módon rendelkezik a manifest, megnyilvánuló jelleggel. E tételével Heidegger az igazság arisztotelészi fölfogásának ontológiai potenciálját éleszti föl, ami abban az azonosító megfogalmazásban fejeződik ki, hogy on hosz alethesz.

(2) Igaz másodsorban maga a Dasein, az emberi élet abban az értelemben, hogy föltáró és hogy e jellegét fundamentális föltáró attitűdökben bontakoztatja ki. E tétel mögött sem nehéz fölfedezni egy arisztotelészi gondolat újrafölvételét: a görög gondolkodó az emberi lelket (pszihé) ugyanis igazságban való létként (aletheuein) határozta meg. Arisztotelésznél ugyanis, s mindenekelőtt a Nikomakhoszi etika VI. könyvének egészében Heidegger ama módoknak — a modern teoretikus előítéletek által még el nem homályosított — elemzését érzékeli, ahogy a lélek a létezőt fölfedezi, ahogy a lélek az igazságban van. Heidegger ehelyütt találja meg az emberi élet, a Dasein alapvető föltáró attitűdjeinek első teljes fenomenológiáját. (2.1) Itt van mindenekelőtt az emberi lelket — úgy az istenektől, mint az állatoktól megkülönböztetett — sajátlagosan jellemző föltárási módozat, ami a vonatkozásokat létrehozó logosz és az emberi lélek igazságban való létének öt módja (episztemé, tekhné, praxisz, nousz, szophia) összekapcsolódása révén valósul meg;²⁵ (2.2) a logosz által meghatározott föltárásnak ez a módozata azonban arra szolgál, hogy közvetlenül el lehessen jutni a létezőhöz és föl lehessen tární azt, helyezkedjék el akár az aisztthesziszben (amiről Arisztotelész azt mondja, hogy mindig igaz: aei alethesz),²⁶ akár a noe-sziszben, mely közvetlen kontaktus, mondhatni érintkezés által ragadja meg objektumát, s mely ekként — mivel nem szintézisként és nem is dihairé-szisként működik — nem lehet hibás, hanem igazságának hiánya fönnforgásának hiányát jelenti (vagyis hogy nem áll fönn az agnoeinban).²⁷

(3) Igaz végezetül a logosz par excellence formája, vagyis a logosz apophantikosz vagy apophanszisz, azaz a predikálás vagy állítás a maga af-

²⁵ Vö. Arisztotelész: Eth. Nic. VI, 3, 1139b 15–17.

²⁶ Vö. Arisztotelész: De an. III, 3, 427b 12; 428a 11, 428b 18.

²⁷ Vö. Arisztotelész: Met. IX, 10. A Metafizika e rendkívül fontos fejezetének értelmezését Heidegger meglehetősen hosszan, legalább kétszer is elvégezte: az 1925/26-os szemeszter (MHGA XXI, 170–182. o.) és az 1930-as szemeszter (MHGA XXXI, 73–109. o.) során.

firmatív (kataphaszisz) vagy negatív (apophanszisz) formájában. S ebben az értelemben a logosz vagy legeinként aletheuein, vagy legomenonként alethesz.²⁸

S e helyütt mélyebben meg kellene vizsgálni azt, hogy — az igazság fenomenjének az imént utolsóként említett fölfogásától, vagyis a predikáció levezetett és restriktív struktúrájától elszakadva Heidegger miként jutott el végezetül ahhoz, hogy az igazság hagyományos metafizikai koncepciójának általa történt megkérdőjelezését tovább radikalizálja. Ha Arisztotelész általa végbe vitt elsajátításának köszönhetően Heidegger olyan ontológiai álláspontra tett is szert, mely lehetővé tette számára a probléma radikális újrafölvételét, ettől még nyitva maradt számára az a kérdés, hogy melyek azok a kimondatlan előfeltevések, amelyeken az igazság fenomenjéről mint manifesztálódóként felfogott létjellegről alkotott arisztotelészi koncepció maga is alapul. Heidegger a következő kérdést fogalmazza meg: "Mit kell a létnek jelentenie ahhoz, hogy a fölfedettséget /Entdecktheit/ magának a létnek egy vonásaként, sőt egyenesen legautentikusabb vonásaként érthessük meg? Hogy következésképpen a létezőt a maga létét illetően végül is a fölfedetség felől kell értelmeznünk?"²⁹ Már ebben az időszakban, a húszas évek közepe felé világosan kiformálódik Heideggernél a problémának az a látásmódja, mely egyre inkább jellemzővé válik gondolkodására. Heidegger valójában már itt állíthatni véli, hogy a lét és az igazság arisztotelészi azonosításának homályban hagyott alapja a lét és az idő jól meghatározott viszonyának előfeltételezésében rejlik, tehát egy olyan előfeltevésben, mely a létnek és magának az időnek bizonyosfajta fölfogásában áll. Vajon miért? Azért, mert, hogy a fölfedetség (a-letheia) értelmében vett igazságot a létező ontológiai vonásaként minősíthessük, arra van szükség, hogy a létező létét már eleve, implicit módon jelenlétként (Anwesen) fogjuk föl. Hiszen csak amit már előzetesen jelenlévőnek tartunk, csak azt lehet azután fölfedettként, tehát igazként (a-lethesz) meghatározni, megfelelően a görög szó heideggeri etimológiája által sugalltának. A lét jelenlétként történő értelmezésének implicit alapja azonban egy a lét és az idő közti megkérdőjelezetlen kapcsolat előfeltételezésében rejlik, melyben a jelen dimenziója az idő meghatározó dimenziójának számít. Vagy, másként

²⁸ Heidegger hangsúlyozza ezt a különbségtételt 1924/25-ös téli szemesztere során, s úgy fogalmaz, hogy (1) to pragma eszti alethesz, (2) he phykhe altheuei, (3) ho logosz hosz legein aletheuei, (4) ho logosz hosz legomenon eszti alethesz. Az igazság helyei eme topológiájának nyilvánvaló helyeit megtaláljuk a Sein und Zeit-ban (a 7/B és a 44. paragrafusokban).

²⁹ MHGA XXI, 190. o.

szólva, az idő olyan fölfogásának, amely a jelen dimenzióját tünteti ki, a lét olyan értelmezése felel meg, ami következésképpen a jelennek tulajdonít primátust.

Heidegger ily módon megtisztítja s egyben előkészíti a terepet a metafizika történetének általa adott értelmezéséhez. Ahhoz a meggyőződéshez jut el — amit valamivel később megerősített a platóni barlang-mítosz híres értelmezésével —, hogy a metafizikai gondolkodás a jelenlétről való gondolkodásként strukturálódik és formálódik, vagyis olyan gondolkodásként, mely nem veti föl kielégítő radikalizmussal azt a kérdést, hogy a maga teljes artikuláltságában milyen a viszony a lét és az idő között. Ennek a konklúzióknak a fölismeréséhez Heidegger az 1925/26-os téli szemeszter során jutott el az igazságprobléma arisztotelészi fölfogását interpretálva. A kollegium egyik, e vonatkozásban igen jellegzetes megfogalmazása a következőképpen hangzik: "A létező tiszta fölfedettsége, miként Arisztotelész fölfogta ezt az egyszerűhöz való vonatkozásában, ez a tiszta fölfedettség semmi mást nem jelent, mint a jelenvaló tiszta, mozdulatlan és mozdíthatatlan jelenlétét /Gegenwart des Anwesenden/. A fölfedettség (Entdecktheit), itt tehát a tiszta jelenlét (Gegenwart) mint jelenlét a jelenvalóság (Anwesenheit) legfőbb módusza. A jelenvalóság azonban a lét fundamentális meghatározása. A fölfedettség tehát a jelenvalóság legfőbb móduszeként ti. jelenként /Gegenwart/ magának a létnek a módusza, mégpedig összes módusza közül a leginkább autentikus, maga a jelenlévő jelenvalóság. /.../ Vagyis, amennyiben a lét jelenvalóságként, a fölfedettség pedig jelenként kerül megértésre, s mivel az Anwesenheit és a Gegenwart egyben Präsenz, a létet mint jelenvalóságot ezért lehet — sőt kell — az igazság mint jelen által meghatározni úgy, hogy a jelen a jelenvalóság legmagasabb módja. A létet már Platón is jelenként jelöli meg. S maga az ouszia terminus, mely a filozófia történetében teljességgel értelmetlen módon szubsztanciaként terjedt el, nem mást jelent, mint egy pontosan meghatározandó értelemben vett jelenvalóságot. Szükségképpen alá kell húzni azonban, hogy a görögök ugyan — Platón és Arisztotelész — a létet ousziaként határozták meg, mégis igen messze voltak attól, hogy megértsék, mit is jelent voltaképpen az, amikor a létet jelenvalóságként és jelenként /Anwesenheit, Gegenwart/ határozzák meg. A jelen az idő jellege. A létet jelenvalóságként a jelen felől érteni annyit tesz, mint a létet az idő felől érteni. /.../ Ha az időből kiinduló létmegértés benső összefüggésének ezt a problematikáját egyszer megértettük, akkor már bizonyos értelemben rendelkezünk egy fénysugárral ahhoz, hogy a létprobléma történetébe s a filozófia történetébe egyáltalán bevilá-

gítsunk — oly módon, hogy e történet értelemre tegyen szert.³⁰ E mozzanatból kiindulva Heidegger egyre inkább arra törekszik, hogy regressziót hajtson végre, legyen szó akár azokról az előfeltevésekről, melyeken az igazság mint fölfedettségi fenomenjének ontológiai megértése alapul, akár a nyugati gondolkodás ama megkérdőjelezetlen előfeltevéseiről, amelyek, Platóntól Husserlig, Heidegger számára a jelenlét metafizikájának formáját öltötték.

Ha mármost az igazság addigi fölfogásának egyre gyökeresebb megkérdőjelezése már bizonyára jelzi azt a meghatározó irányt, melyben Heidegger elfogja mélyíteni a metafizikával való konfrontációját, s ha számos igen érdekes és a kései vizsgálódások motivációját jelző szempont érhető benne tetten, mindazonáltal úgy tűnik számomra, hogy erre korántsem abban a szelvényben és azokkal az intenciókkal kerül sor, amelyek a későbbiekben majd Heideggernél a metafizika meghaladásának szándékát jellemzik. Vagy helyesebben szólva: bár Heidegger már itt számol a tradícióban megcsontosodott filozofémák megkérdőjelezésének lehetőségével és szükségességével, ám ez a megkérdőjelezés ekkor még nem törekszik arra, hogy egy új kezdet irányában haladja meg és hagyja el a metafizikai gondolkodást. Ez a megkérdőjelezés inkább azt a meggyőződését láttatja, hogy a metafizika az időkig nem épült megfelelően radikális alapokra, ám még nem számol a metafizika meghaladásával az Überwindung vagy a Verwindung értelmében, hanem inkább egy valóban eredeti megalapozás felé tájékozódik. E korszakában következképpen Heidegger még azt gondolja, hogy a Dasein elemzésén keresztül el lehet jutni az ontológia egy radikális megalapozásáig, s ennek megfelelően egészen 1929-es Kant-könyvéig programját "fundamentálonológiának" vagy "Dasein-metafizikának" nevezi, az "ontológia" és a "metafizika" terminusoknak teljes mértékben pozitív jelentést tulajdonítva. Radikálisan megalapozott építkezésre törekedve tette magáévá Heidegger a "destrukció" módszertani hitvallását, mely további gondolati útja számára megtisztította a terpet.

Ami pedig e program megalapozásbeli diszpozícióját illeti, úgy vélem, nem véletlen, hogy Heidegger egészen a Kehréig mindenekelőtt a nyugati gondolkodás nagy megalapozóival, Arisztotelésszel, Descartes-tal, Leibnizcel, Kanttal és Husserllal szembesítette saját gondolkodását; s hogy a Kehre után, épp ellenkezőleg, kritikájának fokozatos elmélyítésével és a metafizika elhárításával elejti valamennyi megalapozásbeli szándékát. Az is jel-

³⁰ MHGA XXI, 193–194. o.

legzetes továbbá, hogy ez a fokozatos radikalizálódás olyan horizonttá érlelődött, amit a Nietzschevel való konfrontáció fémjelez — hiszen Nietzsche a nyugati filozófia önfelbomlasztásának és önkritikájának legsűrítettebb és legelőrehaladottabb fázisa —, s amit a preszokratikus, tehát ama gondolkodás gyakori újraolvasása is jellemez, mely időben megelőzte a Nyugat metafizikai döntését, s amit végezetül affinitás és közeli rokonság fűzött Hölderlin alkonyati teofániájához, mely a metafizika sorsával összefüggésben egy új isten eljövételének alternatíváját és lehetőségét képviselte.

5. A "DASEIN" FÖLFEDŐ STRUKTÚRÁJA ÉS A PRAXIS HORIZONTJÁNAK KÖZÉPPONTBA ÁLLÍTÁSA

Am visszatérve ahhoz a kérdéshez, hogy milyen szerepet játszik a létező plurivocitásának problematikája, s hogy mit jelent az igazként vett létező, azt mondhatjuk, hogy Heidegger az említett megalapozásbeli törekvések kontextusában ez utóbbi jelentést elemezve a húszas évek során jutott el ahhoz, hogy filozófiai erőfeszítéseinek középpontjába az emberi élet, a psziché, a Dasein — és pedig annak a fölfedő-lét értelmében vett specifikus jellege, mint aletheueinként vett lét — alapvető ontológiai struktúrája megragadásának és meghatározásának problémáját állítsa. Heidegger tehát a "szubjektum" konstitutív struktúrájának tipikusan fenomenológiai horizontján értelmezi a psziché mint aletheuein arisztotelészi meghatározását, s a fenomenológiai megközelítésmódnak és az arisztotelészi filozófia elemeinek ilyenén összekapcsolása révén állítja föl egzisztencia-elemzésének mérföldköveit.

De mi ad mármost magyarázatot a praxisz középponti jelentőségére, s miből fakad ekként a Nikomakhoszi etika fontossága, amire már dolgozatom címében is utaltam? Véleményem szerint számos mozzanat szól a következő hipotézis mellett: Heidegger annak során jutott el a praxisz arisztotelészi fölfogásához, mindön kísérletet tett a husserli fenomenológia által fölvetett ama problémák feltérképezésére, amelyek a fenomenológiában Husserl szubjektum-fölfogása következtében nem nyertek megoldást, hanem nyitva maradtak.

Heidegger szemében a husserli fenomenológia valójában egy fundamentális apóriában rekedt meg; abban a dilemmában, hogy a szubjektum egyfelől a világhoz tartozik, másfelől azonban mindenkor konstituálja is a világot. Heideggert nem elégítette ki a husserli megoldás, a világban lévő pszicho-

lógiai és a világot konstituáló transzcendentális szubjektum megkülönböztetése, mely egyben disztinkciót von az előbbi realitása és az utóbbi idealitása között. Heidegger persze osztja Husserlnek azt a meggyőződését, hogy a világtapasztalat konstitúcióját nem lehet megmagyarázni olyan létezővel, melynek modalitása megegyezik a világéval, melynek a világgal megegyező ontológiai konstitúciója van. Heidegger azonban túllép Husserlon, mert meglátása szerint a transzcendentális szubjektivitás husserli meghatározása a tudatélet aktusainak túlsúlyos és egyoldalú teoretikus reflexiójából fakadt.³¹

Miért alakult ki benne azonban ez a benyomás? Erre az ad magyarázatot, hogy az igazság jelenségének elemzésén és manifestációja helyeinek topológiáján keresztül Heideggerben az a meggyőződés alakult ki, hogy a theoria csak egyike azoknak a különböző lehetőségeknek és módozatoknak, melyek révén az ember, fölfedő attitűdjével, eljut a létezőhöz. A theorián kívül vagy azt megelőzően ott van például a poieszisz vagy a praxisz fölfedő attitűdje, melyekben az ember szintén a létezőhöz viszonyul és megragadja azt. Heidegger tehát épp azért orientálódik Arisztotelészre, mert a görög filozófus még fönntartja az emberi élet fölfedő attitűdjeinek ama sokszínűségét, melyeknek első szisztematikus elemzését a Nikomakhoszi etika hatodik könyvében adta, rámutatva az emberi lélek alapvető három fölfedő diszpozíciójára, a theoriára, a poiesziszre és a praxiszra, illetve a tudás ezekhez társuló három sajátos formájára, a szophiára, a tekhnére és a phronesziszre.

Úgy vélem tehát, hogy akkor van igazán esélyünk Heidegger húszas évekbeli spekulatív erőfeszítéseinek megértésére, ha a fundamentálontológiában adott Dasein-elemzést újraolvassuk Heidegger fenomenológiai Arisztotelész-olvasatának fényében, különös tekintettel a Nikomakhoszi etikára, s továbbá ha figyelembe vesszük azt, hogy Arisztotelész intenzív elsajátításának eredményei gyakran olyan fejtegetésekben és érvelési csomópontokban csapód-

³¹ Mint tudjuk, a tudat husserli fölfogásának heideggeri kritikája az Encyclopaedia Britannica fenomenológia-szócikkének együttes szerkesztésekor jelentkezett. A szócikk eltérő változatait és Heidegger kritikai megjegyzéseit Husserl következő kötete tartalmazza: Phänomenologische Psychologie — Vorlesungen Sommersemester 1925, szerk. W. Biemel, Husserliana IX, Nijhoff, La Hague 1962. Ehhez lásd még W. Biemel: "Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", Tijdschrift voor Filosofie, 12, 1950, 246–280. o. Ma azonban már a heideggeri kritika részletes artikulációját is követnünk kell az egyetemi előadások szövegei alapján: vö. MHGA XX, 4–13. §§; XXI, 6–10. §§; XXIV, 4–5. §§. A Husserl-lal való szembenézést, pontosabban a "Philosophie als strenge Wissenschaft" elemzését tartalmazza még az első marburgi kurzus: Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie 1923/24.

nak le, amelyekben Heidegger nem említi explicit módon Arisztotelész nevét.

6. A GYAKORLAT ARISZTOTELÉSZI FILOZÓFIÁJA MINT AZ EXISZTENCIÁLIS ANALITIKA HÁTTERE: MEGFELELÉSEK, TRANSZFORMÁCIÓK ÉS KÜLÖNBÖZŐSÉGEK

A heideggeri exisztenciális analitikában kidolgozott bizonyos alapvető meghatározásoknak az arisztotelészi horizontját szeretném itt nyilvánvalóvá tenni, amikor rámutatok azokra a megfelelésekre, melyek láthatóvá teszik, hogy Heidegger, elemzésének néhány alapvető terminusában, miként viszi tovább és miként fogalmazza újra Arisztotelész gyakorlati filozófiájának fogalmainak szubsztanciális jelentését.

Az első ilyen megfelelés oly nyilvánvaló, hogy különösebb bizonyítására sincs szükségünk: gondoljunk a lét három alapvető modalitásának, a Dasein-nak, a Zuhandenheit-nek és a Vorhandenheit-nek — ezeket Heidegger a húszas évek előadásában és a Sein und Zeit-ben különböztette meg egymástól és adta definíciójukat —, valamint a három arisztotelészi meghatározásnak, a praxis-nak, a poiesisz-nek és a theoria-nak a párhuzamára. (1) A theoria-nak, tehát a fölfedő diszpozíciónak leíró és igazságmegállapító jellege van, hiszen tisztán és egyszerűen annak megállapítására törekszik, hogy miként viselkednek a dolgok, s hogy mi a létező igazsága; a hozzátartozó tudás a sophia. Heideggernél pedig, amikor az emberi élet ezt a fölfedő diszpozíciót veszi föl, úgy számára a lét a Vorhandenheit-nek nevezett létmodalitás-ban jelenik meg.³² (2) A poiesisz fölfedő és egyben teremtő, változtató diszpozíció, melyben a létezőt megmunkáljuk, mely dolgok létrehozásának céljaként jelenik meg; s a tekhne az a tudásfajta, melynek révén az eredmény felé halad. S e diszpozíciót fölveve a létező számunkra a Heidegger által Zuhandenheit-nek nevezett modalításban mutatkozik. (3) A praxis pedig az a fölfedő diszpozíció, mely olyan cselekvési formában valósul meg, ami önmagában (hou heneka) hordja célját, a szándékolt eredmény tehát magában ebben a cselekvésben rejlik, nem pedig valami hozzá képest külsődleges dologban (heneka tinosz), iránytszabó tudásformája a phronesisz, a gyakorlati bölcsesség. Hipotézisem szerint a praxis fölfedő diszpozíciója az, ami ala-

³²E megfelelés további megerősítését kínálja Jacques Taminiaux igen szuggesztív hipotézise: a Vorhandenheit terminussal Heidegger a csodálkozás (thaumazein) arisztotelészi eszméjét fordítja le (s hozzáteszem: ontologizálja), melyben a tudás vágya gyökerezik: "dia gar to thaumazein hoi anthropoi kai nun kai to proton erxanto philosophhein, ex arkhesz men ta prokheira ton atupon thaumasantes..." (Arisztotelész: Met. I, 2, 982b 12–13.)

pul szolgált Heideggernek olyan fundamentál-tematikus meghatározásokhoz, melyek által az emberi egzisztencia, a Dasein ontológiai struktúráját írta le.

Ezt az utóbbi megfelelést, mely kétségtelenül a legproblematisabbnak és legvitathatóbbnak tűnik, ám véleményem szerint a legjelentősegteljesebb és leginkább középpontban álló, részletesebben is ki kell fejtenem. Előtte azonban helyénvalónak tűnik egy rövid és általános megjegyzés azzal kapcsolatban, hogy Heidegger miként vitte tovább a praxisz, poieszisz és theoria három meghatározásának alapvető értelmét. Valójában nyilvánvaló, hogy nincs e meghatározások egyszerű átvételéről szó, hanem, továbbvive őket, Heidegger mélyrehatóan változtat a szerkezetükön, jellegükön és összefüggésükön. A legszembeötlőbb átforgatásnak számomra az tűnik, hogy Heidegger kiemeli, helyesebben abszolutizálja az ontológiai jelleget, mely bizonyos fókig Arisztotelésznél is megvolt már ugyan, de nála nem az egyetlen vonás, s általában nem is meghatározó. Vagyis Heidegger a praxisz, a poieszisz és a theoria meghatározásait úgy értelmezi, mintha azok pusztán létmodalitások lennének, s ezzel merev módon kizárja ontikus fölfogásmódjukat, bármiféle ontikus jelentésüket. Heideggert a Dasein fundamentális ontológiai struktúrájának meghatározása szempontjából nyilvánvalóan nem a számos sajátos praxeisz, poieszeisz és theoriai érdekli, hanem egyes-egyedül e fogalmak ontológiai teljesítőképessége. Arisztotelész szövegében persze vannak olyan helyek, amelyek alapul szolgálhattak Heidegger erősen ontologizáló olvasatához: ha például a praxisz és a poieszisz közötti ama disztinkcióra gondolunk, amit a Nikomakhoszi etika hatodik könyve a Metafizika egyik helyével (IX, 6.) összefüggésben fejt ki, úgy meglehetősen világossággal látjuk, hogy Arisztotelésznél sem csak ontikus különbségtételről van szó, vagyis nem utal kizárólagosan partikuláris cselekedetekre, melyek ekként csak praxeisz-ként és poieszeisz-ként szerepnének; ez tehát egy olyan disztinkció, mely abban a mértékben is rendelkezik filozófiai és ontológiai jelentéssel, hogy létmodalításra utal. Ekként tehát cselekvések azonos ontikus fajtáira is utalhat, ugyanakkor azonban ontológiai különbségtétel bevezetésére is alkalmas: eszmecserét folytatni lehet például poieszisz-ként — azaz logoi létrehozásaként — vagy praxisz-ként — mely önmagában hordja saját célját; e cselekvés különböző jellege, eltérő létmodalitása — mely napvilágra hozza végrehajtásának szándékát és célját — nem ontikus, hanem csak ontológiai szinten jelentkezik. A praxisz, poieszisz és theoria arisztotelészi fogalmainak ezt az ontológiai kvintesszenciáját emeli ki interpretációjában

Heidegger, s ezt vonja ki és abszolutizálja a Dasein, a Zuhandenheit és a Vorhandenheit meghatározásaiban.

Egy további meghatározó jelentőségű transzformáció abban rejlik, hogy Heidegger megváltoztatta a három diszpozíció hierarchiáját: immár nem a theoria számít a legkiválóbb beállítódásnak, az ember legmagasabb rendű és leginkább preferálandó tevékenységének. A Heidegger által megvalósított ontologizáció kereteiben inkább a praxisz diszpozíciója az, számos belőle következő meghatározással egyetemben, mely központi és megalapozó konnotációra tesz szert, abban a mértékben, ahogy a lét fundamentális modalitásként és a Dasein ontológiai struktúrájaként jelenik meg. S a praxisz e fölértékelődésével párhuzamosan megváltozik a többi meghatározáshoz fűződő viszonya is: a Zuhandenheit (melyben a poieszisz meghatározása munkál tovább) és a Vorhandenheit (mely a theoriának felel meg) vonatkozásba kerül és mintegy társula Daseinnal (melynek ontológiai értelemben a praxisz a létmodalitása); ezek valójában azokat az egyes létmódokat jelölik, amelyekben egyes eseteiben a létező található, s eszerint a Dasein, az "eredendő praxisz" a megfigyelő és megállapító diszpozíciójű, illetve a változtató és teremtő diszpozíciójű létező révén nyer magyarázatot. A poieszisz és a theoria együttesen alkotja a Daseinnak azt az egységes diszpozícióját, amit Heidegger Besorgennek nevez. Ily módon, a poieszisz és a theoria diszpozícióit közös és mindkettőhöz mérten mélyebb dimenzióra visszavezetve Heidegger még két további eredményre tesz szert: rámutat a Zuhandenheit és a Vorhandenheit, a poieszisz és a theoria között, valamint ezek és a Dasein, az eredendő praxisz között fennálló összefüggésre; ezenkívül, ellentétben a tradicionális fölfogással, lehetősége nyílik annak kimutatására, hogy a theoria nem eredendő diszpozíció, hanem származtatása szerint a poietikus diszpozíció módosulása, s következésképpen, miként Heidegger fogalmaz, az Auffälligkeit, az Aufdringlichkeit és az Aufsässigkeit fenomenjeinek a modifikációja.³³

Heidegger tehát az ontologizáció, a hierarchikus átrendezés és az egységes struktúrára való visszavezetés meghatározó jelentőségű transzformációnak veti alá a praxisz, poieszisz és theoria arisztotelészi fogalmait, midőn továbbviszi alapvető jelentésüket. De mi értelmük van ezeknek az átalakításoknak? Nincs lehetőségem itt valóban részletes elemzésre, ezért beérem annak jelzésével, ami számomra a leglényegesebbnek tűnik. Véleményem szerint Heideggerben egyre inkább megerősödött az a meggyőződés, hogy a

³³ Vö. M. Heidegger: Sein und Zeit, 16. § és 69b.

szóban forgó arisztotelészi meghatározások — miként azokat a Nikomakhoszi etikában találjuk — valóban az emberi élet három fundamentális föltáró attitűdjét, a lélek igazságban-való-létének három formáját jelzik, s amelyek ekként a Dasein első fenomenológiailag teljes elemzését adják. Ám Arisztotelész nem jutott el odáig, hogy explicit módon, megfelelő radikalizmussal vesse föl annak az egységnek a problémáját, ami a három meghatározás mélyén munkál és fönntartja őket. Másként szólva, Arisztotelész nem jutott el ahhoz, hogy megragadja az emberi élet fundamentális ontológiai konstitúcióját. Ez a hiányosság Heidegger szerint annak tudható be, hogy Arisztotelész, a jelenlét metafizikájának horizontján belül maradván, az idő naturalista fölfogásának keretei belül rekedt, s ez megakadályozta annak fölismerésében, hogy az emberi élet egységes struktúrája az eredendő időiség.

7. A "DASEIN" MINT A "PRAXIS" ONTOLOGIZÁCIÓJA: A LÉTMEGHATÁROZÁSOK (ZU-SEIN, SORGE, JEMEINIGKEIT, WorumwilleN, BEFINDLICHKEIT — VERSTEHEN, GEWISSEN, ENTSCHLOSSENHEIT) GYAKORLATI SZÁRMAZÁSA ÉS A KÖVETKEZMÉNYEK

E kritika ellenére miért is kell mármost ragaszkodni ahhoz a tényhez, hogy a praxisz létmodalitásának megértése a praxisz ontologizált fogalmából származik? Mindenekelőtt azért, mert számos jel szól emellett a tétel mellett, mely cáfolhatatlanul mutatja: a Dasein meghatározása és alapvető szerkezeteinek definíciója (a praxisz arisztotelészi értelmében) jellegzetesen "gyakorlati" horizonton belül megy végbe. A Dasein struktúráit a praxisz arisztotelészi fölfogása és az azt hordozó kategóriák felől értelmezve arra teszek tehát kísérletet, hogy nyilvánvalóvá tegyem a probléma heideggeri és arisztotelészi fölfogása között fönnálló szerkezeti, fogalmi és olykor ráadásul terminológiai párhuzamokat, anélkül hogy a különbségeket figyelmen kívül hagyni vagy tagadni akarnám. Az eddigi megfontolások által előkészítve mármost a heideggeri és az arisztotelészi — látszólag oly különböző — meghatározások közelítésének jogossága először is az aperçu nyilvánvaló és meggyőző jellegéből, továbbá a szóban forgó fogalmak és terminusok kereteiből adódik; ezenkívül azzal is számolnunk kell, hogy maga Heidegger húszas évekbeli Arisztotelész-interpretációjában, közelebbről a Nikomakhoszi etika értelmezésében az episztémé praktikét az emberi élet, a Dasein ontológiájaként fogta föl, s ezzel maga is egy a Dasein és a praxisz azonosítása melletti érvet sugallt.³⁴

³⁴ E fölfogásmód nyomait mindenekelőtt a Heidegger által ebben az időszakban publikált szö-

7.1. A "Zu-sein" mint gyakorlati meghatározás

A Daseinnak Zu-seinként (lenni-kellés) való jellemzését — amit Heidegger a Sein und Zeit negyedik és kilencedik paragrafusában vezetett be — véleményem szerint kiindulásként határozottan gyakorlati értelemben kell olvasnunk. E jellemzéssel — mely azt a modalitást jelzi, melyben a Dasein találja magát és viszonyul önmaga létéhez és egyben ő maga önmaga léte — Heidegger azt a tényt akarja hangsúlyozni, hogy a Daseinnak ez az önmaga létéhez való viszonya nem megfigyelői és konstatálói attitűdben, nem egyfajta önmagába való visszavonulásban, nem elméleti és reflexív introspekciónban jelentkezik, hanem inkább tipikusan gyakorlati–morális attitűdben, melyben magának a Daseinnak a léte a tét, s melyben döntenik kell erről a létről, s akár akarjuk, akár nem, fönn kell tartani ennek a döntésnek a terheit. Másként szólva, Heidegger azt akarja jelezni, hogy a Dasein mindekelőtt nem azért vonatkozik saját létére, hogy megállapítsa és leírja konnotációt és lényegét, hogy például animal rationaleként jellemezze önmagát, hanem hogy döntsön: mihez kezd ezzel a léttel, hogy válasszon a különböző lehetőségek között és az alkalmasakat megvalósítsa.³⁵

Nem szabad figyelmen kívül hagyni persze azt a tényt, hogy Heidegger csak annak során tartja fönn a Dasein mint Zu-sein ontológiai struktúrájának gyakorlati konnotációját, miközben ama tervének megvalósítására törekszik, hogy megragadja és meghatározza a Dasein struktúrájának specifikumát a maga tisztaságában vett Daseinből magából kiindulva. Tudjuk, hogy a későbbiekben, amikor a Daseint immár nem önmagában fogja föl, hanem abból a horizontból kiindulva, melyben már mindig is konstituálódik, Heidegger

vegekben láthatjuk viszont, a Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen" című művéhez fűzött megjegyzésektől kezdve (1919/21) egészen a Kant und das Problem der Metaphysik című könyvig (1929). A "Phänomenologie und Theologie" című előadásban (1927) például szó szerint a következő állítást olvashatjuk: "Existieren /ist/ Handeln, praxis" (MHGA IX, 58.). De ezeket az utalásokat explicit módon megtaláljuk az egyetemi előadásokban is, például a Szofistáról szóló 1924/25-ös téli kurzusban, vagy a "Grundbegriffe der antiken Philosophie" címmel tartott 1926-os nyári szemeszter befejező részében. E szövegek megjelenésére várva is levonhatunk már bizonyos következtetéseket H. Weiss: Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles című könyvének pontos utalásai alapján. H. Weiss, aki hallgatója volt Heidegger előadásainak, könyvének harmadik fejezetében meglehetősen részletes képet ad arról, hogy miként értelmezte Heidegger Arisztotelész gyakorlati filozófiáját, s e fejtegetéseinek Weiss jellegzetes módon a "Menschliches Dasein — praxis" címet adta. (I. m. 99–153. n.)

³⁵ Annak a gyakorlati struktúráját, hogy a Dasein miként utal saját létére, jól elemezte E. Tugendhat: Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung — Sprachanalytische Interpretationen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, 164–244. o.

szisztematikusan eltávolítja ennek a gyakorlati konnotációnak minden nyomát, s a létezés nyitott jellegét immár nem Zu-seinként, hanem a lét nyitottságában vett ek-szisztenciaként határozza meg.³⁶ Ám az a következetesség, mellyel Heidegger visszavonja a Dasein gyakorlati jellegzetességeit, engedi meg a föltevést, hogy ez az a valódi irány, melyben kijelölhető az egzisztencia létmodalitásának első heideggeri megértése.

7.2. A gond (Sorge) mint a "Dasein" gyakorlati struktúrájának gyökere

A Dasein önmagára utaló struktúrájának csak eme gyakorlati megértése alapján válik lehetővé, hogy a maguk egységében ragadjuk meg a Heidegger által bevezetett többi egzisztenciális konnotációt is. Érthető például, hogy az Erschlossenheitnek, vagyis a Dasein nyitott jellegének, továbbá az egzisztenciális meghatározások egységének fundamentális modalitását Heidegger miért is egy olyan fogalom — a gond (Sorge) — révén határozza meg, mely tematikusan a gyakorlati filozófiából jön. A Sorge meghatározása — mellyel Heidegger azt a jelenséget jelzi és viszi tovább, amit Husserl intencionalitásnak nevezett — véleményem szerint az emberi élet ama vonásának ontologizációjából jön, amit Arisztotelész az orexisz terminussal jelölt. Mivel bizonyítható mindez? Elég mármost, hogy megnézzük mindazokat a helyeket és ezek heideggeri fordítását, ahol az arisztotelészi textusban fölbukkan az orexisz terminus, s az ennek megfelelő oregomai ige. S ekként láthatjuk, hogy Heidegger ezek fordításaként mindenkor a Sorgét alkalmazta. Az egyik legjellegzetesebb hely a Metafizika kezdő soraiban található: az első mondatban szereplő "pantesz anthropoi tou eidenai oregontai physzei" fordulatot Heidegger úgy fordítja, hogy "Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens", s ezzel kapcsolatban nemcsak az oregontai és a

³⁶ A Dasein mint Zu-sein gyakorlati konnotációja hangsúlyainak visszavonása ontológiai horizontjának (mint ek-szintenciának) a tematizálásával történő helyettesítése számos írásban is tetten érhető, így például a Was ist Metaphysik? utolsó részében (1929), a Vom Wesen der Wahrheitban (1930, 1943), mindenekelőtt pedig az Einführung in die Metaphysik (1935) negyedik paragrafusában, a Brief über den Humanismusban (1946), a Was ist Metaphysik? ötödik kiadásához (1949) írott Einleitungban, s ezen kívül a Sein und Zeit "Hüttenexemplar"-jának margó megjegyzéseiben (MHGA II). Arisztotelész Heidegger számára való jelentőségének tárgyalása szempontjából igen jelentősnek találom azt a körülményt, hogy a látásmódnak ezt a váltását világosan bejelentette az arisztotelészi igazságfogalom korábbi, 1925/26-os értelmezésének az 1929/30-as kurzusban való újrafölvételét, mely most már olyan irányban bontakozott ki, amelyet maga Heidegger is megváltozottak mondott. (Vö. MHGA XXIX/XXX, 72–73. §§).

Sorge közötti megfelelést kell aláhúznunk, hanem a pantesz anthropoi ontologizációját is az Im Sein des Menschen fordulattal.³⁷

Ugyanezen a gyakorlati horizonton belül válik az is érthetővé, hogy Heidegger miért határozza meg Besorgenként (melyben mind a poieszisz alkotó-változtató, mind a theoria megállapító-leíró diszpozíciója gyökerezik) azt a modalitást, melyben a Dasein megnyílik és a dolgokhoz viszonyul, s továbbá miért Fürsorgeként azt a létmodalitást, melyben a Dasein viszonyba kerül a többi létmodalitással. Mindez jobban érthető így, hiszen ezeknek a meghatározásoknak az egységes és közös gyökere épp a Sorge gyakorlati jellegében van, s ez ismételten arra utal, hogy a Dasein teljes struktúrája gyakorlati természetű.

E helyütt nincs szükség rá, hogy ismét fölidézzük: Heidegger miként vezette elemzését annak az egységes fundamentumnak a föl kutatására, mely alapul szolgál a Dasein (Zu-seinként jelzett) gyakorlati és önmagára utaló struktúrájának. Heidegger, mint tudjuk, ezt a megalapozást az általa tematizált, majd fogalommá emelt amaz eszmében találta meg, hogy a Dasein léte nem valami olyan dolog, ami valamely tiszta tevékenység pontszerű ténylegességében valósul meg és teljesül be, hanem strukturálisan lenni-tudás /Seinkönnen/, mely meghaladja a jelenlét korlátait, ki van téve a jövő temporális eksztázisának, melyben kifejlődik lehetőségeinek ez a projekciója; valamint a múlt eksztázisának, amely kivetülésének mindenkori horizontja és fölszámolhatatlan kontextusa. Heidegger szerint ekként a lenni-tudás (Seinkönnen) olyan létmodalitás, amit alapvető ontológiai és temporális szuszpenzió jellemez, megfelelően az eredendő módon nyitott és valamire szabad Daseinnak; s mivel ezt a szabadságot a Dasein nem választja, hanem ontológiai konstitúciójának része, mindebből az következik, hogy a Dasein a szabadságot valami olyanként érzékeli, amitől nem tud megszabadulni, teherként látja, mely létezésének olyan elviselhetetlen könnyűséget kölcsönöz, ami a szorongás Grundstimmungjában jelentkezik.

A Dasein gyakorlati szerkezetének ontologizációjából Heidegger alapvető következtetésekre jut. (1) A jelen és a jelenlét metafizikai prioritásával szemben a jövő primátusa mellett érvel. S erre épp az ad magyarázatot, hogy a Dasein a saját létehez gyakorlati jellegű módon viszonyul, döntéseket hoz erről a létről, mely a mindenkori döntés hatásait reprezentálva mindig

³⁷ Vö. MHGA XX, 380. o. Korábban Heidegger a Sorge helyett használta a Sichbekümmernot is (ez a görög epimeleianak felel meg), amit például viszontláthatunk Jaspers Psychologie der Weltanschauungenjéről készített jegyzetekben is (vö. MHGA IX, 1–44. o., különösen 30–35. o.), csakúgy mint az 1920/21-es téli szemeszterben, mely az "Einleitung in die Phänomenologie der Religion" címet viselte.

jövőbeli lét, hiszen — miként Arisztotelész több helyütt hangsúlyozza — a jövő az, amivel a megfontolásnak (bouleusisz) és a döntésnek (prohaireszisz) dolga van.³⁸ (2) Az a lét, amelyhez a Dasein — önmagával gyakorlati vonatkozásban állva — viszonyul, mindig a saját léte, s emiatt tulajdonítja neki Heidegger a Jemeinigkeit jellegét, vagyis azt, hogy a Daseinnak ez a léte mindenkor az egyén. Heidegger, véleményem szerint, ezzel a meghatározással a phronesziszt jellemző tudás egyik sajátlagos vonásának értelmét gondolja újra és ontologizálja, azt ugyanis, amit Arisztotelész azzal a megfogalmazásával fejezett ki, hogy a phroneszisz — hautoi eidenai.³⁹ (3) Mindezeket a mozzanatokat átgondolva Heidegger fönntartja azt a gyökeres különbségtételt, ami a Dasein ontológiai konstitúciója és a Daseintól különböző létező között áll fenn, a Dasein ontológiai konstitúcióját ugyanis azzal a megfontolással alapozva meg, hogy ez az egyetlen olyan létező, ami ontológiailag Zu-seinként konstituálódik. Heidegger erre a disztinkcióra alapozza a Dasein ontikus és ontológiai prioritását is: azokat a metafizikai fölfogásokat, amelyek nem határolják el megfelelő radikalitással egymástól az embert és a természetet, a szubjektumot és az objektumot, a tudatot és a viágot, azért illeti kritikával, mert nem az emberi élet egységes alapstruktúrájának valódi megragadásából fakadnak. (4) A Dasein létének gyakorlati meghatározása végezetül az öntudat hagyományos elméletének elutasítását jelenti: ez a teória az önmagunkról alkotott tudást reflexív és megállapító jellegűnek tartja, egyfajta inspectio sui révén létrejött tudásnak, melynek során a szubjektum vagy lélek mintegy visszahúzódik önmagába. Ehhez képest a Dasein identitása inkább gyakorlatilag konstituálódik, midőn tulajdonképpen természetének megfelelően saját Zu-seinjához utalja önmagát, akár elfogadja ezt, akár nem; ez az önmagához való viszonyulás továbbá nem kizárólagosan az értelem átlátható aktusain keresztül fejlődik, hanem az "alacsonyabb rendű aktusokra", a hangulatokra (*Stimmungen*) is alapozódik, melyek az emberi élet érzéki és passzív összetevői. Ily módon Heidegger kétszeresen is distanciát teremt a hagyományos metafizikával szemben, melyben az emberi élet sajátyszerűségét a tiszta megfigyelés objektíváló kategóriáiba, valamint a teoretikus, jelenlétszerű és tudatszerű szemléletmód horizontjába vonják be, redukálják és korlátozzák.

A Dasein ontológiai konstitúcióját kijelölő és meghatározó gyakorlati struktúra — ekként hangzik tehát tézisem — egyfajta spekulatív lecsapódás

³⁸ Lásd például Arisztotelész: Eth. Nic. VI, 2, 1139b 7–11. és III, 5.

³⁹ Arisztotelész: Eth. Nic. VI, 1141b 34.

révén alakult ki, mégpedig épp ennek a periódusnak a gondolati útja és terminológiai kikristályosodása folyamán, amikor is Heidegger azzal szembesült, hogy milyen alapvető jelentést kölcsönzött a Nikomakhoszi etika Arisztotelésze a lét és az emberi élet morális meghatározásainak. Ez a lecsapódás egy ontologizáció formájában ment végbe, melynek szándéka nyilvánvalóan az volt, hogy érvényre juttassa és aktualizálja az újra fölvetett eszméket. Amikor a heideggeri egzisztencia-elemzést ily távoli közvetítésen keresztül kapcsolatba hozzuk Arisztotelésszel, akkor persze némi tanácsatlanságot idézhetünk elő, ami mindenekelőtt — legalábbis látszólag — magukból a heideggeri szövegekből fakadhat. Az egzisztenciális analitika programjának ismertetésében Heidegger ugyanis expressis verbis elhatárolja magát Arisztoteléstől: kritizálja például azt az arisztotelészi tételt, miszerint az ember primátusa azon alapul, hogy a lélek a létező egészéről adott egyfajta reflexió, de kritikával illeti azt a másik arisztotelészi tézist is, hogy az ember lényege az anima rationalis-ban volna. Mindazonáltal arra is utalhatunk, hogy Heidegger számos alkalommal hangot adott Arisztotelész iránti szellemi lekötöttségének is. S ez még az egzisztenciális analitika menetében is jelentkezik, ahol pedig Heidegger rendszerint eltünteti az alkotó módon elsajátítottak származására utaló nyomokat.⁴⁰ Nézzük meg tehát közelebbről, hogy melyek Arisztotelész gyakorlati filozófiájának azok a meghatározásai, amelyeket a heideggeri egzisztenciális analitika továbbvitt. E cél érdekében — s ezzel tételünk igazolásaként — olyan szellemben kell újraolvasni az egzisztencia-elemzés meghatározó passzusait, amit nem annyira interpretációnak, mint inkább megfejtésnek neveznék, s mindehhez nemcsak a marburgi szövegek nyújtanak immár jó alapot, hanem még magában a Sein und Zeit-ban is találhatunk támpontokat.

Heidegger mindenekelőtt a probléma általános keretének arisztotelészi látásmódját vette át. Valójában azt mondhatjuk, hogy az episztemé praktiké — szeretném kiemelni, hogy ezt a terminust Heidegger az Ontologie des menschlichen Lebens fordulattal adta vissza — nyomán kibontakozott megfontolások horizontján Arisztotelész a maga teljességében vett emberi életet

⁴⁰ A Sein und Zeit egyik jellegzetes megjegyzésében (42. §) Heidegger például úgy fogalmaz, hogy "az /.../ egzisztenciális analitikában követett, a gondra kihagyezett pillantás az augustinuszi — vagyis görög-keresztény — antropológiának az arisztotelészi ontológiában rejlő alapokra való tekintettel történt interpretációs kísérleteiből született". Az a tény, hogy Heidegger itt csak Arisztotelész ontológiájáról beszél, s nem említi gyakorlati filozófiáját, nem kell hogy félrevezessen bennünket, hiszen szerinte ez is ontológia, ti. az emberi élet ontológiája.

praxiszként, nem pedig poiesziszként fogta föl;⁴¹ a praxiszt pedig az emberi élet sajátos kinesziszeként értelmezte, ami nem egyszerűen (zen) életre orientálódott, hanem a bioszra, az élettervre, mely — ha már egyszer garantálva van a vitális fennmaradás — a miként éljünk problémájának terében nyílik föl igazán, tehát az előnyben részesítendő életforma kiválasztásának problematikájában, a jól élni (eu zen) kérdésében, és az annak megvalósítására alkalmas eszközök kiválasztásának dilemmájában aktualizálódik. Ez azt jelenti, hogy az ember mint logosszal rendelkező zoon politikon léptenyomon szembesül annak a föladatnak a terheivel, hogy — a legjobbra orientálódva — megfontolás tárgyává tegye (bouleuszisz) és döntéssel megválasztja (prohaireszisz) életének modalitásait és formáit. Mint tudjuk, a bölcs és okos (phronimosz) ember az, aki jól végzi a megfontolás, a választás és a döntés műveleteit, s aki jól cselekszik (eu prattein), jól él (eu zen) és eléri a boldogságot (eudaimonia).

Arisztotelésznek ezt az alapvető meglátását véleményem szerint tehát Heidegger egy olyan átalakítás révén aktualizálja és viszi tovább, mely annak szubsztanciális értelmét ontologizálja, radikalizálja és a végsőkéig viszi. Heideggernél valójában a Dasein az a sajátos létező, melynek a számára mindenkor saját léte forog kockán, éspedig pontosabban szólva, abban a pregnánsan gyakorlati értelemben, hogy a Daseinnak kell meghatároznia megvalósulásának valamennyi formáját és módozatát, még azokban a korlátozott esetekben is, amikor a döntés valójában nem-döntés, hanem bármiféle döntéstől való eltekintés. A Dasein mindazonáltal olyan létező, amelynek döntenie kell — hogy Arisztotelésszel fogalmazzunk — a ta hautoi agatha kai szympheronta⁴² szerzője. S hasonlóképpen, míg Arisztotelész szerint az jár sikerrel ebben a tevékenységben, aki a phroneszisznek megfelelően él, Heidegger szerint is csak itt ismeri föl a Dasein — saját lelkiismeretének szavára hallgatva — saját föladataként és életeként a döntéshozatalnak ezt a kényszerét, vagyis csak ekként ismeri föl saját gyakorlati jellegét saját lehetőségeinek megragadásával, saját praxiszának megvalósításával együtt, s a Dasein csak ily módon töltődhet föl saját létével és valósíthatja meg önmagát autentikusként (phronimosz).

Azt is megállapíthatjuk továbbá, hogy a húszas években Heidegger számára arról volt szó, hogy kijelölje és meghatározza a Grundbewegtheitot, a

⁴¹"ho de biosz praxisz, ou poieszisz esztin" (Arisztotelész: Pol. I, 4, 1254a 7.)

⁴²Arisztotelész: Eth. Nic. VI, 5, 1040a 26.

mozgásosságnak azt az alapvető jellegzetességét, mely az emberi élet létezésének sajátja az azt meghatározó gyakorlati önreferenciában. Minthogy abban az arisztotelészi tételben, mely szerint a praxisz egyben kineszisz tou biou, vagyis az emberi élet sajátlagos mozgása,⁴³ Heidegger saját vizsgálódása irányának döntő támpontját és alapvető megerősítését pillantotta meg, ez a körülmény arra készítette, hogy eltávolodjon Husserltől és Arisztotelészhez közeledjen, s hogy ugyanakkor mégis a görög filozófust a Husserltől örökölt problémák szűrőjén keresztül olvassa. Ily módon igen termékeny kölcsönhatás bontakozott ki az Arisztotelész-szövegekből kiinduló spekulatív elmélyítés igénye, valamint egy olyan Arisztotelész-olvasat között, amit a megközelítendő problémák körében végzett előzetes gondolati orientáció teremkenyített meg.

Itt nincs lehetőségünk rá, hogy elemezzük az arisztotelészi praxisz-fölfogást, arra pedig még nincs módunk, hogy a maga minden részletében kövessük végig a Nikomakhoszi etika hatodik könyvének heideggeri értelmezését. Hiszen még publikálásra vár a Platón Szofistájáról 1924–25-ben tartott előadássorozatot, melynek bevezető része részletesen foglalkozik a Nikomakhoszi etika hatodik könyvével, továbbá az 1926-os nyári szemeszter anyaga, melynek utolsó részét Heidegger teljességgel az arisztotelészi ontológia általános értelmezésének szentelte beleértve az emberi élet ontológiájának, vagyis az episztemé praktikénak az értelmezését is. A már rendelkezésre álló szövegek ugyanakkor azonban, meglátásom szerint, elegendők ahhoz, hogy legalább alaptendenciájában jelezzük a Heidegger által bejárt utat.

Ami mármost a praxisz, meglátásom szerint középponti jelentőségű fogalmat illeti, mint láttuk, Heidegger kétféle használatát érte Arisztotelésznél tetten: az ontikus használatot, melyben a terminus a számos partikuláris praxeiszt jelenti, s mely szerint e számos praxeisz, bár különböznek a számos poieszeisztól és theoriaitól, mégis ezekkel együtt ugyanazon a szinten helyezkednek el, s ilyen értelemben él ezzel a kifejezéssel a Nikomakhoszi etika elején; továbbá egy filozófiai, ontológiai értelmű használatot, melynek eseteiben a praxisz nem partikuláris cselekedeteket, tevékenységmódokat, hanem egy létmodalitást jelent. Minthogy ez utóbbi jelentésben a praxisz az emberi élet tulajdonképpeni létmodalitásának, specifikus kineszisének a meghatározására szolgál, ez az az értelem, amit a Nikomakhoszi etika hatodik könyvének ötödik, vagy a Metafizika kilencedik könyvének hatodik pontjában találunk. E kineszisz fundamentális struktúrája az orexisz,

⁴³ Vö. Arisztotelész: Eth. Eud. II., 3, 1220b 27 és 6, 1222b 19.

a maga két konstitutív mozzanatában, a dioxiszban és a phygében, s ami az emberi életet még pontosabban jellemzi, az a nousz praktikoszhoz távoli módon kapcsolódó orexisz, melyről gyanítható, hogy a logosznak a dianoeisz-thaija révén, a phronimosz esetében pedig orthosz logosz révén orientálódik. A praxisz e két mozzanat — az orexisz és a nousz — összekapcsolódásából a megfontolás (bouleuszisz) révén adódik, ami választáshoz és cselekvési döntéshez (prohaireszisz) vezet. Ha az orexisz helyes és a logosz igaz, akkor jó megfontolás (euboulia) adódik eredményül, ami a praxisz sikeréhez, eupraxiához vezet.

A praxisz arisztotelészi struktúráját és az ebben található meghatározásokat átgondolva, Heidegger ezekből, meglátásom szerint, ugyanilyen alapvető meghatározásokhoz jut, s ezeket egyáltalán nem a cselekvés partikuláris összetevőiként fogja föl, hanem — a praxisz fogalmát ontologizálva — az emberiélet ontológiai jegyeiként értelmezi. S ebből az adódik, hogy az egzisztenciális analízisben, ontológiai burokbba rejtve, a praxisz arisztotelészi koncepciójával fogalmi és terminológiai megfelelések egész sorát érhetjük tetten. Mielőtt azonban mindezt alaposabban megvizsgálánk, el kell még időznünk annak a transzformációnak a jellegénél, amit Heidegger végrehajtott a praxisz arisztotelészi értelmezése során.

Jeleztük már, hogy Heidegger — Husserl-lal és Husserl ellenében — miként sajátítja el az emberi élet három alapvető föltáró attitűdjét (praxisz, poieszisz, theoria), s azt is aláhúztuk már, hogy mindennek során kritikájában a három attitűd egységes alapjául szolgáló meghatározás hiányát teszi szóvá, s e hiányosságot arra vezeti vissza, hogy Arisztotelész a jelenlétet metafizikai horizonton, az időt pedig naturalista módon fogta föl, ami megakadályozta az emberi élet egységes struktúrája és eredendő időisége megragadásában. Arisztotelész fundamentális jelzéseinek átmentése érdekében, ám abból a célból, hogy azokat egyúttal megszabadítsa hipotetikus metafizikai föltételeiktől, Heidegger úgy véli, hogy a gyakorlati meghatározásokat ontológiai utalásokként kell továbbvinni és újrafogalmazni, létmodalitásokként tehát, lehántva róluk a félrevezető ontikus burkot és felszínre hozva ontologizáló értelmezésük forrásait. Másként szólva: a metafizika teoreticista és objektíváló egyoldalúsága ellenében (ami különösen az újkori metafizikára jellemző) Heidegger szerint az arisztotelészi gyakorlati filozófia ama fundamentális meglátásait kell továbbvinni, amelyek mentesek ettől az egyoldalúságtól, a mindazonáltal mégis hozzájuk tapadó metafizikai—antropológiai salakot viszont le kell választani róluk. A praxisz arisztotelészi értelmezése (mely ontológiai szempontból tehát nem

tiszta kellő mértékben) az ember mint animal rationale előzetesen kialakított koncepciójának általános keretei között helyezkedik el — ezen áll vagy bukik. Heidegger szerint viszont immár szertefoszlott mindenfajta metafizikai vagy antropológiai keret érvényessége, immár nem utalhatunk semmiféle olyan tényezőre, amelyre az emberi élet gyakorlati fölfogása alapozódhatna: a tradícióban eleven összes szubsztanciális támpontot Heidegger levezetettként és hiányosként fogja föl az eredendő tevékenységhez, a praxishoz fűződő viszonylatban, ami a Dasein létét konstituálja és amit önmagában kell fölfognunk, minden előzetesen kialakított meghatározás és konstituálás keretein kívül. S a konstitúciójának ilyen terepéül szolgáló terrénumban hiányában a praxisnak tehát önmaga által és önmagában kell meg-alapozódnia. Ekként válik a praxis az eredendő ontológiai meghatározássá, olyan önmagából táplálkozó tényezővé, mely önmagában hordja célját: egyben ou heneka, Worumwillen.

S ebben alapvető különbség jelentkezik: Arisztotelésznél a gyakorlati szemléletmód az emberi élet partikuláris szemléletmódját képviseli, abban az értelemben, hogy az élet képes cselekvésekre és ő maga is cselekvés; többféle más lehetséges szemléletmódhoz képest — így beszélhetnénk például fizikai, biológiai vagy pszichológiai szemléletmódról — a gyakorlati tehát csak az egyik lehetséges aspektus; s nem is privilegizált szempont, hanem a csekélyebb mértékű pontosság (akribeia) okán (ugyanis csak ezt teszi lehetővé) egyfajta philosophia minornak számít. Semmiféleképpen sem meríti ki tehát az emberi élet megértését. Heideggernél viszont a gyakorlati meghatározások nem másfajta lehetőségek mellett állnak, hanem a Daseinnak az ontológiai konstitúcióját magát képviselik. Következésképpen nem olyan tartalmúak, amit a Dasein szabadon választhat vagy elvethet, hanem lényegük-nél fogva fölfüggeszthetetlen konstituensek. A döntés vagy például maga a praxis immár nem olyan lehetőségek, melyek megvalósítását a Dasein föl-vállal-hatja vagy elvetheti, hanem létezésének olyan ontológiai predikátumai, amelyek akarától, választásától és döntésétől függetlenül konstitutív módon jellemzik.

S ez a praxis jellemzésében magával hoz egy további eltolódást: ott, ahol a praxis olyan lehetőségként gondoltatik el, amit képesek vagyunk megragadni vagy figyelmen kívül hagyni, ezeken a helyeken a gyakorlat mondhatni pozitív konnotációra tesz szert, ekként ugyanis az emberi élet megvalósításának egyik lehetséges módozata, s korántsem az egyetlen szükségképpen mód. Ha azonban magának a Daseinnak válik ontológiai struktúrájává, akkor elkerülhetetlensége, elhárításának képtelensége hangsúlyozódik.

A praxisz Heideggernél ily módon nemcsak bizonyos meghatározott cselekedetek végrehajtásában vagy konkrét célok követésében munkál, hanem megelőző bármely föllépést és cselekvést. S pontosan az elkerülhetetlenségnek ez a jellege, amit a praxisznak a Dasein struktúrájaként való ontologizálása hozott felszínre, pontosan ez kölcsönöz a Dasein létének terhes jellegét, s ebből fakad az a benyomás, hogy ennek a létnek a könnyedsége egyszer s mindenkorra szertefoszlott.

A praxisz ontologizálása végezetül előidéző egy további átalakulást, ennek nyomán ugyanis mondhatni a cselekvésből adódó specifikus terhek elenyésznek, eltűnnek bizonyos fajta olyan vonások, amelyek Arisztotelésznél konstitutív módon tartoztak hozzá a gyakorlathoz: mindenekelőtt személytelenségére és koinoniában való gyökerezettségére gondolunk. Ez az ontologizáció Heideggernél ugyanis a praxisz olyan bezárulását eredményezi, ami konfigurációját deformáló heroikus szolipszizmushoz vezet.

Tagadhatatlan tehát, hogy a praxisz arisztotelészi fogalmának ontologizációja alapvető átalakulásokat és eltolódásokat von maga után. Minden ilyen transzformáció és eltolódás ellenére azonban közelebről is meg kell vizsgálni azokat a megfeleléseket, melyek a két fölfogásmód között fennállnak, rámutatva, hogy a Dasein "nyitott" struktúrájának heideggeri meghatározása döntő mozzanatokban miként veszi át az ember morális lényének arisztotelészi fölfogását.

7.3. A "Sorge" tagolása a "Befindlichkeit" és a "Verstehen" komplementer meghatározásaiban

Tudjuk, hogy Heidegger a Dasein létének nyitott jellegét, Erschlossenheit-jét meghatározva a Dasein és a világ eredendő egységét vallotta. Az Erschlossenheitnek és a hozzá tartozó Existenzialiennek az egységes értelme a gond (Sorge), ez utóbbinak három strukturális mozzanata pedig a Befindlichkeit, a Verstehen és a Rede.⁴⁴ Ha megpróbálnánk egyszerűen lefordítani ezeket a terminusokat — ami egyébként csaknem lehetetlen —, ezzel egy lépéssel sem jutnánk közelebb ahhoz a jelentéshez, amit Heidegger tulajdonít nekik, hanem épp ellenkezőleg, inkább elrejtenék azt. E terminusok jelentésének megvilágításához gondoljunk arra, hogy Heidegger e fogalmak révén továbbviszi, s egyben újragondolja és ontológiai szintre emeli mind az ember létének hagyományos meghatározásait, mind az embert mint a

⁴⁴ Vö. M. Heidegger: Sein und Zeit, 39–45. §§.

cselekvés "szubjektumát", azáltal, hogy átformálja és beleilleszti őket a saját Dasein-"metafizikájában" véghezvitt elmélyítésbe és ontológiai radikalizációba. A Befindlichkeitban ontológiai szintre emeli és egységes gyökérre vezeti vissza a cselekvő szubjektum ama meghatározásait, amelyeket hagyományosan a szenvedélyekről szóló tanításban gondoltak el, vagyis a passzivitást, a fogékonyságot, a végességet, s talán még a testiséget is.⁴⁵ Ezzel párhuzamosan — úgy vélem — Heidegger a Verstehenben a projektivitás és a spontaneitás aktív mozzanatait ontologizálja. Ez a két mozzanat továbbá egy harmadik tényező vonatkozásában koordinálódik: a Redére gondolok, amivel itt nem foglalkozunk részletesebben, amiről ugyanakkor elmondható, hogy a Dasein értelmes és diskurzusra képes jellegének ontológiai alapzatát jelöli. Azt azonban ki kell emelnünk, hogy e mozzanatok az arisztotelészi cselekvésemélet két középponti meghatározásának felelnek meg.

Ami a Befindlichkeitot illeti,⁴⁶ ez az ontikus Stimmungen ontologizációját képviseli, ezek lehetőségének ontológiai alapja; a Befindlichkeitban — ami a Sorgéban gyökerezik — a Dasein rányílik saját Zu-seinjére, szembe kerül saját "dass es ist und zu sein hat"-jának csupaszságával, éspedig oly módon, hogy saját "honnan"-ja és "hová"-ja rejtve marad előtte — s épp ez a Geworfenheitja. E meghatározás révén Heidegger arra akar utalni, hogy a Dasein konstitúciójához nemcsak tiszta, átlátható, a spontaneitással és a racionalitással rokon összetevők tartoznak, hanem olyan zavaros és homályos mozzanatok is, amiket a tradícióban affekcióknak és szenvedélyeknek tekintettek, s melyek lehetőségfültételeit Heidegger épp a Befindlichkeit fogalma révén próbálta meghatározni. Másként szólva, Heidegger számára az

⁴⁵ Az a tény, hogy Heidegger az ágostoni affectiót a Befindlichkeittal fordítja, valójában ellenérv a mondott párhuzammal szemben. A jelzett fordítás a "Der Begriff der Zeit" című előadásban található, ahol Heidegger idézi Ágostont (Conf. XIII, 27.): "in te anime meus, tempora metior, noli mihi obstrepere, quod est. Noli tibi obstrepere turba affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt, et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem. Non eas, quae praeterierunt, ut fieret: ipsam metior cum tempora metior." Heidegger parafrázisa a következőképpen hangzik: "In Dir, mein Geist, messe ich die Zeiten. Dich messe ich, so ich die Zeit messe. Komm mir nicht mit der Frage in die Quere: Wie denn das? Verleite mich nicht dazu, von dir wegzusehen durch eine falsche Frage. Komm dir selbst nicht in den Weg durch die Verwirrung dessen, was dich selbst angehen mag. In dir, sage ich immer wieder, messe ich die Zeit, die vorübergehend begegnenden Dinge bringen dich in eine Befindlichkeit: sie bleibt, während jene verschwinden. Die Befindlichkeit messe ich in dem gegenwärtigen Dasein, nicht die Dinge, welche vorübergehen, dass sie erst entstünde. Mein Mich-Befinden selbst, ich wiederhole es, messe ich, wenn ich die Zeit messe."

⁴⁶ Vö. M. Heidegger: Sein und Zeit, 29. §.

emberi élet a maga identitásában azáltal konstituálódik, hogy nemcsak saját átláthatóságát és autonómiáját, spontaneitását ismeri föl, hanem magára vállalja sajátjaként Stimmungen-je tulajdonképpen homályosságát; azt, ami őt a maga fundamentális struktúrájában akként konstituálja, ami — a Sorgét. A Stimmungen konstitutív funkciója érvényes az emberi élet legtisztább diszpozíciójára is, azaz a theoriára, melyről Arisztotelész — Heidegger összefoglalásának megfelelően — azt mondja, hogy csak a rhasztoné és a diagogé lelki nyugalmában valósulhat meg.⁴⁷

Az Arisztotelészhez fűződő viszony hangsúlyozása érdekében itt az a fontos, hogy Heidegger — ugyanabban a paragrafusban (29. §), ahol a Be-
findlichkeitot is tárgyalja — explicit módon idézi Arisztotelészt, pontosabban a szenvedélyekről (pathé) szóló tanítását, ami a Retorika második könyvében található. Ezt a tanítást arisztotelészi kontextusából kibontva Heidegger úgy fogalmaz, hogy azt "az együttlét mindennapiságának első szisztematikus hermeneutikájaként" kell fölfognunk (die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins), s azt is megjegyzi, hogy Arisztotelész óta semmi előrehaladás sem történt a szenvedélyek értelmezésében, legalábbis a fenomenológiát megelőzően. Azt is tudjuk továbbá, hogy Heidegger az 1924-es nyári szemeszter kollégiumát a szenvedélyek emez arisztotelészi elmélete ontologizáló olvasatának szentelte. S még ha a pontosabb elemzés érdekében meg is kell várnunk ennek a textusnak a publikálását, már most habozás nélkül rámutathatunk, hogy Arisztotelész szenvedély-elméletének e heideggeri kiemelése fontos szerepet játszik abban a tervben, mely az emberi élet struktúrájának teljes és mélyreható megértését igyekszik nyújtani, s mint tudjuk, e megértés nem redukálódik kizárólagosan a megismerésbeli, s még kevésbé a tudományos megismerésbeli aktusokra.

Ami pedig a Befindlichkeittal komplementer meghatározást, vagyis a Verstehent illeti,⁴⁸ nagy általánosságban azt mondhatjuk, hogy ez a Dasein aktív és spontán meghatározásainak, önátlatásának ontológiai lehetőségfültételeit képviseli. Ez az a meghatározás, amely a lenni-tudás (Seinkönnen) produktivitását mutatja. Ama gnoszeológiai értelemmel ellentétben, amit maga a német terminus és a fordításául szolgáló latin nyelvű kifejezések is sugallnak, a Verstehen valójában a Dasein amaz ontológiai státusát jelzi, melynek folytán a Dasein tevékenység, rendelkezik az Entwurf jellegé-

⁴⁷ Vö. Arisztotelész: Met. I, 2, 982b 22 sk., idézi Heidegger: Sein und Zeit 29. §.

⁴⁸ Vö. Heidegger: Sein und Zeit, 31. §.

vel, saját létét kiveti, gyakorlati diszpozícióban viszonyul önmagához, amint erre már utaltunk. E meghatározás elemzésének részletei helyett elég itt az a szisztematikus definíció, amit maga Heidegger fogalmazott meg: a Verstehen 'a Dasein saját lennitudásának egzisztenciális léte, éspedig úgy, hogy ez a lét önmagában föltárja azt, hogy 'hányadán' áll is a dolog vele magával".⁴⁹

Az a tény, hogy Heidegger a Verstehent a Seinkönnen ontológiai modalitásának tartja, hogy az "érteni valamihez", a "csinálni tudni valamit" ontikus jelentéséhez kapcsolja — e meghatározását kétségtelenül a gyakorlati megértés horizontján helyezi el. E meghatározás persze, ontológiaként, a maga teljes szigorúságában megelőzi az elmélet és a gyakorlat bármiféle megkülönböztetését. Ez azonban nem akadályozza meg azt, hogy tematikus konnotációja a praxisz mezejéről származzék és hogy az ontológiai szűrőn keresztül a cselekvés jelenségének ama fundamentális jegyei szűrődnek át, amelyekből fakad; éspedig különösen ott, ahol Heidegger — a Verstehen meghatározása érdekében — olyan vonatkozási keretet vesz föl, amely bizonyosan nem a theoria, hanem világosan a praxisz jegyében fogant. Ha például a Verstehen ama kezelését vesszük, ami az 1927-es Grundprobleme der Phänomenologieban található, s amelyben az ontikus meghatározások heideggeri visszaszorításának szűrője kevésbé erőteljes a Sein und Zeitéhez képest, akkor annak a tétel szempontjából igen jelentős körülménynek a megerősítését látjuk, hogy a Verstehen "a cselekvés igazi értelme" (der eigentliche Sinn des Handelns).⁵⁰ A Verstehen gyakorlati meghatározásának megőrzése érdekében egyébként a heideggeri törekvések nyilvánvalóan arra irányulnak, hogy gondosan elvessek a Verstehen bármiféle gnoszeológiai értelmezését, mely azt az Erklärennel szembeállított tudati operációként fogná föl.

A Verstehen heideggeri értelmezésének gyakorlati horizontja továbbá abban a funkcióban is tetten érhető, amit a Dasein identitásának konstitúciójában játszik. A Verstehenre jellemző tulajdonképpeni tervező struktúra valójában tudást (savoir) és látást (voir, Sicht) is implicál, mely ezt a tervezést kíséri és orientálja. Önmaga tudásában jut el a Dasein saját át-

⁴⁹"das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, dass dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschliesst". (M. Heidegger: Sein und Zeit, 31. §).

⁵⁰MHGA XXIV, 393. o. (Jean-François Courtine fordításában 334. o., s joggal adja vissza az "eigentlich" szót a "véritable" fordulattal, hiszen itt az előbbi nem technikai terminusként szerepel.)

láthatóságáig, Durchsichtigkeitjáig. Ezt az utóbbi terminust használja Heidegger — mint ő maga is utal rá — annak elkerülésére, hogy a Dasein azonosságát a Wahrnehmen, a Vernehmen, a Beschauen vagy az Anschauen horizontján értelmezzük, vagyis azoknak az elméleti típusoknak a horizontján belül, melyeken az öntudat tradicionális fölfogása nyugszik. A Verstehen és a Durchsichtigkeit horizontján belül vet horgonyt tehát ismét az a heideggeri törekvés, hogy lehántsa a vizsgált jelenségekről a prezencialista és teoretikus horizontot; s ugyanakkor itt kristályosodik ki a Dasein létének eredetibb fölfogására vonatkozó törekvése is. S miként a Heidegger által választott terminusok és hozzájuk fűzött mindenkori magyarázata mutatja, ehhez a radikálisabb eredetiséghez — ez nyilvánvalónak tűnik föl számomra — a praxisz tematikus mezőjének ontológiai kiaknázásán keresztül vezet az út, még ha az ontikus elemek ontológiai kirekesztése a Dasein létének olyan eredeti fölfogását célozza is, amely mélyebben helyezkedik el az ontikus módon fölfogott praxisznál.

Hipotézisem tehát úgy hangzik, hogy a Verstehen révén — az általa végbevitt mindenféle átalakítások ellenére (amiket egyáltalában nem kívánok tagadni) — Heidegger ama funkciót gondolja újra és önti új terminológiai keretbe, amit az arisztotelészi cselekvésméletben a nousz praktikosz képviselt. S miként ez utóbbi az orexisz komplementere, úgy a Verstehennek megfelelő meghatározást a Befindlichkeit adja. A Verstehen persze nem korlátozódik egy cselekvésmélet külsődleges részére, hanem a Dasein totalitására vonatkozik: mint ilyen, további mozzanatokhoz való viszonyában nyer magyarázatot, úgy mint a Besorgen (ami poietikus és teoretikus összetevőket implicál), a Fürsorge, de említhetnénk önmagához mint Worumwillenhez való viszonyulását is, vagy azt, hogy gyökereit — miként ez a Befindlichkeit esetében is van — a Sorge egységes struktúrájában leli meg. Ilyetén módon nyilvánvalóan másként szituálódik, mint az arisztotelészi cselekvésfölfogásban a nousz praktikosz. A gondolati szerkezet minden átalakítása ellenére azonban — melynek során a Dasein létét Sorgeként, a Befindlichkeit és a Verstehen, a Geworfenheit és az Entwurf, a Reluzenz és a Prae-struktion komplementaritásaként és közös-eredetűségeként fogja föl, vagyis a passzivitás és aktivitás, receptivitás és spontaneitás, horizont és konstitúció egymást-kiegészítéseként és kooriginaritásaként értelmezi — azt mondhatjuk, hogy Heidegger, radikálisan ontológiai keretek között, azt a problémát viszi tovább és fogalmazza újra, melyet Arisztotelész a Nikomakhoszi etika hatodik könyvében úgy határozott meg, hogy az ember olyan

arkhé, amely egyszerre orexisz dianoetiké és nousz orektikosz.⁵¹ S miként Arisztotelésznél az orexisz és a nousz kapcsolódása mindenkor a logoszon keresztül valósul meg, úgy analóg módon Heidegger is a Befindlichkeitot és a Verstehent a Redével közös eredetüként gondolja el.

Heidegger persze kidomborítja a különbségeket is: a gond, írja, "mint eredeti struktúraegész, apriori-exisztenciális módon 'megelőzi' a Dasein bármiféle 'viszonyulását' vagy 'szituációját', s ez azt jelenti, hogy mindenkor már ott van. Ez a fenomén következésképpen egyáltalán nem a 'gyakorlati' viszonyulás elméleteivel szembeni primátusát fejezi ki. Valami meglévőnek a tisztán szemléleti meghatározása nem kevésbé rendelkezik a gond jellegével, mint egy 'politikai akció' vagy a nyugodt megelégedés. 'Elmélet' és 'gyakorlat' egy olyan létező létlehetőségei, melyek létét gondként kell meghatározunk."⁵² Ez a fejtegetés a látszat szerint ellentétes lehet tételemmel, valójában azonban megerősíti azt. Hiszen egyfelől Heidegger, nyilván jó okkal — ugyanis ott, ahol a Sorgét nem a Dasein meghatározott kísérőjelenségeként értelmezi — domboríthatja ki a különbségeket, hiszen a Sorgét nem egy meghatározott, teoretikus, praktikus vagy poietikus típusú viszonyulásként értelmezi, hanem olyan egységes ontológiai fundamentumként, mely a különböző viszonyulásmódokat lehetővé teszi. Másfelől viszont az egységes alap e lényegi meghatározásainak pontosítása érdekében olyan meghatározásokhoz és fogalmakhoz folyamodik, amiket Arisztotelész gyakorlati filozófiájából kölcsönöz. Épp az a tény, hogy többször is a szükségét érzi annak, hogy elhárítsa a Sorge ilyen értelmű interpretációját, kelti föl azt a gyanúkat, hogy épp ebben az irányban kell keresni meghatározásának forrásait.

Hasonló módon, a fönti gondolatát követően Heidegger úgy fogalmaz, hogy "hasonlóképpen sikertelen az a törekvés, amely a gondot — a maga szétszakíthatatlan egységében — az akaratra, a vágyra, a késztetésre (Drang), a hajlamra (Hang) akarja visszavezetni, vagy illetén elemekből kiindulva akarja rekonstruálni"; majd hozzáteszi, hogy "az akarat és a vágy ontológiailag szükségképpen a Daseinban mint gondban gyökerezik, nem azonosak egyszerűen ontológiailag közömbös — egy a maga létértelme szerint tökéletesen meghatározatlan 'folyamatban' felbukkanó — élményekkel. S ez nem kevésbé áll a hajlamra vagy a késztetésre is, melyek szintén — ameny-

⁵¹ Arisztotelész: Eth. Nic. VI, 2, 1139b 4–5. Vö. azzal, hogy Heidegger Nietzsche-könyvében miként kezeli az orexiszt: Neske, Pfullingen 1961, 1. köt., 66–68. o.

⁵² M. Heidegger: Sein und Zeit, 41. §.

nyiben a Daseinban egyáltalán tisztán fölmutathatók — a gondban alapozódnak meg. Amikor minderre rámutat, Heidegger nyilván azt akarta aláhúzni, hogy mily mélyenszántó radikalizmussal fogja föl Sorgeként a Dasein létét, s nyilván a Sorge ontológiai elsődlegességét akarta megerősíteni azokkal a hagyományos gyakorlati meghatározásokkal szemben, amelyeket példaként fölhoz. A Sorge ontológiai szintje és a többi ettől függő meghatározás szintje azért különböztetendő meg mármost egymástól, mert ez utóbbiaktól függetlenül tekintve a Sorge homogén, tematikai szempontból viszont együtt jár velük. Egyébként épp e homogenitás teszi a Sorge számára lehetővé, hogy egységes ontológiai alapjukul szolgáljon, hiszen csak homogén elemek körében beszélhetünk megalapozásbeli viszonylatokról.

A gond, illetve az orexisz, az appetitus, az irányultság és a hajlam tradicionális meghatározásai között fönnálló eme homogenitás mármost még kevésbé tagadható világossággal jelenik meg e jelenségek ama heideggeri elemzésében, amit az 1925-ös nyári szemeszter előadásáiban látunk. Ezekben Heidegger valójában sokkal távolabbinak mutatja be a Sorge jelenségének a késztetés (Drang) és a hajlam (Hang) mozzanataihoz fűződő viszonyát, s mindezt, úgy tűnik, a Sorge struktúrája explikációjaként fogja föl. Ama tény ellenére, hogy Heidegger mindenkor hangsúlyozta a hagyományos meghatározások és az ő fölfogása között feszülő mély ontológiai különbséget, a Sorge megnyilvánulása a Drang és a Hang két mozzanatában azt bizonyítja, hogy mindez megfelel az orexisznek és a dioxisz és phyge abban található két mozzanatának.⁵³

7.4. A "Gewissen" mint a "phroneszisz" ontologizációja

E megfontolások fényében az is érthetővé válik, hogy amikor Gadamer a phroneszisz fordításának nehézségével találta szembe magát, miért kiáltott föl Heidegger ekként: "Ez épp a lelkiismeret!"⁵⁴ Nyilván saját lelkiismeret-meghatározására gondolt, mint arra a helyre, ahol a Zu-sein — a

⁵³ Vö. Arisztotelész: Eth. Nic. VI, 2, 1139a 21–23. A Sorge és az orexisz közötti megfelelés annál is inkább érdekes, mert Heidegger nemcsak Arisztotelésznél igyekszik megtalálni a Sorge megfelelőjét, hanem Kantnál is. S úgy hitte, hogy azt meg is találta a Gefühle der Achtungban, ami a personalitas moralis alapját képezi (vö. MHGA XXIV, 185–199). Heidegger explicit módon is aláhúzza, hogy a Gefühl der Achtung kanti fogalma — egymással ellentétes meghatározásaival, a Neigunggal (mely a gyakorlati ész öntisztulásakor eljut önmagához) és a Furchttal (mely a törvénynek való alárendelődéskor merül föl) együtt — megfelel az orexisz arisztotelészi fogalmának a dioxisz és a phyge mozzanatait is beleértve (vö. MHGA XXIV, 192 sk. o.).

⁵⁴ Vö. H.-G. Gadamer: "Martin Heidegger und die Marburger Theologie" (1964), mely szerepel

Daseinnak ez az alapvető gyakorlati meghatározása — önmaga számára megnyilvánul. A Sein und Zeit-ban (az 54—60. paragrafusokban) valójában azt olvashatjuk, hogy a lelkiismeret az a hely, ahol "a Dasein a maga autentikus lenni-tudását tanúsítja" (daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens): ahol a Dasein készen mutatkozik a Gewissen-haben-wollen diszpozíciójában és az eltökéltségben (Entschlossenheit) hallgatni saját lelkiismeretének hangjára, ott várható, hogy a létezés autentikus módon megvalósul.⁵⁵ Analóg módon Arisztotelésznél a phroneszisz az a tudás, mely a praxis-nak eupraxiaként való lehetséges megvalósulásának keretét szolgáló horizontot konstituálja, s ekként az emberi élet — mely a maga egészében praxisz — jó életként (eu zen) realizálódhat. S miként Arisztotelésznél is a phroneszisz mindig magában foglalja a kairosz tudatát,⁵⁶ úgy a Gewissen is Heidegger-nél mindig vonatkozásban áll az Augenblickkel.⁵⁷

Heideggernek tehát jó oka volt rá, hogy a phronesziszt Gewissenként fordítsa le; nekem pedig, úgy vélem, jó okom van rá, hogy azt mondjam: a Gewissen a phroneszisz ontologizációja. A Nikomakhoszi etikának az a helye, melynél Heidegger úgy kiáltott föl, hogy a phroneszisz nem más mint a Gewissen, véleményem szerint explicit motivációját adja annak, hogy az ontologizáció műveletéről beszéljünk. A hatodik könyv ötödik részének végéről van szó, ahol Arisztotelész — miután a phronesziszt ekként határozta meg: hexisz alethesz meta logou praktika peri ta anthropoi agatha kai kaka —, kijelenti, hogy a phroneszisz-nek még ez a meghatározása sem képes teljességgel visszaadni lényegét, hiszen ez több a hexisznél. Arisztotelész furcsa módon nem jut el odáig, hogy megmondja, mi is a phroneszisz valójában, hanem olyan érvet említ, mely megállapítása mellett szól: ha minden hexisz-t el is lehet felejtetni, a lelkiismeretről, a phronesziszről viszont nem le-

Gadamer főntebb idézett Heideggers Wege című kötetében (29—40. o., különösen 31—32. o.); a történet egy kissé másként hangzik egy további helyen: H.-G. Gadamer: "Erinnerung an Heideggers Anfänge", Itinerari 25, 1986, 1—2. sz. (Heideggernek szentelt különszám), 5—16. o., különösen 10. o.

⁵⁵ A tudat jelentőségét Heidegger számára illusztrálja az a tény, hogy már az "Anmerkungen zu Karl Jaspers' 'Psychologie der Weltanschauungen'"-ban kijelenti, szükség van e fogalomnak és e fogalom történetének elemzésére az egzisztencia problematikájával összefüggésben; tehát nem az olvasott ember szokványos föladata ez. (Vö. MHGA IX, 33.).

⁵⁶ Vö. például Arisztotelész: Eth. Nic. I, 4, 1096a 26, 32 (ahol a kairoszt to agathon en khronoiként határozza meg), vagy III, 1, 1110a 14 (ahol Arisztotelész azt mondja, hogy a telosz tesz praxeosz — kata ton kairon).

⁵⁷ Vö. Heidegger: Sein und Zeit, 68. §.

het megfelelkezni.⁵⁸ Hogy a phroneszisz miben "több" a hexisznél, nos, e kérdésre reflektálva Heidegger föltehetően arra a következtetésre jutott, ha itt valami többről mint hexiszről van szó, valami olyanról, amit nem lehet elfelejteni, akkor a lélek egy karaktere kell hogy legyen: ezért ontologizálni kell. A phroneszisz ontologizációja eredményként azonban a Gewissent adja.

7.5. Az "Entschlossenheit" mint a "prohaireszisz" és a többi lehetséges megfelelés ontologizációja

Tovább folytathatnánk a megfeleléseknek ezt a katalógusát, fölmutatva, hogy Heidegger miként ontologizálta Arisztotelész gyakorlati filozófiájának további meghatározásait. Itt kénytelen vagyok néhány példára korlátozódni: a Jemeinigkeit terminusában⁵⁹ — mint már jeleztem — Heidegger egy olyan meghatározást ontologizál, mellyel Arisztotelész a phroneszisz egyik tulajdonságát jelzi, azt ugyanis, hogy "kiismeri magát önmaga körül" (to hautoi eidenai). A Daseinnak Worumwillenként való megragadása,⁶⁰ továbbá a praxisz mint hou heneka meghatározását ontologizálja, s mivel a praxisz megkülönböztető jegye abban keresendő, hogy — a poieszisszel ellentétben — nincs tekintettel valami másra (heneka tinosz), hanem tulajdonképpen célját önmagában hordja (hou heneka), s mivel a Dasein egészen nyilvánvalóan ontologizált praxisz, ezért par excellence hou heneka jelleggel kell rendelkeznie. Ezt a vonást fejezi ki Heidegger azzal, hogy a Worumwillen megjelölést fűzi hozzá.

Végezetül az Entschlossenheit meglátásom szerint a prohaireszisz ontologizációja,⁶¹ azzal a különbséggel, hogy ez utóbbi sajátlagos mozzanatként az arisztotelészi cselekvésemélet belső részéhez tartozik, az Entschlossenheit viszont a Dasein létének vonása. Ez utóbbi megfelelés tagadhatatlanul abból a tényből fakad, hogy Heidegger, Arisztotelészt fordítva, a prohairesziszt épp az Entschlossenheit terminusával adta vissza. Ennek bizonyításaképpen számos szöveghelyet idézhetnék, hadd emeljem ki mégis csak azt az egyetlen részletet, mely a legdöntőbbnek tűnik számomra: az 1926-os

⁵⁸ "lethe tesz men toiautesz hexeosz esztin, phroneszeosz de ouk esztin" (Arisztotelész: Eth. Nic. VI, 5, 1140b 29.).

⁵⁹ Vö. M. Heidegger: Sein und Zeit, 9. §.

⁶⁰ Vö. M. Heidegger: Sein und Zeit, 18, 26, 41. §§. 69 o.

⁶¹ Vö. M. Heidegger: Sein und Zeit, 60, 62. §§.

nyári, Grundbegriffe der antiken Philosophie címmel meghirdetett előadásai-ban Heidegger a Metafizika negyedik könyvének második részéből a következőképpen fordítja azokat a gondolatokat, ahol Arisztotelész megkülönbözteti egymástól a dialektikus és a szofista filozófiát: "Dialektik und Sophistik haben gewissermassen dasselbe Gewand angezogen wie die Philosophie, aber sie sind es im Grunde nicht; die Sophistik sieht nur so aus. Die Dialektiker zwar nehmen ihre Aufgabe ernst und positiv, sie handeln vom koinon, aber es fehlt ihnen die Orientierung an der Idee des Seins. Beide bewegten sich um dasselbe Gebiet wie die Philosophie. Die Dialektik unterscheidet sich durch die Art der Möglichkeiten: sie hat nur begrenzte Möglichkeiten, sie kann nur versuchen; die Philosophie dagegen gibt zu verstehen. Die Sophisten unterscheiden sich durch die Art der Entschlossenheit zur wissenschaftlichen Forschung: sie sind unernst." S e szöveghehlyel kapcsolatban azt kell aláhúznunk, hogy amit Heidegger Entschlossenheit zur wissenschaftlichen Forschungnak fordít, az a görög eredetiben: prohaireszisz tou biou.

8. BEFEJEZŐ MEGFONTOLÁSOK: HEIDEGGERTŐL ARISZTOTELÉSZIG ÉS ARISZTOTELÉSZTŐL NAPJAINKIG

A jelzett megfelelések, reményeim szerint, ha nem is bizonyítják egyértelműséggel, de legalábbis plauzibilissé teszik azt az általános tételt, hogy Heidegger az Arisztotelész gyakorlati filozófiájából fakadó problémák fogalmi keretéhez kapcsolódik, s hogy általános megfelelés áll fönn az emberi élet Arisztotelésznel található gyakorlati-morális értelmezése és a heideggeri egzisztenciális analízis között. ezzel kapcsolatban befejezésül egy olyan passzust szeretnék idézni, ami ismételten igen világosan mutatja, hogy Heidegger miként törekszik saját álláspontját Arisztotelészhez közelíteni, vagy ha jobban tetszik, Arisztotelészt közelíteni saját álláspontjához. A Grundbegriffe der antiken Philosophie vége felé, miután a psykhé aletheueinjének öt modalitását és a nekik megfelelő mozgásokat áttekintette, Heidegger fölveti a psykhé, az emberi élet léte egységes struktúrájának problémáját és a probléma megoldásaként Arisztotelész nyomán az ember következő meghatározását idézi föl: "anthropos ist zoion, dem die praxis zukommt, ferner logos. Diese drei Bestimmungen zusammengezogen: zoe praktische tou logon echontos ist das Wesen des Menschen. Der Mensch ist das Lebewesen, das gemäss seiner Seinsart die Möglichkeit hat, zu handeln."⁶²

Persze arra is rá kell mutatnunk, hogy a praxisz arisztotelészi meghatározásait továbbvive Heidegger ontologizálja őket, s hogy ez az ontologizáció számára radikalizációt jelent, hiszen lehetővé teszi, hogy megragadják az eme meghatározások mélyén rejlő fundamentális és egységes összefüggést, ami a maga eredendőségében vett időiség (Zeitlichkeit). S az ontologizáció műveletét befejezve Heidegger immár distanciálhatja magát Arisztotelésztől, ama meggondolás alapján, hogy Arisztotelész sohasem ismerhette volna föl az emberi élet meghatározásainak egységes ontológiai alapját az időiségben, amit ő (mármint Heidegger) ragadott meg és írt le, hiszen Arisztotelész mindenkor megmaradt az idő fölfogásának naturalisztikus — kronológiai és nem kairológiai — horizontján belül. Még a pszikhé és a kronosz közötti híres apória is — amit Arisztotelész explicit módon fölvetett (Phys. IV, 14, 223a 21–29.), s aminek az arisztotelészi időfölfogás általa nyújtott kommentárjában Heidegger mesteri interpretációját adja⁶³ — elégtelennek tűnik Heidegger számára ahhoz, hogy segítsen Arisztotelésznek megszabadulni az idő naturalista fölfogásától.

Arisztotelész mégis helyesen anticipálta — még ha csak ontikus szinten is — azt a meglátást, amit Heidegger a Dasein és a Zeitlichkeit azonosításával ontológiai szintre emelt. Hogy Arisztotelésznél csíraformában mindez megjelent, azt mutatja például a De anima (III, 10) egyik passzusa, ahol Arisztotelész specifikus, a többi élőlénytől megkülönböztető képességként az embernek az idő-érzékelést (khronou aisztheszisz) tulajdonítja.⁶⁴ Ez az attribúció persze vitatott, az a tény azonban, hogy Heidegger — aki igen jól ismerte ezt a passzust — minden kétkedés nélkül ebben az irányban értelmezte azt, s hogy ezen túl az időérzékelést a cselekvésképességhez rendeli az emberi élet specifikus jellegének meghatározása érdekében, nos, mindez tagadhatatlanul a mondottak mellett szól. Az állatok orexisze s az emberi életre jellemző értelmes cselekvés képessége között fönnálló különbséget Heidegger a mondott passzussal (De an. III, 10) illusztrálja, s a kö-

⁶² Az "anthroposz — zoion, melyet megillet a praxisz továbbá logosz. E három meghatározást egybevonva kapjuk meg az ember lényegét: zoe praktike tou logon ekhontosz. Az ember az az élőlény, mely létmódjának megfelelően rendelkezik a cselekvés lehetőségével." S jellegzetes a következő passzus is: "Derselbe Mensch taucht dann wieder bei Kant auf: der Mensch, der reden, d.h. begründend handeln kann." /Ugyanez az ember bukkan föl azután ismét Kantnál: az az ember ugyanis, aki tud beszélni s ekként megalapozáshoz jutva cselekedni./ Nincs szükség annak külön jelzésére, hogy ugyanarról az emberről van szó, akit Heideggernél is vizionlátunk.

⁶³ Vö. MHA XXIV, 19a. §.

⁶⁴ Vö. Arisztotelész: De an. III, 10, 433b 5–8.

vetkezőképpen fordítja le: "Der Gegensatz von Trieb und eigentlich entschlossener, vernünftiger Handlung ist eine Möglichkeit nur bei lebendigen Wesen, die die Möglichkeit haben, zeit zu verstehen. Sondern das Lebendige dem Trieb überlassen ist, ist es bezogen auf das, was gerade da ist und reizt, to ede hedy; darauf strebt der Trieb hemmungslos, auf das Gegenwärtige, Verfügbare. Aber dadurch, dass im Menschen die aisthesis chronou liegt, hat der Mensch die Möglichkeit, sich to mellon zu vergegenwärtigen als das Mögliche, um des willen er handelt."⁶⁵

Lehet-e még bármiféle kételyünk azzal kapcsolatban, hogy Heidegger gondolati útján Arisztotelész szövegei értelmezésének és intenzív elsajátításának mélyenszántó nyomai érhetők tetten? Meggyőződésem szerint nyilvánvalóan nem, ezen túl azonban úgy gondolom, azt sem tagadhatjuk, hogy a heideggeri gondolkodásnak sikerült — olyan radikalitással, amivel ma aligha rendelkezik bárki is — újra fölvetni és aktiválni számos, Arisztotelész által megfogalmazott fundamentális probléma alapvető jelentését. Ebben az értelemben — s mindenekelőtt Heidegger gondolkodói útjának abban a szakaszában, amelyre elemzésemet koncentráltam — elmondható, hogy a heideggeri gondolkodás reprezentálja Arisztotelész századunkban való jelenlétének egyik legnagyobb intenzitású és legjelentősebb mozzanatát. Általa visszajutunk Arisztotelészhez, illetve Arisztotelésztől eljutunk önmagunkhoz: a mai világ problémáinak tudatosításában, a nihilizmussal és a technikával összefüggő kérdések megválaszolásában Heidegger arra tanított meg bennünket, hogy — minden spekulatív utópizmussal, a gondolkodás minden meggondolatlanul lázadó és dadaista jellegével szemben, aminek egyébként mindazok többsége áldozatául esett, akik meg akarták oldani a hagyományos gondolkodás hiányosságait — az Arisztotelész által kijelölt úton kell haladnunk.

Tisztában vagyok azzal, hogy minderre a heideggeriánusok azt fogják mondani: ily módon ön Heideggert teljességgel visszavezette Arisztotelészre, hiszen a görög gondolkodónál megfeleléseit és anticipációit mutatta ki Heidegger Marburgban tett alapvető fölfedezésének; annak, hogy a Dasein egységes ontológiai struktúrája az eredeti időiségben keresendő. A nem-heideggeriánusok ezzel szemben így tiltakoznának: mindannak, amit ön itt arisztoteléiánus dolognak állít be, valójában alig van köze Arisztotelészhez, s inkább arisztotelészi alapanyagokból készített filozófiai barkácsmunkára emlékeztet.

⁶⁵Vö. Arisztotelész: Lélekfilozófiai írások, Európa Kiadó, Bp. 1988, 144 sk. o.

Ezekre az ellenvetésekre azt válaszolhatom, hogy ez a veszély valóban fönállt, meg kellett azonban kockáztatnom. Ha azt a benyomást keltettem, hogy elhallgattatom Heideggert, teljességgel visszavezetve őt Arisztotelészre, úgy ez, bocsássanak meg a kifejezésért, nem több optikai csalódásnál: egyszerűen ugyanis csak azt akartam megmutatni, hogy — a régi existencialista értelmezéssel és azokkal az újabb interpretációkkal ellentétben, amelyek a heideggeri gondolkodásban (túl sommásan és túl gyorsan jutva el következtetésükhöz) csak a hagyomány meghaladását érzékeli — Heidegger e tradíció meghaladása közben miként mélyült el a konfrontáció során a hagyomány lényegi mozzanatainak mélyében, helyreállítva századunkban a görögökkel való szembesülés szubsztanciális értelmét. Tisztában vagyok azzal, hogy csak az egyik lehetséges utat jártam be, hogy Heidegger munkásságának csak néhány oldalát mutattam meg. Azt is tudom, hogy tanulmányom csak egyike a Heidegger gondolati útját megrajzoló első lépéseknek, mely más olvasatokhoz képest meglehetősen távolra jutott, anélkül, hogy konkurálni kívánt volna velük. S mindenekeelőtt tisztában vagyok továbbá azzal, hogy az általam itt fölvetett interpretációt szembesíteni kell a későbbi Heidegger explicit visszakozásaival is. Arra az ellenvetésre, hogy olvasatom figyelmen kívül hagyta Heideggernek a saját gondolkodásáról adott önértelmezését, azt válaszolom tehát: ha ez bűn, úgy olyan vétekről van szó, amit tudatosan követtem el, s amitől nem kívánom megbánóan elhatárolni magamat.

(A francia nyelvű kéziratból fordította **Mezei György Iván**)

RESÜMÉE

Franco Volpi: Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation Heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote

Il n'y a jamais eu de doutes quant à l'importance qu'eut Aristote pour la pensée de Heidegger. Même aux moments les moins favorables à une compréhension du sens de la constante présence d'Aristote dans l'oeuvre heideggerienne, on aurait difficilement pu ignorer la considération que Heidegger accorde à certains thèmes centraux propres à la pensée aristotélicienne, tels le problème de l'être ou le problème de la physis, qui deviennent dans la spéculation heideggerienne également des

points thématiques denses que l'on retrouve continuellement en suivant son déroulement. Heidegger lui-même a d'ailleurs souligné en plusieurs occasions l'importance qu'Aristote eut dans la formation et le développement de sa perspective philosophique. Et si on considère, en outre, combien d'études importantes sur Aristote ont été motivées ou inspirées par Heidegger, on dispose alors d'arguments pour supposer que la lecture heideggerienne d'Aristote est allée bien plus en profondeur que ce que les textes

publiés permettaient jusqu'il y a quelques années d'établir.

Peut-on encore avoir des doutes quant au profond sillon que l'interprétation et l'assimilation vorace d'Aristote ont tracé dans le chemin spéculatif de Heidegger? Je pense, évidemment, que non; mais je crois, en outre, qu'on ne peut pas douter non plus que la pensée heideggerienne a su réactiver et reprouver, avec une radicalité dont personne d'autre ne semble aujourd'hui capable, le sens substantiel de certains problèmes fondamentaux posés par Aristote. En ce sens, surtout dans la phase sur laquelle j'ai concentré mon analyse, cette

pensée représente un des moments les plus significatifs de la présence d'Aristote en notre siècle. Par elle nous sommes renvoyés à Aristote et d'Aristote à nus dans la conscience des problèmes du monde contemporain, du nihilisme et de la technique, Heidegger nous a appris que — avant tout utopisme spéculatif, avant chaque forme de rébellion et de dadaïsme de la pensée, ou sont d'ailleurs tombés la plupart de ceux qui ont voulu relever son défi et tâcher de penser les problèmes qu'il nous a laissés en héritage — il faut se tremper dans le bain d'Aristote.

A TOLERANCIA ÉS A PLURALIZMUS ESÉLYEI
KARL MANNHEIM TUDÁSSZOCIOLÓGIAI HERMENEUTIKÁJÁRÓL

Petra Caysa

"A közös cselekvés nem azáltal válik lehetővé, ha megkerüljük a vitás kérdéseket, hanem ha a tolerancia és a kooperáció szellemében együttesen vállalkozunk megvitatásukra és megoldásukra... A lelkek immár éretté váltak arra, hogy belássák, mennyire kilátástalan egymás meggyőzésének az az útja, amely egymás pusztításán át vezet." Mannheim Károly fordult 1945-ben a londoni rádió adásában ezekkel a szavakkal német hallgatóihoz. Valamivel később ezek a gondolatok írásos formában szolgáltak "Az egyetemek szerepéről"¹ szóló megfontolásainak központi eszméiül. S a gondolkodó, aki ezeket az ideálokat hirdette a korabeli eszmecserékben, 1947-ben az ENSZ főtitkári posztjának jelöltjei között lett volna, ha időközben bekövetkező halála nem akadályozza meg ezt. Megfontolásai nem egy politikával nem-foglalkozó ember utópiáját /Utopie eines Unpolitischen/ testesítették meg, hanem egy olyan "valódi reálpolitika" melletti tanácsadói szerepet és normatív útmutatást céloztak, amelynek sikerétől függött, "vajon elkerülhető-e a visszasodródás egy mindent elpusztító világháborúba". Mannheimnak azt a célját, hogy segítse elejét venni a barbárság katasztrófájának, fájdalomosan megszenvedett gondolati és életbeli tapasztalatok motiválták a két világháború által is végigpusztított és megosztott Európában. Élményvilágát a második kényszerű emigráció emlékei, valamint annak az immár áttekinthető új helyzetnek a föladatai határozták meg, amely a világ demokratikus kultúrájának a német fasizmus fölött aratott győzelmével jött létre. A győzelmet a Hitler-ellenes koalíció politikai és katonai szövetsége vívta ki, ennek azonban föl kellett bomlania a közös ellenség térdre kényszerítése nyomán. Ez az egység ugyanis nem az érintett nemzeti és társadalmi közösségek kulturális és demokratikus egysége volt. A szövetségesek kon-

¹"Zur Rolle der Universitäten", Neue Auslese 4. sz. (1945), hg. v. Allierten Informationsdienst, 49–53. o.

szenzusa az ellenségkép eszméjéből táplálkozott, amelyet a hidegháború nem leépített, hanem az újabb periódus szükségleteinek megfelelően alakított át. Mannheim óvott e folyamat lehetséges következményeitől, s ezzel mintegy látnoki módon előlegezte meg azt a háború utáni európai történelmet, amelynek lezárásához jelenleg nyíltak meg a valódi esélyek. Az önmagában vett esély azonban még nem jelenti a megvalósítás biztosítékát, hacsak nem sikerül megteremteni a toleranciának és az együttműködésnek azt a légkörét, amely Mannheim 1945-ös meghatározása szerint valamennyi kultúrateremtő erő törekvése "a humanitás általános emberi tartalmai felé". Számára így az a fajta egyetemesség vált politikai és kulturális irányelvvé, amely segít megőrizni a nemzeti — nem pedig nacionalista szellemű — kulturális hagyományokat és identitásokat. A különböző nemzetek és társadalmi csoportosulások demokratikus kulturális érintkezésének ez a formatív elve Mannheimnál ugyanakkor arra a föladatra is szert tesz, hogy a kulturális közösségek valamennyi formájának esetében "segítsék múltjuk eddig nem szublimált elemeinek meghaladását". Hogy Mannheim e föladattal összefüggésben az egyetemeknek mint a legmagasabbrendű demokratikus műveltség forrásainak kulcs szerepet tulajdonított, nemcsak universitas litterarumként betöltött funkciójukkal van összefüggésben, hanem inkább azzal, hogy Mannheim ezt a föladatkört csak úgy tartotta értelmezhetőnek, ha az universum vitaeként alapozódik meg. A kettő között húzódó látható—láthatatlan fal, illetve tudatos—tudattalan elválasztásuk pontosan ahhoz vezetett, hogy kizárólagosan szembekerült egymással az élet és az ember önművelésének normatív—konstitutív folyamata. A fasizmusban és sztalinizmusban megvalósult totalitárius uralmi gyakorlat és ideológia ilyen ellentétek kialakulásához vezető instrumentalizmusának következményei időközben megfelelően ismertté váltak, ami nem jelenti, hogy mindenki mindenkor képes volna azonosítani a hasonló mechanizmusokat.

Mannheimnak a második világháború végén megfogalmazott gondolatai rendkívül aktuálisnak tűnnek; pontosan arról van szó, mintha kialakultak volna azok a tényleges történelmi föltételek, amelyek segítenek világra hozni egy az egész emberiséget átfogó, demokratikus világkultúrára alapozott társadalmat. Gyermekek születésekor általában az édesanya hogyléte fölől szoktunk érdeklődni, ám ha ezek a teremtmények eszmék, úgy — nolens-volens — "szülőatyáik" felé kell tájékozódnunk. Az alábbiakban ezért Mannheim gondolatvilágának alapmozzanatait idézzük föl, hogy föltárhassuk azokat a filozófiai összefüggéseket, amelyek a modern demokratikus kultúrtársadalom eszméjének alapvetéséül szolgáltak, s e visszaemlékezés és bensővé-tétel /Er-

Innerung/ révén kivonjuk munkásságát a feledés homályából. Aki céljaiban Európára tekint, annak bizonyosnak kell lennie afelől, hogy honnan is érkezhetsz meg Európa. A visszaemlékezésnek és bensővé-tételnek ez a munkája itt egy olyan gondolkodót tart szem előtt, aki elméletileg és politikailag is tudatosan vállalta határterületek bejárását. Nem szabad, hogy "határátmeneteink" újabb emigrációs kényszerek okán kimúljanak, így a visszaemlékezés révén sajátunkká kell tegyük azt, amit az egymással szemben ható totalitárius uralmi ideológiák recepció-történeti pályái feledésre kényszerítettek.

Mannheim Károly 1893-ban Budapesten született és 1947-ben Londonban hunyt el. Az egyéni életutat tekintve a helyek és évszámok véletlenek ugyan, példaértékű, tipikus dimenzionáltságra tesznek azonban szert, ha az általuk jelzett történelmi "tér-időre" gondolunk. A városnevek és időpontok azt a kulturális teret határolják be — ugyanis Európát —, amely minden bizonnyal nem létezik, azonban ismét valósággá válhat. Mannheim filozófiai-elméleti önállóságra egy olyan értelmiségi közösségben tett szert, amely századunk kultúrtörténete szempontjából igen gazdag hatásokkal rendelkezett: a Lukács György személyisége által meghatározott Vasárnapi Körből van szó. Mannheim él itt azzal a lehetőséggel, hogy elsajátítsa a történelmet és a modern európai szellemi kultúrát. A kör szellemi feszültségűvé Eckhart mestertől Dosztojevszkijig terjed, Goethétől Hegelen át Marxhoz és Nietzschehez vezet, s az európai filozófiai—szellemi kultúra klasszikus korszakát követő alakjainak oszcilláló spektrumából számos gondolkodóra kiterjed, úgymint Simmel, Max és Alfred Weber, Max Scheler, Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch, Edmund Husserl, Heinrich Rickert, Emil Lask, Sigmund Freud, Auguste Comte, Spencer és Mill, Durckheim és Tönnies. Mannheim a kultúrának e régióival kötött beható ismeretség birtokában és tudatosan bennük közlekedve megy 1919-ben, a magyar Tanácsköztársaság bukását követően, első emigrációjába, a weimari Németország társadalom- és szellemtudományi "melegházába". A heidelbergi és a frankfurti egyetemeken talál kedvező feltételeket az oktatómunkához, valamint időt és materiát saját filozófiai és szociológiai fogalmainak kibontásához: kidolgozza tudásszociológiai rendszerét. A történelem azonban ismét meghatározó erővel befolyásolja pályáját: 1933-ban, zsidóként és a társadalmi reformok iránt elkötelezett szociológusként, ismét emigrációba kényszerül. A London School of Economics és a London University munkalehetőséget és második választott hazát kínál számára. Itt azonban nem csal a látszat: az effajta életút a huszadik század első felében paradigmátikus egy bizonyos európai értelmiségi réteg

számára; kétségkívül és különösképp Mannheim önértelmezésében az életút megélt gondolkodás, a munkásság pedig átgondolt élet.

A nyolcvanas évek elejéig, amikor Mannheim hagyatékából először jelentették meg kultúrszociológiai írásait,² tudásszociológiájának recepciója, néhány kivételt leszámítva, zavartalanul olyan pályákon haladt, amelyeken az érintettek saját előnyeiknek és egyoldalúságaiknak megfelelően termelték újra a szóban forgó gondolatokat. Ez a história politikai, ideológiai és elméleti háttérű bornírtságokból táplálkozik, s olyan Mannheim-képet hozott létre, amely a kultúrszociológiai írásokkal ellentenzható. Emitt, a marxizmus gyanúja, amott pedig az a gyanakvás, hogy elpolgáriasította volna a marxizmust. További sztereotípiák az a megállapítás, hogy nem foglalkozott kielégítő mértékben tapasztalati társadalomkutatással, s hogy túlságosan metafizikával terhelt a gondolatvilága. Mannheim az akadémiai iskolafilozófusok szemében túlságosan szociológikus, a csak frissiben etablirozott szociológia képviselői számára pedig túl filozófiai szellemű. Egyöntetűen föl szokás panaszkodni munkásságának (ismeretelméleti) relativizmusát, hogy fogalmi alapján állítólag elvesz a tudományos igazság megragadásának és megtartásának lehetősége, műveinek ez a kognitivistikus–racionalisztikus olvasata azonban hallgat arról, hogy a relativizmus miatti ilyen elmarasztalás, magvában, kizárólag a formállogikailag alapozott ismeretelméleti relativizmust tartotta szem előtt. Végezetül pedig, legalábbis az Ideologie und Utopie megjelenését (1929) követően, Mannheimnak politikai harcképzetlenséget is szokás tulajdonítani, álláspontja alapján ugyanis nem lehet egyértelműen kisajátítani őt egyetlen politikai pozíció számára sem. Az ilyen helytelen – s részben helytelen ideologizálásokra kifutó – ítélezések döntő föltétele (amely számunkra manapság érthető már, még ha ezáltal nem fogadható is el) abban keresendő, hogy a weimari idők Németországában, a société civile szférájában és az uralkodó osztály körében egyaránt, polarizálódó osztályellentétek okán a cselekvő társadalmi ágensek elmélettel foglalkozó megbízottai képtelenek voltak, s a készség is hiányzott belőlük arra, hogy komolyan próbára tegyenek egy elméleti–társadalomtudományi koncepciót (ráadásul a Mannheimét!), amely azzal az igénnyel lépett föl, hogy az egymással ellentétben álló társadalmi csoportokat konszenzuál-

² Mannheim, Karl: *Strukturen des Denkens*, hg. v. D. Kettler, V. Meja, N. Stehr, Suhrkamp, Frankfurt 1980. A kötetben a következő két tanulmány: "Über die Eigenart kultursociologischer Erkenntnis" (1922); "Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit" (1923–24).

lis szellemben közelhozza egymáshoz annak érdekében, hogy a polgári társadalom keretei között megújítható és a nyers barbárság támadásával szemben megőrizhető legyen a kultúra. Annál is inkább, hiszen erre egy konvencionális és etablirozottságot nélkülöző elméleti modell kínálkozott. A "ferde" szociológiának ez az alakzata — amely a spekulatív ontológiai történelemfilozófia és az empirikus orientáltságú szociológia között helyezkedett el és mint ilyen nem nyerhette el sem a különféle háttérű feltörekvő és önmagát etablirozni kívánó akadémiai szakszociológusoknak, sem az akadémiai szellemtudományok művelőinek, s különösképp nem a különböző, önmagát marxistaként értelmező teoretikusoknak a tetszését — és a ráépülő politikai alapállás mindenesetre mindenki számára túlságosan "békülékenyként" kellett hogy megjelenjen. Mannheim munkássága valóban "megbékélést" kínált, elméletileg annyiban, hogy vitathatatlanak tartotta az ellentétességig különböző szellemi alapállások részleges jogosságát — legalábbis amíg maga a társadalmi-történelmi folyamat nem hoz létre lényegileg új helyzetet a modern polgári berendezkedés határain kívül —, a politikában pedig abban az értelemben, hogy a kultúra megőrzése, vagyis a polgári társadalmon belül folyamatos újraformálása azt kívánta meg, hogy valamennyi párt vagy csoportosulás épp egy ilyen minimális konszenzus alapján egyesüljön, persze lemondva a többi álláspontot kizáró hegemonia igényéről. Mégis, mely társadalmi ágens akarta és tudta beérni "pusztán" részleges követelményekkel akkor, amikor a weimari Németországban a polgári társadalom hegemoniális formálásáért folyó harc szellemi-kulturális, ideológiai-politikai vagy politikai-gazdasági formában a konfliktusok egyre erőszakosabb formái révén sodródott egy "megoldás" felé. Hiszen még a hegemoniális formatív befolyás világosan kifejezett igénye is a leggyakrabban a harcban való győzelmet ígérte. Csak ennek fényében válik világosabbá, hogy Mannheim politikailag ellentétes álláspontot valló kritikusai egyetértőleg fogalmazhatták meg vele szemben azt az ellenvetést, hogy ő az igazságnak az igényéről elméletileg és politikailag egyaránt lemondott; relativisztikus elméletet vázolt föl, amely egyfelől látszólag híján volt a megfelelő egyértelműséggel értékelhető társadalomtudományos magyarázati és rendezési potenciálnak, másfelől politikailag nem kínált egyértelmű orientációt: csaknem klasszikus esete annak, amikor az ember úgymond két szék között a padlóra kerül.

Mannheim törekvései arra irányultak, hogy a polgári társadalom megreformálása erőszakmentesen, egy átfogó konszenzus kialakítását támogató valamennyi társadalmi erő részvételével váljék lehetővé. Szándéka azonban az adott történelmi föltételek mellett nem talált olyan valós társadalmi szub-

jektumot, amely megfelelő erővel képviselte volna ezt az eszményt. Részben alighanem azért is, mert ez a keresett, ám föl nem lelt szubjektum maga is ideálként fogalmazódott meg, hogy az elképzelés a valóság kemény föltételei közepette egyáltalán fönntartható legyen. Hiszen valamely társadalmi ágens "önkéntesen" nem mond le hegemóniális igényeiről, ugyanakkor nem éri be azt mintegy csak helyettesítő adományokkal sem. Illuzórikusnak bizonyult Mannheimnak az a föltevése is, hogy mivel a konfliktusok megoldásában ő az erőszakmentesség mellett foglalt állást, ezáltal már megfelelően biztosította volna, hogy általánosságban is a reformokat részesítsék előnyben a forradalommal szemben. Mélyreható tapasztalatokra volt szükség — amelyek egyaránt termékei és próbatételei a modern polgári társadalomnak —, amíg Mannheim ráébredt, hogy a reform és a forradalom viszonya eltolódásának (a "helyett" fordulatot egyre inkább a "mint" váltotta föl) előfeltételként a gondolati formákon kívül mindenkor társadalmilag hatékony életformákkal is kell rendelkeznie, hogy gyakorlatilag megvalósíthatóvá váljék. Egy gondolatát bizonyos módon az ő értelmében mármost újra kellene fogalmazni: konszenzus, ha egyáltalán, úgy csak ex post létezik. S mi magunk, az utókor képviselői, ebben az ex post-ban állunk, s ezt még azok a tapasztalatok is súlyosbítják, amelyek a globális problémák vonatkozásainak időközben sokdimenzióssá vált szövedékéből adódnak. A modern szociokulturális életformák Mannheim által még föl nem ismert mértékben reprodukálják a konszenzus, a tolerancia és a kooperáció kényszerét, a Világ és Európa házának tudatos-öntudatos építéseként.

Milyen segítséget nyújthatnak mármost a filozófiával foglalkozó és filozófiát oktató emberek ennek az "átépítésnek" a során? Az eszme önmagában nem elégséges, hiszen az eszmék mindenkor a világban hatnak, s ezért olyan bölcs képviselőkre van szükségük, akik ezeket a folyamatokat nem hagyják például ökológiai katasztrófa felé sodródni vagy mondhatni a kultúra Noébárcájává torzulni. A filozófiát tanítóknak mindenekelőtt saját gondolati formáikat és tartalmaikat kell mérlegre tenniük; aki közre akar működni a ház építésében, hogy abban egyúttal élettérhez jusson, annak nemcsak magát az eszmét kell éltetnie, hanem a konstrukció különböző tervezeteit is alá kell vetnie a kritika próbájának.

A Mannheim által már 1912-től prognosztizált kulturális válság a Vasárnapi Kör eszmecseréinek terében ahhoz vezetett, hogy a kör résztvevői számára elméletileg megoldandó problémaként vetődött föl a történelem és a kultúra összefüggése. Történelmileg a kultúrára kellett rákérdezni, a vele szemben irányuló fenyegettetésekre és a belőle fakadó lehetőségekre, kultu-

rálisan pedig a történelemre kellett rákérdezni, arra kellett választ keresni, hogy milyen potenciális veszélyekkel terhes, és melyek a mozgatóerői. A történelem azonban, amely ezáltal túllép a pusztá időbeliség szerepkörén, maga is olyan kulturális folyamat, amely az emberek életének színtere, ugyanakkor pedig céltételezésként fölfogott értelemadásuk, egyéni és társadalmi tevékenységeik és cselekedeteik eredménye. Fölmerül azonban az a kérdés, hogy a történelmi-szociális és kulturális életmegnyilvánulások és életvilágok miként szembesülhetnek egymással a történelem folyamatában anélkül, hogy a kultúrára romboló hatást gyakorolnának? Hogy ezekre a "találkozásokra" sor kerül, azt Mannheim már gyakorlatilag és elméletileg is megtapasztalta. Mannheim az e jelenség "fölvilágosulását" segítő faktort — közelebbről a társadalmi magyarázat, a történelmi megértés, valamint a fejlődés gyakorlati segítése eszközét — bizonyos értelemben a szociológiában leli meg. Az a szociológia azonban, amely számára az adott problémahelyzet kezeléséhez megfelelőnek mutatkozott, nem lehetett egyszerűen a kulturális kérdésfölvetések pozitivisztikus—újkantiánus módon ihletett hagyományos szociológiája — Mannheim időben meglátta és kritikusan szóvá tette az ilyen alapállás kulturális válságteremtő hajlamát —, ám a tudományág impresszionisztikus simmeli változata sem volt képes a lehetséges megoldások megfelelő útjait fölmutatni. A tudás- és kultúrszociológia mannheimi koncepciója olyan szociológiai álláspontra fut ki, amely lehetővé teszi a kultúra értő megközelítését, összhangban áll a kultúrateremtő erőkkal, azokban valódi részt vállal, s ezért képes rá, hogy segítse a kultúra megújítását. Ezen értelmezés fényében Mannheim mindkét kultúrszociológiai esszéje szerzőjüknek azt a küzdelmét tükrözi, hogy előrelépjen a szociológia világos orientációjú újraalapozásában.

Mannheim a kultúra sorsát ezért elválaszthatatlannak tartja a kultúrát előállító emberek társadalmi és politikai tudatától. A kultúra "szelleme" épp úgy megalapozza a "szellem kultúráját", mint ahogy a szellem "kultúrája" alapot nyújt a kultúra "szellemének". Mindenekelőtt ezért az embereknek "az a kicsiny, vékony rétege" érdekli, amely "a legkülönbözőbb szellemi mozgalmak hordozója", a "fölkenteknek és a szellem áldozatainak" a csoportosulása, a "mai...progresszív értelmiségiek", önmagát hozzájuk — ehhez a meglátása szerint "a világ minden pontjára szétszóródott sokasághoz" — tartozónak érzi; ugyanakkor, mint írta, "ez az egyetlen nemzetközileg tartathatlan keverék, amelynek nincs talaj a lába alatt: mi magunk, akik könyveket írunk és olvasunk, s az írás és olvasás közben egyoldalúan csak a szellem iránt mutatunk érdeklődést". A kulturális funkcióknak ez a centrál-

lása (társadalom-klasszifikációs módon szólva) a szellemtudományi értelmi-
ségre — ebben látja Mannheim az intellektualitás és a kultúra valódi köte-
lékének biztosítékát, amely ezért számára minden ellentmondásosságával
együtt a kultúra megújításának egyetlen lehetséges letéteményese — azonban
messze több egy kívülről bevont módszertani-társadalomtudományi problémá-
nál. A kultúra és az intellektualitás ellentmondásos illeszkedése a kibon-
takozó polgári társadalom történelmében inkább a két esszé szubsztanciális
magvává lépett elő, s ezen túl olyan csaknem kimeríthetetlen forrássá vált,
amelyből a fejlődésnek indult kultúr- és tudásszociológiai munkálkodás
problémáit, megoldási javaslatait, fogalmi eszközeit nyeri és gyakorlati-
politikai következtetéseit rekonstruálja. Ehhez kapcsolódik még az is, hogy
Mannheim az ősi és lényegiként fölfogott egzisztenciát elméleti kutatási
föladattá volt képes transzformálni: megélt gondolkodása és átgondolt élete
ebben a számára egészen eredendő azonosulásban jut az értelemadáshoz és egy
lehetséges gondolkodói pálya és életút célirányához. Teljességgel világos
ugyanakkor, hogy Mannheim távol van mindenfajta perszonalisztikus redukció-
nizmus szellemétől, hiszen azzal az erőteljes (ön-)tudattal dolgozik, hogy
a kultúra szellemének radikális megújítása szükségképp összefügg a modern
polgári-társadalombeli élet éppily szükségesnek tartott átformálásával.
Mindaz, ami ennek az Umbaunak a szempontjából fontossá válhat, Mannheim
szerint e társadalom (mint ahogy minden társadalom) szellemi kultúrájának
kontextusában készülődik és formálódik. Ez azonban egyáltalán nem független
a társadalmi ágensektől, amelyek a szó szűk mannheimi értelmében nem alkot-
ják ugyan a szellemi kultúrát — hiszen azok életformaként végső soron ép-
penséggel nem a "szellemben" vannak —, valamely társadalom szélesebb ér-
telmében azonban kizárólag általuk válik lehetővé a szellemi kultúra, s
ezért különösképp szükség van rájuk. Ebben éppannyira benne munkál a moder-
nizálódó polgári társadalom "eltudományosítása", kibontakozó elméletének és
gyakorlatának megelőlegzése és fölhasználása — amelyet Mannheim tudásszo-
ciológiája is innoatív módon kezdeményezett —, mint az azt szóvá tevő
kritika, hogy zátonyra futott az ember kulturális építéseként.

A kultúra—történelem—társadalomvilág problematikája mezejének ez a
létrejötte Mannheimnál ahhoz a próbálkozáshoz vezet, hogy a kultúra, a tu-
dás, a szellem és a (társadalmi) lét értelmezésében ezeket a jelenségeket
egymásra vonatkoztassa. A szellemi irányultságoknak és a szellemi jelensé-
gek átfogó összefüggésének ezáltal célzott kölcsönös reflexív meghaladása
— tehát a túllépés az olyan helyzeteken, amelyekben egy meghatározott kul-
túra vagy korszak egyáltalán létrejöhet — Mannheimnál ezért szükségképp

vezet a hagyományból átvett racionalisztikus igazságfogalom további dekonstrukciójához. Immár egyetlen szellemi irányzat sem léphet föl az "abszolút" igazság birtoklásának igényével, bármelyikük a legjobb esetben is csak a részleges helyesség esélyével rendelkezik, s az igaz meglátások specifikus hozzájárulást képeznek a kultúra vagy a társadalom összhelyzetének megvilágításában — e valóság részleges aspektusainak "beérésében" mutathatók föl. Mannheim számára pontosan az elméleti-szellemi kezdemények szolgálnak annak bizonyítékeként, hogy a szellem és társadalom viszonyára irányuló, általa kezdeményezett kérdésfölvetés a jelenkori kultúra egyik legdöntőbb problémája, meggyőződése szerint azonban túl kell vezetni ezt a vizsgálódást az öntudatlanság eddigi állapotán, hogy meghaladható lehessen a fenyegetettség és fenyegetés permanens állapota. E kontextusban Mannheim tudásszociológiája arra a funkcióra tesz szert, hogy segítse a jelenkori kultúrák fölvilágosodását. Ezért is érzi elkötelezve magát annak a történelmi szellemű megközelítésnek, amely a kultúra jelenében a legkülönbözőbb szellemi irányzatok és mozgalmak kialakulását vizsgálja. Nem annak kivédéséül, hogy az ember leragadjon a képzelet által a jelenkornak tulajdonított egykori "aranykorban" vagy annak szűkösségében, de nem is azért, hogy a jelenkori bonyodalmak történelmi háttere alapján az impresszionisták bátortatlanságától védpajzsot vegyen át az újrakezdés elutasításához, hanem hogy a történelmi visszakérdezés révén fölfokozza a tudat erőit a jelenkor formálása érdekében. Mannheim ebben a szellemben vizsgálja a múltnak azt az irányzatát, amely a kor szellemi szituációját meghatározta: a racionalisztikus-fölvilágosító, illetve a romantikus-életfilozófiai mozgalmat. Nem a hitviták olyan bajnokaként, aki az egyik oldal abszolút igazságát igyekszik kiharcolni a másik oldallal szemben, hanem mondhatni félelemmel és gáncscsal megterhelt lovagként, aki társadalomtörténeti rejtélyüket, genealógiájukat és archeológiájukat igyekszik föltárni. Minthogy fölismerte már, hogy elégtelenek a monokauzális magyarázati próbálkozások, arra törekszik, hogy a két mozgalom látszólag immanens módon megalapozott igényét az abszolút igazságra a kor átfogó kulturális képének hátterére vonatkoztatottan értelmezze és haladja meg, s hogy ezeket a pretenciókat funkcionális kapcsolatba hozza a szóban forgó konstellációt létrehozó, társadalmilag és kulturálisan cselekvő ágensekkel.

A "tisztá" szellemtörténet-írás latens veszélyét Mannheim azáltal tudta elkerülni, hogy az intellektualitást nem egyfajta spiritualitásra alapozottan igyekszik megragadni, hanem a társadalmi világgal való távolabbi-közlelbi összefüggéseinek, kölcsönkapcsolatainak és ütközéseinek mentén köze-

líti meg. A szellemi alakzatokat ezáltal a maguk társadalmi fenomenalitásában ragadja meg, úgyhogy lehetségesnek tűnik számára a kulturális és társadalmi világ újbóli kölcsönös fölvilágosodása és racionalizálása. A tudás, a szellem és a kultúra Mannheim számára a társadalmi világhoz mérten nem pusztán külsődleges jelenségek, nem olyan mozzanatok, amelyek társadalmi asszimilálására utólagosan kerül sor, hanem meggyőződése szerint ezek olyan sajátos módon, tartalmukban és formájukban egyaránt társadalmi, s ezért szociológiailag megragadható tényezők, amelyek nem valamiféle újkantiánus a priori adottságot, hanem társadalmi létformát képviselnek. Ezért Mannheim kifejezetten is arra törekszik, hogy a szellem eszmei alakzatait kultúr- és tudásszociológiai értelmezésének jegyében mint a "társadalom funkcionális tulajdonságait" fogja föl. A társadalom rejtélyének fölfejtéséhez azonban — ezt ugyanis mintha elfedné a kultúra szelleme és a szellem kultúrája — nem elégséges a pusztá intuíció (amely tagadja a kultúra és a társadalmi élet összefüggését, s nem képes rá, hogy ellenőrizhető tudást bocsásson rendelkezésre), de éppily alkalmatlan az az áthagyományozott és racionalisztikus-természettudományi hangsúlyokkal dolgozó kutatási eljárás is, amely a pozitivistá szociológia modelljeit magára öltve lép föl, hogy a kultúra fenyegetésének árán kínáljon ellenőrizhető tudást.

Mannheim a két tényező szintézisére törekszik, s emez egybeötvözés lehetőségének eszméjét abból vezeti le, hogy mindenfajta tudást, illetve szellemi tényezőt mondhatni "ontikus transzcendencia" jellemez. Hiszen az emberek, létmeghatározta módon, különböző formákban különböző tudásviszonyokra lépnek. Minthogy a különböző léthelyzetekben viselkedésüket a tárgyiságokhoz tudatosan és megismerő módon viszonyulva alakítják ki, ezért az egyes tárgyiságok különböző aspektusait csak mindenkori adottságmódjuk felől érzékelik, s ennek szellemében formálják át a velük szemben álló léthelyzetet. Ezt a szubjektum és objektum között fönnálló ontikus distanciát Mannheim szerint sohasem lehet teljes mértékben föloldani, nem lehet a két oldalt kölcsönösen egyértelmű fedésbe hozni, ennél fogva mindenkor plurales-ként értelmezi az ily módon szerveződő tudást és az arra orientálódó viselkedést, mégpedig ontológiailag és fenomenológiailag leírható okok következtében. Az ilyen tudás csak e pluralitás fönntartása és tudata révén válhat fölismertté; ha a tudás e különböző formái és tartalmi belejátszanak a tudás egy diskurzusaiba, úgy ezáltal még nem szabad elvonatkoztatnunk a jelzett előfeltevésektől. Azonos léthelyzetek, illetve az ágensek vagy tárgyiságok azonos adottságmódjai azonos — és ennyiben általánosulásra alkalmas — tudásformákat és tudástartalmakat hoznak létre. Ám ha ezek az ontikus és fe-

nomenális kiindulóhelyzetek különböznek egymástól, úgy szétfeszítik azokat a kereteket, amelyek között sor kerül a tudás és viselkedés kommunikatív és általános-érvényességhez kötődő formálására. Ezt a tudás kommunikatív formájától különböző tudásformát Mannheim konjunktív tudásnak nevezi; s ha valaki ezt a kétfajta tudást ki akarná játszani egymással szemben, úgy a következmény egy olyan hibás redukcionizmus volna, amely Mannheim saját előfeltevései alapján semmivel sem igazolható. A társadalmi léthelyzet e tudásalkotó folyamatban ezért kitüntetett helyzethez jut, Mannheim számára ugyanis az interszubjektív életforma elsődleges létközlegeként jelenik meg, amely a jelenleg adott kultúrákban a gazdasági szféra (az inter-esse) ens realissimumjával telítődik. Ez a tudás társadalmi léthezkötöttségét azonban nem redukálja kizárólagosan osztályszerkezeti komponenseire, például úgy, hogy a tudás csak osztályideológiai szűrőkön keresztül volna elérhető. Épp ellenkezőleg: a létben egyfelől valamennyi társadalmi strukturális mozzanat egybekapcsolódik, másfelől a társadalmilag nem konstitutív létmozzanatokat közvetíti a társadalmi lét. A tudás mint társadalmi léthezkötöttség ezért nem tehető cseppfolyóssá elvont és negatív módon, hanem, a különböző létformákat elfogadva, Mannheim szerint el kell fogadnunk azt is, hogy a tudásra különböző módokon lehet szert tenni. E vonatkozásban kizárólag tolerancia révén közelíthető meg az a kérdés, hogy miként tartható fenn és mozgósítható ez a sokféleség a különféle problémák demokratikus és a kultúra szellemében fogant megoldásához. A tudásnak ez a "társadalmi" hermeneutikája, amelyet Mannheim ontológiailag és fenomenológiailag alapoz meg, épp az életvilág tudatközvetítette elsajátításának egészére irányul, s lehetetlen-né tesz bármiféle igényt az abszolút tudásra. Mannheim megalapozásának szellemében ezáltal a tudásszociológia is "másfajta szociológiává" válik, a Másik szociológiájává; arra törekedik ugyanis, hogy a mindenkor uralkodó és eleve adott gondolati és viselkedésminták hiányosságait tárja föl és tudatosítsa. A Másik e szociális hermeneutikájának így az egyes kultúrákban lényegi magyarázó és szabályozási feladata van. Épp azokat az összefüggéseket fogalmazza meg, amelyek az uralkodó gondolkodás- és viselkedésmódok fényében szükségképp irracionálisként jelennek meg és ezzel látszólag kivonják magukat a racionális formálás hatóköréből. Az "uralkodó", a "mindenki számára közös", az "általános érvényű" és a "racionális" azonosítását Mannheim nem arra használja, hogy elvont módon tagadja a racionalitást és a racionalizmust mint olyat; eljárás módja inkább arra kényszeríti, hogy túllépjen azon az egyébként persze megalapozott kritikán, amely a racionális társadalomtörténeti formáltságát hozza felszínre, s hogy egy "új" társadalom-

történetileg szükséges racionalizálásra törekedjék. A különböző tudásformákkal és viselkedésmódokkal rendelkező társadalmi szubjektumok párbeszédét mindez csak akkor teszi lehetővé, ha tudatosítja mindazt, ami önmaga spontán és eruptív érvényesítésének veszélyével terhes. Mannheim időben diagnosztizálta azt a veszélyeztetettséget, amely az érdekek ilyen kifejezéséből és érvényesítéséből fakad. Manapság ez az életvilág elsajátításának immár aligha korrigálható folyamataiban jelentkezik, s nem volna könnyű dolgunk azzal a föltevessel, hogy mindez még nem lépett túl az önpusztítás határainak Rubikonján.

Mannheim meggyőződése szerint nincs abszolút igazság, hanem a legjobb esetben is csak a helyes gondolkodás és viselkedés esélyeivel rendelkezünk. Az a fölismerés, hogy tudásra meghatározott léthelyzetben teszünk szert, teljesítőképességéről, magyarázati és fölvilágosító potenciáljáról a leginkább az ember önteremtése társadalomtörténeti folyamatának elemzésében tesz tanúságot. Az ember kulturális önmeghatározásának kontextusában szereplő gátlások meghaladása előfeltételezi, hogy elismerjük a gondolkodás- és viselkedésmódok sokféleségét, s hogy társadalmi ágensekként egymás iránti türelemmel és egymásról pontos képet alkotva érintkezzünk. Bármiféle egyoldalúsítás vagy a vélt abszolútság bármiféle igénye Mannheim szerint elvéti az ember tényleges életfolyamatát, egészen a katasztrofális állapotok előidézéséig megnehezítheti és végső soron akadályozhatja reprodukcióját. Szociális közösségek, társadalmak, amelyek saját maguk átépítésére vállalkoznak (vagy ilyen vállalkozásra kényszerülnek), el kell érjenek ezért egy optimális mértékű konszenzus-potenciált — amelyet még nem jellemeztünk kielégítő módon akkor, ha kizárólag többségi döntésekből indulunk ki —, hogy valóban közösségi, vagyis Mannheim szellemében szabad és demokratikus együttélést tudjanak kialakítani. E folyamat során tudás- és kultúrszociológiai koncepciója "fölvilágosító" szerepet játszhatna, s ez a fölfogás persze mindenkor magában foglalja az élet, az érzékiség, az értelem és az ész kölcsönös fölvilágosítását és fölvilágosulását.

Ha tehát a filozofáló és filozófiát tanító emberek tevékeny módon kívánnak közreműködni Európa építésében vagy helyesebben szólva demokratikus-kulturális átépítésében, úgy a jövőre vonatkozóan legalábbis ellenőrizni kellene azt, hogy koncepcióik, helyzetértékeléseik és eszméik milyen mértékben veszik figyelembe, hogy maguk ezek a fölfogásmódok az emberi életmegnyilvánulások mindenre kiterjedő sokféleségének felelnek meg és egymással toleranciára hozhatók. Az emberi tudás sok mindent nem tárt föl még, különösképp magával az emberrel kapcsolatban, mégis egyre gyorsuló mérték-

ben halmozódnak föl ismereteink, s a tárgyyszerűséggel és toleranciával áthatott fölismerések még mindig a latensen totalizálásra és ezáltal kirekesztésre hajló interpretációs paradigmákkal állnak szemben, amelyek az emberi életmegnyilvánulások egyik vagy másik formáját az adekvát cselekvés kizárólagosan következetes megalapozásaként próbálják etablirozni. A fönálló problémák nyomása azonban, valamint az a kényszer, hogy fölismerjük e problémák kölcsönös függését, magát a filozófiai gondolkodást is az ön-dekonstrukció állapotába vezeti át. A filozofálás új alapjainak meghatározásokat kereső kutatása nemcsak azt kívánja meg, hogy emancipációs szellemben búcsút mondjunk mindenfajta uralmi ideológiának — mindez egyúttal előfeltétele annak is, hogy ebben az ön-dekonstrukcióban új pozitív tartalmakat fedezhessünk föl.*

(Fordította **Mezei György Iván**)

RESÜMÉE

Petra Caysa: Chancen für Toleranz und Pluralismus — Fragen an Karl Mannheims
wissenssoziologische Hermeneutik

Absolute Wahrheit gibt es nach Mannheim nicht, sondern bestenfalls Chancen auf Richtigkeit im Denken und Verhalten. Die seinssituativ gebundene Wissensgewinnung erweist ihre Leistungsfähigkeit und ihr Erklärungs — als Aufklärungspotential im historischen Prozess der sozialen Selbstkultivierung des menschen selbst — oder gar nicht. Die Aufhebung der Blockierungen im kulturellen Selbstbestimmungskontext der Menschen erfordert die Anerkennung der pluralen Existenz von Wissens- und Verhaltensweisen und die Notwendende Toleranz der sozialen Subjekte im wissenden Umgang miteinander. Jedwede Vereinseitigung und/oder Inanspruchnahme von vermeintlichen Absolut-

heitsrechten verfehlt nach Mannheim den realen Lebensprozess der Menschen und kann bis ins Katastrophale ihren Reproduktionsprozess erschweren und letztlich verhindern. Soziale Gemeinschaften, Gesellschaften, die sich umbauen (müssen), sollten daher ein optimales Konsenspotential bereitstellen, das nicht ausreichend beschrieben ist, wird von Mehrheitsbeschlüssen ausgegangen, um ein wirklich gemeinschaftliches, d.h. immer nach Mannheim freies und demokratisches Miteinander zu erreichen. In diesem Prozess hätte seine wissens- und kultursoziologischen Konzeption eine "aufklärende" Funktion, die gegenseitige Selbstaufklärung von Leben, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft immer einschliesst.

*Elhangzott német nyelvű előadásként az Association Internationale des Professeurs de Philosophie keleti regionális csoportjának (Regionalgruppe Ost) konferenciáján: "Pluralizmus és tolerancia, avagy hogyan építik a filozófusok az Európa-házat", Budapest 1990. április 28–május 2.

DOKUMENTUM

A KERESZTÉNYSÉG, AVAGY EURÓPA TÖREDÉK 1799-BŐL*

Novalis

Szép, ragyogó korok voltak, midőn Európa keresztény ország volt, midőn egy kereszténység népesítette be ezt az emberi világrészt; egy nagy közös érdek fogta össze az egyház e tágas birodalmának legfélreesebb provinciáit is. — Nagy világi birtokok nélkül egy fő irányította és egyesítette a nagy politikai erőket. — Egy nagyszámú testület állott közvetlenül alatta, melyhez bárki csatlakozhatott: követte intéseit, és buzgón azon fáradozott, hogy megszilárdítsa jótékony hatalmát. E társaság minden tagját mindenütt tisztelet övezte, s ha az átlagemberek vigaszért vagy támaszért, oltalomért vagy tanácsért fordultak hozzájuk, s viszonzásképpen örömmel és bőséggel elégítették ki különféle igényeiket, akkor a hatalmasabbaknál ők is számíthattak oltalomra, figyelemre és meghallgatásra, s mindenki úgy tekintett ezekre a kiválasztott, csodálatos erővel fölruházott férfiakra, mint a mennyek gyermekeire, kiknek jelenléte és hajlandósága bő áldást áraszt. Az emberek gyermeki bizodalommal csüggttek kinyilatkoztatásaikon. — Mily derűvel végezhetette bárki a mindennapi munkáját, mert hisz a szent emberek biztos jövőről gondoskodtak a számukra, megbocsátották minden botlásukat, ki-

*Novalisnak (Friedrich von Hardenberg, 1772–1801) magyar nyelven csupán néhány költeménye és Heinrich von Ofterdingen c. regénye olvasható. A Die Christenheit oder Europa c. töredék, melynek magyar fordítását itt közreadjuk, 1799-ben, szerzője rövid életének vége felé keletkezett. Az aforizma és a töredék Novalis és általában a német romantika kedvelt műfaja volt.

A fordítás a következő kiadás alapján készült. Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs in 4 Bd. und 1 Begleitbd, hg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Kohlhammer, Stuttgart(–Berlin–Köln–Mainz). Bd. 3: Das philosophische Werk 2, hg. v. Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, 3., von den Herausgebern durchges. u. rev. Auflage, 1983, S. 507–524. Abteilung XI: Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment (geschrieben im Jahre 1799).

A szövegkritikai kiadás rövidített, 3 kötetes változata: Novalis: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, 3 Bd., hg. v. Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel, Hanser 1978. E kiadás segített a jegyzetek összeállításában.

Népszerű kiadás: Novalis: Dichtungen und Prosa, hg. v. Claus Träger und Heidi Ruddigkeit, Philipp Reclam jun., Leipzig 1975.

törölték és megtisztították az élet mindahány sötét foltját. Tapasztalt kormányosok voltak ők a nagy, ismeretlen tengeren, oltalmukban csekélynek tűnt föl minden vihar, s az emberek bízvást számíthattak a biztos megérkezésre és partraszállásra az igaz atyai hon kikötőjében.

A legvadabb, legfalánkabb vágyaknak is fejet kellett hajtaniuk ama hódolat és engedelmesség előtt, melyet szavuk megkövetelt. Békességet árasztottak. — Nem hirdettek semmi mást, csak szeretetet a kereszténység szent, csodaszép, isteni erejű asszonya iránt, aki készséggel kimentett minden hívőt a legborzalmasabb veszedelmekből. Régen elhalt mennyei emberekről szóltak, kik ellenálltak a földi világ kísértésének, mert híven ragaszkodtak a boldogságos anyához és nyájas, mennyei gyermekéhez; isteni tiszteletbe jutottak, élő testvéreik oltalmazóivá, jótévőivé lettek, odaadón segítettek a bajban, s a mennyei trón előtt az emberi gyarlóság követeként és az emberiség hatékony barátaként állottak. Mily derűsen hagyták el az emberek, szép összejöveteleik után, a fölvidítő képekkel ékes, édes illatoktól terhes, szent magasztos muzsikától zengő, titokzatos templomokat! Itt őrizték hajdani istenfélő emberek fölszentelt maradványait, háládatosan, becses tartókban. S rajtuk nyilatkoztatott ki, fenséges csodák és jelek által, e boldog, jámbor emberek isteni jósága és mindenhatósága, végtelen jótékonyága. Ekképpen őrzik szerető lelkek elhalt kedvesük hajfűrtjét vagy kezeírását, s táplálják az édes izzást, míg eljő értük az újra-egyesítő halál. Mindenfelé áhítatos buzgalommal gyűjtöttek minden tárgyat, mi e szeretett lelkeké volt, s mindenki boldognak tudta magát, ha megszerezhetett vagy akár csak megérinthesett egy efféle, vigaszt nyújtó relikviát. A mennyei kegyelem alászállott néha, s úgy tetszik, kiváltképp különös képeken vagy sírhalmokon jelent meg. — Mindenfelől sereglettek hozzájuk szép adományokkal az emberek, s mennyei ajándékokkal: lelki békességben és egészséges testtel távoztak. E hatalmas, békéltető társaság szakadatlanul azon fáradozott, hogy minden embert megajándékozzon ezzel a szép hittel, elküldte hát követeit a világ minden tájára, hogy hirdessék az élet evangéliumát, s a mennyek országát tegyék meg e világ egyedüli birodalmává. Joggal szállt szembe az egyház bölcs feje a szent érzék¹ csorbító emberi alkotások pi-

¹ a szent érzék — a "szent érzék" (heiliger Sinn) a vallási érzék (religiöser Sinn) és a láthatatlan iránti érzék (Sinn des Unsichtbaren) néven is gyakran előfordul Novalisnál; alapvetően a "belső világ figyelmes szemlélésének" függvénye és a transzcendens megismerés eszköze

masz eredményeivel és a tudás területén tett alkalmatlan, veszedelmes fölfedezésekkel. Ezért megtiltotta a vakmerő gondolkodóknak,² hogy nyilvánosan hirdessék, hogy a Föld jelentéktelen bolygó, mert jól tudta, hogy az emberek az otthonuk és földi hazájuk iránt érzett tiszteletükkel elveszítenék a mennyei hon és az emberi nem iránt érzett tiszteletüket is, a korlátozott tudást a végtelen hit fölébe helyeznék, s megvetnének és halott törvénynek tekintenének minden nagy és csodáltnivaló dolgot. Udvaránál egybegyűlt Európa minden okos és tiszteletre méltó embere. Üzönlöttek hozzá a kincsek, a lerombolt Jeruzsálem bosszút állt,³ maga Róma lett Jeruzsálem, az isteni kormányzás szent székhelye a földön. Fejedelmek járultak megadón viszálykodásaikkal a kereszténység atyja elé, lábához helyezték koronájukat és pompájukat, s dicsőségnek tartották, ha életük alkonyát e magas testület tagjaként, magányos klastromfalak között, istenről való elmélkedéssel tölthették. S hogy mennyire jótékony volt ez a kormányzás, ez az intézmény, mennyire megfelelt az emberek belső természetének, mutatja azt minden egyéb emberi erő hatalmas feltörekvése, minden emberi alkotás harmonikus fejlődése; amaz iszonytató magasság, melyet egyes emberek az élet és a művészet tudományainak összes ágazatában elértek, s a szellemi és földi javakkal folytatott virágzó kereskedelem, Európa tájaitól egészen India legtávolabbi szögletéig. —

Ezek voltak az igaz katolikus avagy igaz keresztény korok⁴ szép, lényegi vonásai. Az emberiség azonban nem volt elég érett, elég művelt ehhez a fenséges birodalomhoz. Első szerelem volt, kihunyt az üzleti élet szorításában, emléket kitörölték önző gondok, kötelékét utóbb ámtásnak és örületnek kiáltották ki, s későbbi tapasztalatok alapján ítélték meg — az európaiak többsége mindörökre szakított vele. Ezt a belső, nagy szakadást, mit pusztító háborúk kísérték, különös módon jelezte a kultúra ártalmassága, legalábbis egy bizonyos fokot elért kultúra átmeneti ártalmassága a láthatatlan iránti érzékre. Megsemmisíteni nem lehet ugyan e halhatatlan érzéket, ám meg lehet zavarni, bénítani, más érzékkel háttérbe szorítani. — Tartósabb emberi közösségekben lohad a hajlandóság az emberi nem iránt, csökken a belé vetett hit, az ember szíve gondolatának minden alkotása egyedül a jólét eszközeit fürkészi, igényei és kielégítésének módzatai

² a vakmerő gondolkodók — utalás Kopernikuszra és Galileire

³ a lerombolt Jeruzsálem bosszút állt — Jeruzsálemet először Nebukadnezár rombolta le Kr. e. 586-ban, másodszor pedig Titusz Kr. e. 70-ben.

⁴ az igaz katolikus... korok — Novalis a "katolikus" jelzőt itt még eredeti (mindent általánosan felölelő szent egység) jelentésében használja.

egyre bonyolultabbá válnak, a kapzsi embernek pedig oly sok idő kell megismerésükhöz és a megszerzésükhöz szükséges készségek elsajátításához, hogy lelkületének meghitt gyarapítására, belső világának figyelmes szemlélésére immár nincs érkezése. — Ha választás elé kerül, úgy érzi, a pillanatnyi érdek fontosabb a számára, ekképpen hull le ifjúságának virága, hite és szerelme, s adja át helyét a még éretlen gyümölcsnek, tudásnak és birtoklásnak. Úgy gondol az ember ősz után a tavaszra, mint egy gyermekded álomra, s gyermekded együgyűséggel azt reményli, hogy a teli éléskamrák soha meg nem csappannak. Úgy tűnik, bizonyos magány nélkül nem gyarapodnak a magasabb érzékek, a túlságosan széles körű érintkezés szükségképpen elfojtja a szent csírákat és elriasztja az isteneket, akik menekülnek a mulattató társaságok nyugtalan zsivajától és a kicsinyes üzelmektől. Ám korokkal és korszakokkal állunk szemben, s vajon nem lényegük-e ezen koroknak és korszakoknak az ellentétes mozgások oszcillációja, a változás? nem sajátjuk-e a korlátozott élettartam? nem természetük-e a gyarapodás és a fogyatkozás? s nem várható-e el tőlük bizonyossággal a föltámadás, a megifjodás új, kecses alakban? — tovahaladó, egyre nagyobb evolúciók képezik a történelem anyagát. — Ami először nem jut el a beteljesedéshez, a második vagy harmadik próbálkozásra eléri azt; semmi nem mulandó, mit megragadott a történelem; számtalan változáson át egyre gazdagabb alakban újra és újra előbukkan. Hisz egykoron a kereszténység is hatalma és pompája teljében tündökölt, majd egy újabb világ-inspiráció eljöveteleig romokban hevert, s pusztán betűje uralkodott egyre tehetetlenebbül és egyre gunyorosabban. Végtelen tunyaság telepedett a megszilárdult biztonságu papi céhre. Megmerevedett tekintélye és kényelme tudatában, s eközben a laikusok titokban tapasztalatot és tudást oroztak el tőle, s üles léptekkel megelőzték a műveltség útján. Megfeledezett eredeti hivatásáról, hogy a szellem, a belátás és a műveltség területén első legyen az emberek között — alantas vágyak telepedtek a nyakukra, s közönséges és alantas észjárásukat öltözetük és hivataluk még undorítóbbá tette. Így halt ki lassanként a tisztelet és a bizalom, eme birodalomnak és minden birodalomnak támasza, elpusztult a testület, s Róma valódi uralma hallgatólagosan már jóval az erőszakos inszurrekció előtt megszűnt. Csak okos és világi intézkedések tarthatták össze a szervezet tetejét, s menthették meg a korai fölbomlástól. Ilyen intézkedés volt mindennek előtt a papi házasság megszüntetése.⁵ — Ennek az intézkedésnek bevezetése

⁵ a papi házasság megszüntetése — a cölibátus már a kora középkorban is elterjedt volt; VII. Gergely pápa 1074-ben kiadott rendelete után általánossá vált. Novalis nem magára a rendelet bevezetésére, hanem a papi nőtlenség állapotára utal.

a papsághoz hasonló katonai rend számára is⁶ roppant konzisztenciát jelenthetne, és igencsak meghosszabbíthatná az életét. Mi sem volt természetesebb, mint hogy végül egy föllángoló elme⁷ nyilvános lázadást hirdetett a hajdani szervezet zsarnoki betűje ellen, annál is boldogabban, mivel maga is a testület tagja volt. —

Joggal nevezték magukat protestánsoknak a lázadók, mert határozottan tiltakoztak a lelkiismereten eluralkodó kényelmetlen és jogszerűtlennek tűnő hatalom mindennemű bitorlása ellen. Egy időre újra maguknak tulajdonították a vakáns vallás-vizsgálati, rendelkezési és választási jogot, amiről korábban hallgatólagosan lemondottak. Alkottak számos helyes alapelvet, bevezettek számos dicséretes dolgot, s eltöröltek számos átkos rendelkezést; megfeledeztek azonban a processzus szükségszerű eredményéről; kettéválasztották a kettéválaszthatatlant, megosztották az oszthatatlan egyházat, és szentségtörő módon kiszakadtak az általános keresztényi közösségből, holott egyedül általa és benne válhatott valóra az igazi, tartós újjászületés. Vallási anarchia csak átmenetileg uralkodhat, mert töretlenül él és érvényes az a szükségszerű igény, hogy bizonyos számú embert kizárólag e magas hivatásnak szenteljének, és, tekintettel hivatalukra, függetlenítsék őket a földi hatalomtól. — A konzisztóriumok létesítése⁸ és egyfajta papság életben tartása nem elégítette ki, nem pótolta megfelelően ezt az igényt. Szerencsétlen módon a fejedelmek is beavatkoztak a szakadásba, s a viszálykodást sokan uralkodói hatalmuk és jövedelmük megszilárdítására és gyarapítására használták föl. Örültek, hogy végre megszabadultak az egyház nagy befolyásától, s az új konzisztóriumokat uralkodói oltalmukba vették és irányításuk alá vonták. A lehető legbuzgóbban azon fáradoztak, hogy megakadályozzák a protestáns egyház teljes egyesülését, ezzel a vallást, a vallás szellemével ellenkezően, állami határok közé szorították, és megkezdték az egyház kozmopolitikai érdekének fokozatos aláásását. A vallás elveszítette nagy politikai békéltető hatását, egyesítő, individualizáló princípiumának,

⁶ a papsághoz hasonló katonai rend számára is... — a XVIII. században sokat vitatott téma volt a nőtlenység kötelezővé tétele a katonaság részére

⁷ egy föllángoló elme — Martin Luther

⁸ a konzisztóriumok létesítése — a reformáció országaiban a püspöki hatalom a tartományi fejedelmek jogkörébe került, akik fejedelmi egyháztanácsokat hoztak létre, többek között a papság és az istentiszteletek rendjének felügyeletére, az egyházi jövedelmek és az iskolák, illetve a házassági ügyek igazgatására. A fejedelmek törvényhozói joggal rendelkeztek, és egyházi hivatalokat is betölthettek.

a kereszténységnek voltaképpen szerepét. A vallásbékét⁹ teljesen hibás és vallásellenes elvek alapján kötötték meg, és az úgynevezett protestantizmus folytatásával valamiféle tökéletesen ellentmondásos dolgot — forradalmi kormányt hirdettek ki maradandónak.

Csak hogy közel sem pusztán ama tiszta fogalom képezi a protestantizmus alapját, hanem az is, hogy Luther valójában önkényesen bánt a kereszténységgel, félreismerte szellemét,¹⁰ és más betűt, más vallást vezetett be, mégpedig a Biblia szent általános-érvényét; és ezzel sajnos egy más, fölöttébb idegen, világi tudomány — a filológia — keveredett a vallás dolgaiba, aminek sorvasztó hatását egyértelműen érezni. Magát Luthert a balfogás valamiféle sötét érzése alapján a protestánsok többsége az evangélisták rangjára emelte, fordítását pedig szentté avatta.

Ez a választás fölöttébb megrontotta a vallási érzéket, mivel irratibilitását¹¹ mi sem tompítja úgy, mint a betű. A katolikus hit széles elterjedése, hajlékonysága és gazdagsága, valamint a Biblia, a zsinat és az egyház ezoterikus voltának köszönhetően a betű hajdani állapotában soha nem okozhatott volna ilyen kárt; ekkor azonban kiirtották az ellenszereket, kihirdették a Biblia abszolút popularitását, s ettől kezdve egyre fölűnőbbben nyomasztott e könyvek silány tartalma és a bennük durván és elvontan körvonalazott vallás, ami végtelenül megnehezítette a szentlélek szabad megelevenedését, hatását és kinyilatkoztatását.

Innentől fogva a protestantizmus története sem mutat föl többé nagy, földöntúli jelenségeket, csak kezdetben ragyog föl rövid időre mennyei tűzben, ám hamarosan érezni lehet a szent érzék kiapadását; fölébe kerekedik a világi, s a művészet iránti érzék szimpatetikusan szenved, és csak ritkán, itt-ott pattan ki egy-egy színtiszta, örök szikrája az életnek, és olvaszt egybe egy kis közösséget. Majd kihuny, a közösség fölbomlik és tovasodródik az árral. Ilyen szikra volt Zinzendorf, Jakob Böhme és mások. A mérsékeltek

⁹Vallásbéke — az 1555. IX. 25-én kötött augsburgi vallásbéke biztosította a Melanchton által 1530-ban megfogalmazott Ágostai hitvallás (Confessio Augustana) híveinek a szabad vallásgyakorlatot, de a "cuius regio, eius religio" értelmében csak a birodalmi rendek dönthettek a szabad hitvallásról. Ez Németországban teljes egyházszakadáshoz és a fejedelmi partikularizmus erősödéséhez vezetett.

¹⁰Félreismerte szellemét — a szellem (Geist) és a betű (Buchstabe) megkülönböztetése, mely bibliai eredetű (vö. Pál levele a Rómabeliekhez 7,6 és Pál 2. levele a Korintusbeliekhez 3,6), Novalis filozófiai tanulmányaiban fontos szerepet játszik. (A fordítást megnehezíti, hogy a Geist szót ebben az értelemben általában léleknek fordítják.)

¹¹Irratibilitás — ingerlékenység, a XVIII. századi orvostudomány általánosan ismert műszava; Novalis átvitt értelemben használja.

maradnak fölül, s az idő a magasabb orgánumok teljes atóniája, a gyakorlati hitetlenség korszaka felé közeleg. A reformációval a kereszténységnek be-fellegzett. Megszűnt. A katolikusok és a protestánsok vagy a reformátusok szektás bezárkózottságukban jobban eltávolodtak egymástól, mint a mohamedánoktól vagy a pogányoktól. A fennmaradt katolikus államok tengődnek, szem-mel láthatóan megérzik a szomszédos protestáns államok káros befolyását. Az újabb politika csak ekkor született meg, s egyes hatalmas államok trónusuk-ká és tulajdonukká igyekeztek tenni a vakáns egyetemes széket.

A legtöbb fejedelem megalázónak találta, hogy egy tehetetlen pap miatt kelljen zavartatnia magát. — A fejedelmek először érezték fizikai erejük földi súlyát, látták, hogy az égi hatalmak tétlenül szemlélik világi képvi-selők megsértését; óvatosan elkezdtek hát kibújni Róma terhes igája alól, anélkül hogy ez a még mindig buzgó, pápahű alattvalóiknak föltűnt volna, és lassanként függetlenítették magukat a földön. — Nyugtalan lelkiismeretüket okos lelkipásztorok nyugtatgatták, akik mit sem veszítettek azzal, hogy lelki gyermekeik magukhoz ragadták az egyházi javak diszpozícióját.

A régi szervezet szerencséjére megjelent ekkor egy újonnan alapított rend,¹² s úgy tűnt föl, mintha a hierarchia halódó lelke rábízta volna vég-ső adományait. Ez a rend friss erővel fölvértelte a régit, és csodálatos belátással és kitartással s okosabban, mint korábban valaha is, pártfogásá-ba vette a pápai birodalmat és nekilátott átfogó megújításának. Idáig nem találkozhattunk ilyen társasággal a világtörténelemben. Még a római szenátus sem készítette világhódító terveit a siker biztosabb tudatában. Nagyobb értelemmel még nem gondoltak magasabb eszme megvalósítására. E társaság örökre mintaképe leend ama társaságoknak, melyek organikus vágyat éreznek a végtelen terjeszkedésre és az örökkévalóságra — de örökön bizonyítja azt is, hogy őrizetlen kor még a legokosabb vállalkozást is megghiúsítja, s hogy az egész nem természetes növekedése föltartóztathatatlanul elnyomja a részek mesterséges növekedését. Minden önálló rész képességei korlátozo-tak, csak a nem kapacitása mérhetetlen. Minden terv szükségképpen csődöt mond, mely figyelmen kívül hagyja a nemnek akárha egyetlenegy alkotását is. Ám még figyelemreméltóbb e társaság mint az egyelőre fejletlen, de bi-zonnyal fontos történelmi csírájú, úgynevezett titkos társaságok szülőany-

¹² egy újonnan alapított rend — a későbbiekben meg is nevezett Jezsuita-rendről van szó, amelyet Loyola Ignác alapított 1534-ben. Novalis azért értékeli pozitívan a rend működését, mert benne látja leginkább a "vallás kozmopolita érdekének" képviselőjét.

ja.¹³ Veszélyesebb vetélytársat nem is kaphatott volna az új lutheranizmus, nem a protestantizmus. A katolikus hit minden varázsa megerősödött a keze között, a tudományok kincsei visszaözönlöttek a hit tárházába. Ami veszendőbe ment Európában, azt a világ más tájékán, Kelet és Nyugat legtávolabbi pontjain igyekeztek sokszorosan visszanyerni, az apostoli méltóságot és hivatást magukévá tenni és érvényre juttatni. Ők sem maradtak el a népszerűségért való fáradozásban, és jól tudták, mi mindent köszönhetett Luther demagógiai művészetének és a köznép tanulmányozásának. Mindenfelé iskolát alapítottak, beültek a gyóntatópadba, kiálltak a katedrára, foglalkoztatták a sajtót, költők, világhírű bölcsek, miniszterek és mártírok kerültek ki soraikból, ám tetteikben és tanításaikban a legcsodálatosabb egyetértés uralkodott az Amerikától Európán át Kínáig terjedő roppant térségben. Bölcs válogatással iskoláikból toborozták a rend tagjait. Pusztító hévvel prédikáltak a lutheránusok ellen, és azon fáradoztak, hogy ezen eretnekeknek mint az ördög igazi cimboráinak a lehető legszörnyűsegebb kiirtását a katolikus kereszténység legégetőbb kötelességévé tegyék. Egyes-egyedül nekik köszönhetik a katolikus államok, és különösen a pápai szék, hogy ilyen sokáig túléltek a reformációt, s ki tudja, miként festene a régi világ, ha gyöngye vezetők, fejedelmek, és más, egyházi rendek hiúsága, udvari intrikák és egyéb, különös körülmények nem törik meg merész lendületét, s nem semmisítik meg szinte teljesen a keresztény rendnek e végső bástyáját. Most szunyad e félelmetes rend, siralmas alakban, Európa határain;¹⁴ de egykor tán, akár a nép, mely oltalmazza, új alakban és tán új néven, elterjed megint régi hazájában.

A reformáció a kor ismerve volt. Kihatott egész Európára, még ha nyilvánosan először csak az igazán szabad Németországban robbant is ki. A nemzetek okos fiai¹⁵ időközben titkon felnőttek, s a reformáció elhivatottságának csalóka érzésétől fűtve még arcátlanabbul lázadtak az elévült kényszer ellen. A tudós ösztönös ellensége a régi státuszú papságnak; a tudósok és papok rendje szükségképpen megsemmisítő harcot vív, ha kettéválik; mert egyazon helyért küzd mindegyik. A szakadás egyre föltűnőbbé vált, s a tudó-

¹³ úgynevezett titkos társaságok szülőanyja — Novalis valószínűleg a rózsakeresztesekre és a szabadkőművesekre utal

¹⁴ most szunyad e félelmetes rend... Európa határain — a rendet 1773-ban XIV. Kelemen pápa betiltotta, s ezt követően 1814-ig, amikor is újra engedélyezték működését, csak Nagy Frigyes Poroszországában, valamint Oroszországban élt tovább

¹⁵ a nemzetek okos fiai — utalás a fölvilágosodásra, illetve kanti értelmezésére, miszerint a fölvilágosodás az ember föl szabadulása az ön maga okozta gyámság alól

sok annál nagyobb tért hódítottak el, minél inkább közeledett az európai emberiség története a diadalmaskodó tudás korszakához, minél határozottabb ellentétbe került egymással tudás és hit. A hitben keresték az általános elakadás okát, és az átható tudással remélték megszüntetni azt. A szent érzék addigi, szerteágazó üldöztetéseitől, koraérett személyiségétől szenvedett. A modern gondolkodásmód eredményét filozófiának nevezték, és mindent hozzásoroltak, ami szembeszegült a régivel, elsősorban tehát minden olyan ötletet, mely a vallás ellen irányult. A katolikus hit iránt táplált gyűlölet fokozatosan átalakult a Biblia, a keresztény hit, sőt végül a vallás gyűlöletévé. És még tovább — a vallásgyűlölet teljesen természetesen és következetesen áterjedt az entuziazmus minden tárgyára, befektetett fantáziát és érzelmet, erkölcsöt és művészszeretetet, jövődőt és múltat; az embert erőszakkal a természeti lények fölébe helyezte, s a világmindenség teremő muzsikáját egy rettentő malom egyhangú kerepelésévé változtatta, amit a véletlen áradata hajtott, és építőmester és molnár nélkül sodort az ár, s ami valójában perpetuum mobile, önmagát őrlő malom volt.

Egyetlen entuziazmust nagylelűen meghagytak a szegény emberi nemnek, és mint a legmagasabb műveltség próbakövét nélkülözhetetlenné tették a műveltség részesei számára. — A pompás, nagyszerű filozófia, s főleg e filozófia papjai és misztagógjai iránti entuziazmusról van szó. Franciaország repesett a boldogságtól, hogy bölcsője és székhelye lehet ennek az új hitnek, amit tiszta tudásból tapasztottak össze. Bármilyen rossz híre volt is a poézisnek az új egyházban, akadtak költők, akik az effektus kedvéért a régi ékességhez és fényekhez folyamodtak, ám ezzel előidéztek annak veszélyét, hogy a régi tűzzel lángra lobbantják az új világrendszert. Az okosabbak azonban rögvést hideg vizet tudtak zúdítani a nekihevült hallgatóságra. Fáradhatatlanul azon mesterkedtek, hogy megtisztítsák a természetet, a földet, az emberi lelket és a tudományokat a poézistól — kiirtsák a szentnek még az írmagját is, szarkazmusukkal megkeserítsék minden magasztos esemény és személy emlékezetét, s megfosztván díszeitől, lecsupaszítsák a világot. A fényt matematikai engedelmessége és hetykesége miatt kedvelték. Tetszett nekik, hogy jobban szereti, ha fölbontják, mintha színekkel játszadozik, ezért aztán elnevezték róla nagy ügyletüket fölvilágosodásnak.¹⁶ Német-

¹⁶ ezért aztán elnevezték róla nagy ügyletüket fölvilágosodásnak — Novalis itt a német "Aufklärung" helyett a francia "le siècle des lumières" megjelölésre gondol.

országban ezt még alaposabban űzték, megreformálták a nevelésügyet, új, okosabb, általánosabb értelemmel igyekeztek fölruházni a régi vallást, mégpedig úgy, hogy gondosan lesúroltak róla minden csodálatosat és titokzatosat; összeszedték minden tudományukat, hogy elvágják a történelemhez vezető menekülés útját, a történelmet megpróbálták zsáner- és családi képpé nemesíteni. — Istent a tudósok által bemutatott nagyszabású és megható színjáték tétlen nézőjévé¹⁷ silányították, akinek végül ünnepélyesen vendégül kellett volna látnia és megcsodálnia a költőket és a színjátszókat. A köznépet előszeretettel fölvilágosították és nevelték ama művelt enthuziasmusra, ily módon jött létre egy új európai társaság: a filantrópok és fölvilágosítók társasága. Kár, hogy a természet oly csodálatos és megfoghatatlan, oly költői és végtelen maradt, dacolva minden megújítási törekvéssel. S ha egy magasabb világ közelébe sompolygott vagy bárhol fölütötte a fejét egy régi babona, tüstént riadót fújtak, s ahol csak lehetett, filozófiával és furfanggal eltaposták a veszedelmes szikrát; s a műveltek mégis zászlajukra tűzték a tolerancia jelszavát, ami, elsősorban Franciaországban, egyet jelentett a filozófiával. Fölöttébb érdekes a modern hitetlenségnek eme története és az újabb kor minden borzasztó jelenségének e kulcsa. Csupán századunkban, annak is különösen a második felében veszi kezdetét, ám rövid időn belül olyannyira terjed és bonyolódik, hogy áttekinthetetlen lesz — jönnie kellett egy második, átfogóbb, igazibb reformációnak,¹⁸ mégpedig legelőször is abban az országban, amelyet a legjobban modernizáltak, s amely a legtovább tengődött a szabadság hiánya okozta aszténia¹⁹ állapotában. Már rég lobogott volna a földöntúli tűz, s elemésztette volna a fölvilágosodás okos terveit, ha nem siet segítségére világi nyomás és befolyás. Abban a pillanatban azonban, mihelyt szakadás állott be a tudósok és a kormányok, a vallás ellenségei és a vallás egész szövetkezete között, a vallásnak mint harmadik, hangadó pártnak újra föl kellett bukkannia. Föltűnését pedig — ha nem lett volna eléggé észrevehető — minden pártolójának kötelessége volt elismerni és hirdetni. S hogy elérkezett a föltámadás ideje, s hogy épp azon események lettek újjászületésének legkedvezőbb jelei,

¹⁷ tétlen nézővé — utalás a deizmusra, mely nem tagadja ugyan Isten létét, de a teremtesen kívül nem ismeri el egyéb szerepét.

¹⁸ egy második... reformáció — a francia forradalom

¹⁹ aszténia — XVIII. századi orvosi műszó, ingerhiányt vagy alacsony ingerszintet jelent, ami a megfelelő ingerek fokozásával ellensúlyozható

melyeket föléledésének meggátolására és elpusztítására idéztek elő, egy pillanatilag sem maradhat kétséges a historikus lelkület számára. A vallás nemzőereje az igazi anarchia.²⁰ Miután minden pozitívum elpusztul, fölemeli diadalmas fejét a világteremtő vallás. Az ember mennyekbe száll, ha immár nem köti meg semmi sem; először, mint a földi alak ősi csírája, a magasabb szervek válnak ki az általános egynemű keverékből és minden emberi alkotás és erő teljes föloldódásából. Isten lelke a vizek fölött lebeg,²¹ és elsőként, mint az új emberek lakóhelye, az örök élet árterülete, egy régi sziget bukkon föl a visszahúzódó hullámok közül.

Az igaz szemlélő szenvtelenül és elfogulatlanul szemléli az államokat gyökeresen átalakító, új korokat. S vajon nem Szisziphosznak látja-e az államok átalakítóját? Alig ér föl az egyensúly csúcspontjára, a másik oldalon már görög is lefelé az irdatlan teher. Soha nem marad meg fönt, ha nem tartja a magasban égi vonzás. Minden támaszotok gyöngének fog bizonyulni, ha államotokat továbbra is a föld vonzásában tartjátok, ám ha magasabb vággyal mennyei magasságokhoz kötitek, ha a világmindenséghez kapcsoljátok, akkor fáradhatatlan rugóra leltek benne, és fáradozásotokért bőséges jutalomban részesültök. A történelemre irányítom figyelmeteket, kutassatok tanulmányos összefüggéseiben hasonló korok után, s tanuljatok meg bánni az analógia varázsvesszejével.²²

Franciaország a világi protestantizmus mellett tört lándzsát. Jönnek-e vajon világi jezsuiták is, és megújul-e az elmúlt évszázadok történelme? Francia lesz-e a forradalom, miként lutheri volt a reformáció? S természetellenes módon, újra forradalmi kormányra merevedik-e a protestantizmus? Betűnek adja-e át helyét a betű? S ti is a régi intézményben, a régi szellemben keresitek-e majd a romlás csíráját? S hiszitek-e, hogy bánni tudtok majdan egy jobb intézménnyel, jobb szellemmel? Ó! bárcsak költözne belétek a szellemeknek szelleme, s fölhangyátok végre ama balgatag törekvéstekkel, hogy átfarmáljátok a történelmet és az emberiséget, s irányt szabjatok ne-

²⁰ a vallás nemzőereje az igazi anarchia — az anarchia gondolata Fr. Schlegel "A görög poézis tanulmányozásáról" c. 1797-es írásában is előfordul; igaz, Schlegel a modern költészet hanyatlását tekinti kora anarchiájának. Schleiermacher is a kor "hatalmas krízisérről" beszél "A vallásról" c. 1799-es írásában: "A semmiből mindig új teremtés születik."

²¹ Isten lelke a vizek fölött lebeg — V.ö. I Mózes 1,2

²² az analógia varázsvesszeje — Schillernél is szerepel mint a történész "hatalmas segéd-eszköze", mellyel "értelmes célt" adhatunk a világ folyásának és "teleológiai elvet kölcsönözhetünk a világtörténelemnek". Novalisnál, akárcsak általában a romantikusoknál, az analógia fogalma a belső egység, a természeti és szellemi világ összes tartományának megismerésére szolgál

ki! Hát nem önálló, nem önhatalmú, s éppúgy nem végtelenül szeretetre méltó és bölcs? Tanulmányozni, a nyomában járni, tanulni tőle, lépést tartani vele, hittet követni ígéreteit és intéseit — ezzel nem gondol egyikőtök sem.

Franciaországban sokat tettek a vallásért, amikor megfosztották a polgárjogtól, s csupán a zsellérjogot hagyták meg neki, sőt még azt sem egységes egészségként, hanem számtalan egyedi alakjában. Először idegen, jelentéktelen árvaként újra meg kell nyernie a szíveket, s csak ha már mindenütt megszerették, fogják imádni nyilvánosan is, és baráti tanácsként és a lelkek ápolására világi dolgokba bevonni. Történelmileg figyelemre méltó marad ama nagy ércmaszk²³ kísérlete, mely Robespierre néven a vallásban kereste a köztársaság szívét és erejét; s az a ridegség is, mellyel a theophilantrópiát,²⁴ az új fölvilágosodás e miszticizmusát fogadták; és a jezsuiták új hódításai; és az is, ahogyan az új politika Kelet felé közeledik.²⁵

A többi európai országról, Németországot kivéve, csupán annyi jövendölhető, hogy a békével egy új, magasabb vallási élet kezd el bennük lüktetni, és hamarosan minden világi érdeket el fog nyelni. Németországban pedig már most teljes bizonyossággal kimutathatók egy új világ nyomai. Németország lassan, de biztosan halad a többi európai ország előtt. Amíg ezeket háború, spekuláció, pártszellem foglalkoztatja, addig a német hangyaszorgalommal küzdi föl magát a kultúra magasabb korszakának társává, s ez a lépéselőny az idők során még nagyobb fölényt biztosít neki a többiekkel szemben. A tudományokban és a művészetekben óriási erjedés tanúi lehetünk majd. Tömérdek szellem képződik. Új, szűzi kincsesbányák tárulnak föl. —

Nem voltak még jobb kezekben a tudományok, s kevészer tekintettek rájuk nagyobb várakozással; a tárgyakat minden oldalról kutatják, semmi nem marad érintetlenül, ítélet és vizsgálódás nélkül. Mindent földolgoznak; az írók jellegzetesebbek és hatalmasabbak lesznek, a történelem régi emlékei, a művészetek, a tudományok kivétel nélkül barátokra találnak, s új szerelemmel ölelik és termékenyítik meg őket. Páratlan sokoldalúság, csodálatos mélység, csillogó külszín, átfogó ismeretek, s gazdag, erős fantázia buk-

²³ Ércmaszk — másként "vasálarc", eredetileg XIV. Lajos titokzatos foglyát fedte a Bastille börtönében, hogy még őrei se ismerhessék föl. Novalis itt Robespierre-re vonatkoztatja, aki 1794. május 7-i beszédében váratlanul a köztársasági elvek és a vallási eszmék összefüggését hangsúlyozta a Nemzeti Konvent előtt az ész kultuszával szemben, ezt követően pedig június 8-án, a Legfőbb Lény (Etre Suprême) ünnepén Párizsban mint pap jelent meg

²⁴ theophilantrópia — deista hitközösség, amelyet 1796 végén Párizsban hoztak létre a vallás védelmére, miután azonban Napóleon 1802-ben betiltotta, hamarosan megszűnt

²⁵ az új politika Kelet felé közeledik — utalás Napóleon 1798-as egyiptomi hadjáratára

kannak föl itt-ott, gyakran merészen társulva egymással. A teremtő önkénynek, a határtalanságnak, a végtelen gazdagságnak, a szent sajátosságnak, s a belső emberiség mindent átfogó képességének óriási megsejtése mindenütt megelevenedik. Gyámoltalan gyermekkorának reggeli álmából ébredvezén, nemének virtusa ama kígyókon teszi próbára nyiladozó erejét, melyek körül-fonják bölcsőjét, hogy tagjait megbénítsák.²⁶ Minden még csak kibontakozóban, összefüggéstelenül és nyers állapotban van jelen, de a historikus szemnek egyetemes egyediségről, új emberiségről, egy ifjú, ámulatba-ejtett egyház és egy szerető Isten lehető legédesebb ölelkezéséről, s az egyház ezernyi közösségében egyszerre egy új Messiás bensőséges fogantatásáról árulkodik. Ki ne táplálna édes szeméremmel jó reménységet? Az újszülött Atyjának képmása lesz, sötét szemű, végtelen tekintetű új aranykor, próféta, csodatévő, sebeket orvosló, vigaszt nyújtó és örök életet föllobbanító kor — megbékélés ideje; Üdvözítő, akit mint az emberek között lakozó igaz génuszt csak hinni lehet, látni nem, aki számtalan alakban jelenik meg a hívőknek, akit kenyérként esznek és borként isznak, szeretőként ölelnek, levegőként lélegeznek, szóként és dalként értenek, s akit a szerelem legmagasztosabb szenvedései közepette mennyei gyönyörrel fogad halálként magába az ellobbanó test.

Ím elértünk egy magaslatra, ahonnan barátságosan mosolygunk ama fönt említett, elmúlt korokra, s a hóbortos balgaságokban is a historikus anyag különös kikristályosodásaira ismerünk. Hálával szorítjuk meg a kezét ama tudósoknak és filozófusoknak; mert az utódok javáért végig kellett járni e téboly útját és érvényt szerezni a dolgok tudományos szemléletének. Annál elragadóbban és színesebben, akár egy káprázatos India,²⁷ áll ím szemben a poézis ama szobatudósi értelem rideg, halott hegycsúcaival. S hogy India a földgolyó közepén oly meleg és csodálatos, azért hideg, rideg tengerek, holt szirtek, csillagos égbolt helyett ködök, s hosszú éjszakák teszik ki-etlenné a sarkvidékeket. A mechanika mély jelentése súlyosan nehezedett ezen anachorétákra az értelem sivatagaiban; az első belátás izgató volta lehengerelte őket, bosszút állt rajtuk a régi, csodálatosan megtagadták és ezzel fölállozták az első öntudatnak a világ legszentebb és legszebb dolgait, s az első voltak, akik újra elismerték és hirdették a természet szent-

²⁶ gyámoltalan gyermekkorának reggeli álmából ébredvezén... — utalás a görög mondára, mely szerint Héra Kígyókat küldött a gyermek Héraklész meggyilkolására

²⁷ akár egy káprázatos India — a romantika irodalma Indiát gyakran emlegeti a költészet hazájaként. India és a rideg Észak szembeállításra többször előfordul Novalisnál.

ségét, a művészet végtelenségét, a tudás szükségességét, a világi tisztel-
tét, és az igaz történelminek mindenütt-jelenvalóságát a tettek által, s
egy magasabb, általánosabb és rettenetesebb kísérteturalomnak vetettek vé-
get, mint hitték volna.

Majd csak a vallás pontosabb ismerete által tanulja meg az ember helye-
sebben megítélni a vallás szunnyadásának ama borzasztó eredményeit, a szent
orgánumnak amaz álmait és delíriumait, s látja be amaz adomány fontosságát.
Ahol nincsenek istenek, ott kísértetek uralkodnak, s az európai kísértetek
születésének ideje — és ez a kísértetek alakjáról is igencsak teljes ma-
gyarázattal szolgál — akkor volt, midőn a görög mitológiát fölváltotta a
kereszténység. Ím jöttök hát ti is, filantrópok és enciklopedisták a békél-
tető páholyba, s fogadjátok a testvéri csókot, levetitek magatokról a szür-
ke hálót és új szerelemmel néztek a természet, a történelem s az emberiség
csodálatos dolgaira. Elvezetlek benneteket egy testvérhez,²⁸ szavától kitá-
rul szívetek, új testet öltenek elhalt, szeretett sejtelveitek, s újra be-
fogadjátok és föl ismeritek, ami a szemetek előtt lebegett, s amit az otrom-
ba földi értelem nem tudott elragadni tőletek.

Ez a testvér az új kor szívverése, s aki megérezte őt, nem kételkedik
többé az eljövételében, s édes büszkeséggel, hogy társául szegődhet, kilép a
tömegből, s csatlakozik a tanítványok új seregéhez. A testvér új fátylat
szőtt a szent asszonynak, ami hozzásimulva elárulja mennyei testének hajla-
tait, ám mégis szemérmesebben elfedi, mint bármi más. — A szűznek az a fá-
tyol, ami testnek a lélek, nélkülözhetetlen orgánus, redői édes kinyilat-
koztatásának írásjegyei; a redők végtelen játéka titkos jelek muzsikája,
mert a nyelv túlságosan durva és pimasz a szűznek, s csak dalra nyílik meg
ajka. Nekem e dal ünnepélyes elhívás egy új, ősi gyülekezetbe, elszálló an-
gyali hírnök hatalmas szárnyacsapása. Megkezdődött a vajúdás, készüljön föl
mindenki a születésre!

A fizikában elértük a csúcst,²⁹ így most könnyebben áttekinthetjük a
tudományok ágazatait. A külső tudományok elesettsége annál inkább szembe-
ötlött az elmúlt időben, minél alaposabban megismertük őket. A természet
egyre nyomorúságosabban festett, s mi, kik fölfedezéseinek csillogásához
voltunk szokva, most egyszerre tisztábban láttuk, hogy ez a csillogás nem

²⁸ elvezetlek benneteket egy testvérhez — utalás Schleiermacher-ra (a név "fátyolkészítőt"
jelent), aki "fátylat szőtt a szent asszonynak"

²⁹ a fizikában elértük a csúcst — utalás Goethé-re, akit Novalis "kora első fizikusának"
nevezett

más kölcsönzött fényénél, hogy az ismert eszközökkel és metódusokkal nem találhatjuk meg, nem konstruálhatjuk meg a lényeket, a keresettet. Minden kutatónak be kellett látnia, hogy egyetlen tudomány önmagában semmit sem ér, így születtek meg azon próbálkozások, amelyek misztifikálni igyekeztek a tudományokat, s a filozófia csudás lénye³⁰ mint tisztán előállított tudományos elem ekkor nőtte ki magát a tudományok egyik szimmetrikus alapformájává. Mások a konkrét tudományokat hozták egymással új összefüggésekbe, élénk kapcsolatot alakítottak ki közöttük, s tisztázni igyekeztek természetrajzi osztályozásukat. És így megy ez tovább, könnyű tehát belátni, milyen kedvezően hathat az effajta foglalatosskódás a külső és a belső világgal, az értelem magasabb formálásával, az előbbinek megismerésével, az utóbbinak pedig ingerlésével és művelésével, s hogy ilyen körülmények között kitisztul az idő, és a régi égbolt, az iránta való vágyakozással, az eleven asztronómiával együtt, újra elő fog bukkanni.

De forduljunk immár korunk politikai színjátéka felé. A régi és az új világ harcban áll egymással, az eddigi államrendszerek fogyatékoságai és alapvető hiányosságai borzalmas jelenségekben tárulnak elénk. Mintha itt is, miként a tudományokban, az európai államok közelebbi és gazdagabb konnexiója és érintkezése volna elsősorban a háború történelmi célja, s az eddig szunnyadó Európa újra megmozdulna és újjáéledne, mintha az államok állama, egy új politikai tudománytan³¹ várna ránk! Vagy tán a hierarchia mint a politikai én intellektuális szemlélete jelentené az államoknak ezen szimmetrikus alapformáját, az állam-egyesülés elvét? Lehetetlen, hogy a világi erők maguk teremtsék meg az egyensúlyt; egy harmadik elem, mely világi és egyúttal földöntúli is, tudja csak megoldani ezt a föladatot. A hadakozó hatalmak között nem jöhet létre béke, minden béke illúzió, fegyverszünet csupán; a kabinetek, a köztudat álláspontja alapján elképzelhetetlen az egyesülés. Mindkét hatalomnak nagy, szükségszerű igényei vannak, s a világ és az emberiség szellemétől hajtva ragaszkodniuk is kell hozzájuk. Mindkettő az emberi kebel kiirthatatlan hatalma; az egyik oldalon éhíthat az ókor iránt, ragaszkodás a történelmi rendhez, az ősapák és az ősi, dicsősé-

³⁰ a filozófia csudás lénye — utalás Fichte "tudománytanára", amit Novalis a "tudományok tudományának", a "tudományos szellem rendszerének" nevezett

³¹ egy új politikai tudománytan — miként a tudományokban a filozófia, a politikában az államegyesülés jelenthetné az államok szimmetrikus alapfogalmát; az analógiához kapcsolódik a "mint a politikai én intellektuális szemlélete" megjegyzés a fichtei tudománytanból. A kozmopolitizmus eszméje a "Kereszténység" megírásának idején, tehát 1798/99-ben számos helyen megjelenik Novalisnál: szerinte az államok politikai problémáit a szövetségi rendszerek és egy egyetemes monarchia irányába történő fejlődés oldhatná meg.

ges, nagy családok szeretete és az engedelmesség öröme; a másik oldalon a szabadság elragadó érzése, hatalmas jogkörök föltétlen elvárása, az újnak és a fiatalnak az élvezete, fesztelen érintkezés minden nemű és rangú állampolgárral, az ember általános-érvényűsége által okozott büszkeség, a személyes jog és az egész birtoklásának az öröme, s erőteljes polgári öntudat. Egyik hatalom se remélje, hogy megsemmisítheti a másikat, a hódítások itt mit sem érnek, mert minden birodalom legbensőbb fővárosa³² nem földsíncok mögött fekszik, és bevehetetlen.

Ki tudja, elég volt-e a háborúból; ám soha nem ér véget, ha nem ragadjuk meg a pálmaágot, amit egyedül egy egyházi hatalom nyújthat felénk. Addig áztatja vér Európa földjét, amíg a nemzetek föl nem ismerik önnön rettenetes tébolyukat, mely örökös körforgásra kényszeríti őket, s megbékélve a zene szent ígézetében, tarka kavargásban nem járulnak a hajdani oltárokhhoz, nem szentelik magukat a béke dolgainak, s a füstölgő csatamezőkön, forró könnyeket ontva, nem rendeznek szeretetlakomát a béke ünnepére. Csak a vallás képes újra fölrázni Európát, biztonságot nyújtani a népeknek, s új pompával visszahelyezni a kereszténységet régi, békéltető hivatalába itt a földön.

Mindent az embertől örökölték volna a nemzetek — csupán szent orgánumát, a szívét nem? Nem békélnek-e meg, miként az emberek szereteteik koporsójánál, nem felednek-e ellenségeskedést, ha az isteni könyörület szól hozzájuk — s nem lábad-e könnybe szemük szerencsétlenség, nyomorúság és érzelmek láttán? Nem ragadja-e magával őket ellenállhatatlan erővel áldozatkészség és odaadás, s nem vágyanak-e rá, hogy barátok, szövetségesek legyenek?

Hol van ama régi, Isten földi kormányzásába vetett, egyedül üdvözítő hit, s hol az embereknek ama mennyei bizodalma egymás iránt, az áhítat az isteni ihletésű érzület túlcsoordulásai iránt, s hol a kereszténység mindent átölelő lelke?

A kereszténység három alakban jelenik meg. Egyik alakja a vallás nemző-eleme, ebből fakad az öröm, amit minden vallás szerezni tud. A másik közvetítő szerepe az a hit, hogy minden földi dolog mindenható képességgel az örök élet bora és kenyeire. A harmadik pedig a Krisztusba, a Szűzanyába és a szentekbe helyezett hit. Bármelyiket választjátok is, s ha mindhármát vá-

³² minden birodalom legbensőbb fővárosa — utalás a tanulmány végén megnevezett új Jeruzsálemre, lásd még a 36. jegyzetet

lasztjátok is, keresztények lesztek, s egy páratlan, örök, végtelenül boldog közösség tagjaivá váltok.

A régi katolikus hit alkalmazott, elevenné vált kereszténység volt, az utolsó a három alak közül. Jelenvalósága az élet minden területén, szeretete a művészetek iránt, mély humanitása, házasságának fölbonthatatlansága, szíves közlékenysége, mellyel az emberi tudásszomjat csillapítja, a szegénység, az engedelmesség és a hűség fölötti öröme félreismerhetetlenül az igaz vallássá teszik, és státusának alapvonásait alkotják.

Esetleges formája megsemmisült, a régi pápaság sírban hever, és Róma másodszor is porba hullt.³³ Nem szűnik-e meg végleg a protestantizmus, s adja át helyét egy új, tartós egyháznak?³⁴ A földrészek Európa megbékélésére és föltámadására várakoznak, hogy csatlakozhassanak és a mennyi birodalom polgártársai lehessenek. Nem gazdagodik-e Európa hamarosan igazán szent érzületekben, s nem áhítozik-e a vallás minden igaz rokona, hogy megpillantsa a földön a mennyek országát? s nem gyűlnek-e egybe a hívek és zengenek szent énekeket?

A kereszténység eleven lesz és hatékony megint, látható egyházat terem, ³⁵ mely nem törődik országhatárokkal, oltalmába vesz minden, földön-túlira szomjúhozó lelket, s boldogan közvetít a régi és az új világ között.

Újra kiönti az áldás bőségszaruját a népekre. Egy tiszteletre méltó európai koncilium szent öléből fog föltámadni a kereszténység, s a vallás fölélesztése egy mindent átfogó, isteni terv alapján történik majd. Senki sem fog protestálni a keresztény és a világi kényszer ellen, mert az igazi szabadság lesz az egyház lényege, s minden szükséges reformot ennek az egyháznak a vezetésével, békés és szabályozott állami processzusként fognak megvalósítani.

³³ a régi pápaság sírban hever... — 1798 februárjában Berthier tábornok francia csapatainak zsarolására ez Egyházi Állam köztársasággá alakult át, VI. Pius pápát elfogták és a dél-franciaországi Valence-ban bebörtönözték, ahol 1798. augusztus 29-én meghalt. Utódját, VII. Piuszt csak 1800. március 14-én, tehát a "Kereszténység" megírása után választották meg.

³⁴ egy új tartós egyház — az "új egyház" a kor elterjedt gondolata volt: előfordul Kantnál, Hölderlinnél, Schleiermachernál. Schleiermacher "A vallásról" c. művének negyedik beszédeben taglalja a "belső, igazi egyház" és a külső "valótlan, úgynevezett egyház" különbségét.

³⁵ látható egyházat terem — a jénai romantikusok körében a "látható egyház" gyakori téma volt. A kanti értelmezés szerint a látható egyház a láthatatlan egyháznak mint eszmének reális megvalósulása, az emberek valóságos egyesülése egy egésszé, mely összhangban lesz annak eszméjével.

Mikor, mikor végre? ne kérdezzétek. Csak türelem, el fog jőni, el kell jőnie az örök béke szent idejének, midőn az új Jeruzsálem lesz a világ fővárosa;³⁶ addig pedig örvendjétek és nézzétek bátran szembe a kor veszedelmeivel, hittársaim, hirdessétek szóval és tettel az isteni evangéliumot, s maradjatok hűek a végtelen, igaz hithez, mindhalálig.

(Fordította **Horváth Géza**)

³⁶ az örök béke szent ideje... az új Jeruzsálem — ezek az utolsó sorok több utalást tartalmaznak. A zsidó és a keresztény eszkatológia is hirdeti az új Jeruzsálem eljövételét (vö. Pál levele a Galátabeliekhez 4,26 és a Zsidókhöz 12,22; Jelenések könyve 3,12 és 21,2). Novalis azonban inkább a kanti "örök béke" chillasztikus filozófiájának értelmében, szimbólikusan használja a fogalmat, ami nemcsak a kereszténység, hanem az egész emberiség számára is megújulást jelentene. Erre utal a "Sais-i tanítványok" tervezett folytatásához készített vázlatbejegyzése is: "A természet Messiása. Új Testamentum és új természet — mint új Jeruzsálem." A tanulmány zárósorai szinte szó szerint megegyeznek Lessing: "Die Erziehung des Menschengeschlechts" c. írásának 86. §-ával: "Bizonytaln eljő egy új, örök evangélium ideje". Novalis a "Kereszténység" írásának idején azt tervezte, hogy második részt ír Lessing művéhez.

TÁJÉKOZÓDÁS

FILOZÓFUSOK PÁRBESZÉDE: JASPERS ÉS SPINOZA*

G.A. van der Wal

Spinoza filozófiájának hatása alól megjelenése, de különösen XVIII. századbeli "áttörése" óta nem tudják kivonni magukat a szellem emberei. A mi századunkban is sokan foglalkoztak művével intenzíven, méghozzá elsősorban a rendszer nézőpontjából. Ez azt jelenti, hogy a Spinoza iránti érdeklődés túlnyomóan nem történeti jellegű, vagyis nem a spinozai gondolatrendszer tényleges keletkezéstörténete megragadására vagy meghatározott elemei ill. motívumai történeti forrásainak megadására irányul — jóllehet persze, magától értetődő módon, mint minden valamirevaló filozófus, úgy Spinoza esetében is találkozunk effajta filológiai kutatással is. Spinoza tehát mint beszélgetőpartner jelenik meg a mai viták során, mivel filozófiai koncepciója, mint minden "nagy" filozófusé, példaszerűen és saját korán túlmutató módon fejezi ki a valóság megtapasztalásának és a világban-való-létezésnek egy olyan sajátos módját, amelyet még saját korunk számára is jelentősnek látunk.

Azon filozófusok egyike, akik századunkban ismételten és részletekbe menően foglalkoztak Spinoza gondolatvilágával, Karl Jaspers. Magától értetődik, hogy itt elsősorban a Die grossen Philosophen¹ első kötetének Spinoza-fejezetére gondolunk. Minden bizonnyal nem jelentőség nélkül való, hogy a Spinozának szentelt tér a második legnagyobb, amelyet egy gondolkodó ebben a kötetben kapott, Kant után ugyan, de miként is lehetne ez másként a "kantianus" Jaspersnél — ám ez azt jelenti, hogy hosszabb ez, mint a Platónnak

*A hollandiai Leusdenben a "Het Spinozahuis" egyesület és az "Internationale School voor Wijsbegeerte" szervezésében 1985. október 12-én tartott előadás szövege; megjelent: Jaspers und Spinoza, ein philosophisches Gespräch, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 52, E. J. Brill, Leiden 1987.

¹Karl Jaspers: Die grossen Philosophen I. köt., Piper, München 1981 (3. kiad.), 752–897. o. Ugyanezen kiadónál 1978-ban külön kötetként is megjelent.

szentelt fejezet, akit pedig Jaspers, Kant mellett, mégiscsak a nyugati filozofálás meghatározó alakjának tekint. Jasperset azonban már ifjúkorától fogva lenyűgözte Spinoza. "A filozófusok közül az első, aki szárnyakat adott nekem, Spinoza volt" — írja filozófiai önéletrajzában.² Már gimnazistaként olvasta, s ez az olvasmány "csodálatosan érintette": "17 éves voltam, és Spinozát olvastam. Az én filozófusom lett."³ Jelentős része volt a Spinoza-olvasmánynak abban is, hogy megtanulta elfogadni azt a betegséget (bronchiektasis), amely egész élete során nagy hátrányt jelentett számára. Azután pedig még számtalan írásában választotta újra és újra őt vitapartnerül, mint a Von der Wahrheit-ban, a késői Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung-ban, a Cusanusról és Schellingről írott monográfiákban és még több más helyen.

Magától értetődik, hogy itt az olyan kifejezéseket, mint "vita", "párbeszéd" és hasonlókat, nem kell túlságosan is betű szerint értelmezni. Mindazonáltal, ami Jaspers szeme előtt lebegett, az csakugyan a gondolatoknak valamifajta élő kommunikációja. Megalkotja "a nagy filozófusok birodalmának eszméjét"⁴ vagy, ahogyan még nevezi, "a nagyok egy örök birodalmának eszméjét".⁵ A filozófiai álláspontok ugyanis, fölfogása szerint, "az emberi lehetőségekben rejlő hatalmak inkarnációi".⁶ A nagy filozófiák, külsődleges vonásaik és megjelenési formáik szerint, korhoz kötöttek ugyan, ezen túlmenően azonban, mégis, "belső tartalmukat" tekintve, általános-emberi lehetőségek kifejezései, és ezért olyan "időtlenül objektív alakulatok",⁷ amelyek túlemelkednek koruk szellemén, sőt még meghatározó módon vissza is hatnak rá. Gondolkodásának ezen történelem fölötti aspektusa szerint a nagy filozófusok "örök kortársak", akikkel párbeszédet folytatni rendkívül előnyös. Még egyszer — ebből a párbeszédből hiányzik az a teljes szimmetria, amely az élők társalgását jellemzi: "Bizonyos, hogy radikális eltérés van az élőkkel, illetve a holtakkal folytatott kommunikáció közt. Az élők közti párbeszéd története a kérdésben és a feleletben formálódik, mégpedig az individualitás azon erejéből fakadóan, amely kölcsönösen önnönmagához vezet

² Jaspers: "Philosophischen Autobiographie", in: P. A. Schilpp (szerk.): Karl Jaspers (a "Philosophen des 20. Jhs." című sorozatban), Kohlhammer, Stuttgart 1957, 71. o.

³ Uo. 3. o.

⁴ Die grossen Philosophen I., 10. o.

⁵ Uo. 44. o.

⁶ Uo. 9. o.

⁷ Uo. 10. o.

el. Ám analóg ezzel a holtakkal folytatott kommunikáció. Én teszem őt a párbeszéd során mintegy élővé. Amikor őt kérdezem, válaszokat kapok olyan szöveghelyekből, amelyek a kérdésem révén ismét életre kelnek, miközben másvalaki, aki nem kérdez, átlapoz fölöttük."⁸

Ami fontos, az a kérdezést irányító érdek, s azzal a lehetőséggel is számolnunk kell, hogy a "kérdező" és a "felelő" oldal, vagyis esetünkben Jaspers és Spinoza közt nem áll fönn kongenialitás. Erre való tekintettel vázolom legelőször is azt az összefüggést, amely Jaspersnél a Spinozával folytatott "párbeszéd" hátterét alkotja (I). A kérdés tehát akkor az, hogy Jaspers számára mi a filozófiai értelme annak, hogy részletekbe menően, újra és újra foglalkozzék Spinozával. Ezt követően megkísérlem föleleveníteni, nagy vonalakban, Jaspers Spinoza-referátumát, azt a képet tehát, amelyet Jaspers Spinozáról rajzol, és azokat a témákat, amelyek őt ezenközben foglalkoztatják (II). Végezetül pedig, a harmadik részben, áttekintem a spinozai álláspontnak a Jaspers fölfogása szerint problematikus aspektusait, vagyis az őáltala adott Spinoza-kritikát (III).

I.

A filozófia Jaspers számára lényege szerint nem más, mint önmagunkra való eszmélés, önmagunkról való megbizonyosodás a gondolkodás közegében. Ennek megfelelően valamennyi filozófiai tevékenység a maga módján a praktikumra irányul, vagyis amaz "alapkérdés" jegyében fogant, hogy "hogyan kell élni?",⁹ annak a kérdésnek a jegyében, amely Jaspers nézete szerint a nyugati filozófia központi motívuma volt a kezdetektől fogva. Hiszen "filozofálni" nem mást jelent, mint hogy az emberek többé nem "csak úgy", gondolatlanul élnek, s hogy nem egyszerűen csak hagyják magukat vezetetni attól, ahogyan a dolgok épp alakulnak. A filozofáló ember nem azt forgatja a fejében, hogy minden további nélkül átadja magát a véletlen és megalapozatlan választás játékának, hanem belátáson és kötelező erejű igazságon alapuló orientációra törekszik. Jaspers ezzel a filozófiailag reflektált életvezetéssel kapcsolatban filozófiai hitről beszél, vagyis "hogyan egy olyan gondolkodásról van szó, amellyel és amely által a filozofáló ember él, úgyhogy mindaz, amit tesz, amivel szembetalálja magát, amit megismer,

⁸Uo. 58. o.

⁹"Philosophische Autobiographie", 4. o. Vö. pl. Kleine Schule des Philosophischen Denkens, Pier, München 1965, 164. o.

ez mind ebbe a térbe kerül, ezen eredet által válik átláthatóvá, sajátítatják el és ítéltetik meg". (886)¹⁰

Jaspers filozófiájának mint a gondolkodás általi, önmagunkról való bizonyosságszerzésnek nélkülözhetetlen, eme filozofálás struktúrájában meg-alapozott komponensei egy ismeretkritika (1) és egy metafizika (2). Tekintsük át őket röviden!

1.

A megismerés, természetes beállítódása szerint, objektiváló vagy másként kifejezve diszkurzív-tárgyi jellegű. Azok, amikre ezen a módon irányul, s amikhez úgyszólván illik, véges dolgok és jelenségek a világban. A tudat alapszerkezetének karakterisztikuma a szubjektum–objektum-feszültség: mindaz, amit a gondolkodás érint, ezáltal eo ipso egy objektum státusát kapja, mégpedig egy fogalmilag konstituált objektumét. Erről az objektum-szerű, kategóriák közvetítésével gondolt realitásról lehetséges azután általános érvényű, kényszerítő erejű tudományos ismeret.

A filozófia célja azonban nem az az ismeret, amely a világban tárgyakról vagy folyamatokról tájékoztat, hanem az, amely a létezőről mint olyanról ad számot. Nem világban partikularitásokra irányul, hanem a totalitásként fölfogott valóságra; "az egészre törekszik". Az effajta belátás azonban a tudomány útját járva elérhetetlen. Hiszen a tudományosan kényszerítő erejű ismeret a realitás meghatározott aspektusainak ismerete, amelyeket meghatározott, ezen a területen gyümölcsözőnek bizonyult módszerek segítségével kutatnak. Más szóval a tudományos bizonyosságért relativizálódással fizetünk, a nyert eredmények érvényességének a valóság egy szeletére és az ehhez tartozó perspektívára vagy módszerre való korlátozásával. Ami megismerhető, az tehát mindig a meghatározott kategóriák közvetítésével objektivált valóság, ám sohasem a valóság mint olyan, amely tárgyként sohasem ragadható meg. Jaspers sosem fárad bele azon tény mindig új megközelítésben történő részletezésébe, miszerint a diszkurzív-megjelenítő gondolkodás fenomenális világa nem maga a lét, amelyet a filozófiában keresünk. A valóság, ahogyan a rá való vonatkozásban élénk tárul, a módszerek és az álláspontok tekintetében viszonylagosként, talajtalanként, lezáratlanként és lezárhatatlanként, valamint átláthatatlanként jelenik meg. A végtelenbe tart

¹⁰ A szövegben címmegjelölés nélkül, zárójelben álló számok a Die grossen Philosophen első kötetének Spinoza-fejezetére vonatkoznak.

itt a megismerésünk, sosem ér el valamifajta legszélső határt vagy végső állapotot, s mindenekelőtt: sohasem lesz a realitás a maga totalitásában átlátható és sosem válik számunkra — mintegy valamifajta ideális, "isteni" állásontról tekintve — lekerekített képpé. A realitásról való totális tudás megszerzésére, vagy ahogyan ezt Jaspers még másként megjelöli, az önmagát lezáró világorientációra irányuló minden kísérlet végül apóriáknál (antinómiáknál) köt ki, amelyek ilyképp az emberi gondolkodás radikális végességét hozzák napvilágra.

A valóság azonban nem azonos azzal, ami tárgyilag megragadható, tehát azzal sem, ami tudományosan hozzáférhető. Így például magamat sem dologszerűként tapasztalom. Ha pedig a praxisra vonatkozó kérdéseket teszek föl, mint például "miként kell cselekednem" vagy "hogyan kell élni", ha az életet meghatározó célok vagy az olyan jelenségek értelme után érdeklődöm, mint például a tudomány, akkor kiderül, hogy ilyen kérdéseknek a megválaszolását abban a keretben, amelyen belül mindennek dologi jellege van, értelmesen egyáltalán nem kezdeményezhetjük. Más szóval, ha egyáltalán létezik olyasvalami, mint filozófiai, az individuum léte és a praxis számára irányt mutató igazság, akkor ez semmiképp sem a tudomány kritériumai szerint tevékenykedő értelem dolga. Amit a tudomány tesz, az nem egyéb, mint hogy a kívülről megfigyelő álláspontjáról pusztán tudomásul vesz, megállapít tényeket; amit szolgáltat, az, Jaspers szavaival, csak "puszta tudás". Ezért aztán a tudományos igazság nem is érint igazán, végső soron közömbös számomra, és semmilyen fogódzót sem ad arra vonatkozóan, aminek csakugyan súlya van.

A filozófiai igazság ennél fogva máshová tartozik, mint a tudományos helyesség /Richtigkeit/. Princiپiuma az ész, amely áttöri a tárgyiasságot. Gondolkodásunk berendezkedése azonban olyan — Jaspers itt teljesen nyilvánvalóan Kant nyomdokain jár —, hogy az ész egész gondolkodása mégiscsak mindig kategóriákhoz kötődik. Nem vagyunk képesek tehát rá, hogy a nem-tárgyiaszt másként, mint kvázi-tárgyiaszt gondoljuk. A nem-objektívat, a cselekvés, az individuális lét és a szabadság birodalmát csak egy ugrás által tudjuk elérni, mégpedig a tárgyiasság terén való túllépést célzó mozgás által. Ez a transzcendálás azáltal megy végbe, hogy kategóriákkal kategóriákon túlra gondolunk — Jaspers a "filozófiai alapművet"¹¹ kifejezést alkalmazza erre. A tapasztalat pedig azt mutatja, hogy a tárgyiasságnak ezen visszavétele és áttörése után nem a semmi az, ami visszamarad, hanem hogy

¹¹Lásd pl. Kleine Schule des Philosophischen Denkens, 38. o.

ezen a módon a "megvilágosodás", az önmagunkhoz-jutás felé vezető utat egyengetjük.

Azok a belátások azonban, amelyekhez a filozófiai tevékenység vezet, nem definitív és megragadható eredmények. Nem lehet szó róla, hogy filozófiai igazság rögzített formában egyszer és mindenkorra megszerzett tulajdonná válják. A filozófia mindig csak a filozofálás folyamatában létezik, s nem e folyamat lecsapódásaként, továbbadható belátások formájában, mint a tudományok esetében. Platón és Kant példaértékűek Jaspers szerint a filozófia számára, Platón azért, mert a filozofálás nála: mindig előlről kezdeni, hosszú kísérletezés olyképpen, hogy folyamatosan jelen van az irónia és a játék tudata; s mindenekelőtt azért is, mert ő a filozófiát élő beszélgetésként műveli, amelynek során mindig elveszítjük a perspektívát. Platónnál maga ez a folyamat a filozófia, olyan gondolatmozgások véghezvitele, amelyek nem torkollnak megragadható és továbbadható eredményekbe, hanem amelyeknek során maga az ember megy változásokon keresztül. Kant pedig azért, mert nála nem arról van szó, hogy a filozófia, hanem hogy a filozofálás taníttassék. Ez pedig azt jelenti, hogy nála sem tartalmakról és eredményekről van szó, hanem magáról a filozofálás mozgásáról, vagyis a filozófiáról nem mint tanításról, hanem mint útról, amelyet mindenkinek magának kell járnia, és mint gondolkodásról, amelyet mindenkinek újra véghez kell vinnie, illetve el kell sajátítania.

2.

Ahogy Jaspers érti, a filozófia lényegileg metafizika, vagyis a létre, arra az átfogóra vonatkozó kérdés, amely nem én magam vagyok, és amelyre való vonatkozással magamat gondolom. Ezért jelölheti meg Jaspers a filozófiát mint "beavatást a létbe".¹² Ez a lét — már szóltunk róla — nem gondolható el tárgyi módon; ez történik a dogmatikus gondolkodásban, ahol minden objektivitássá keményedik. Ahhoz, hogy a nem-tárgyiaszt elgondolhassuk, nem tehetünk mást — amint erről is volt már szó —, mint hogy kvázi-objektív képeket vagy szimbólumokat alkalmazunk. Jaspers ebben az összefüggésben rejtjelekről /Chiffren/ beszél. Amiről itt szó van, az midazonáltal a szimbólumok egy egészen sajátos fajtája: míg a szimbólum mint jel közönségesen a rajta kívül fönnálló valóságra utal és ezt jeleníti meg, az vi-

¹²Von der Wahrheit, Piper, München 1947, 1045. o.

szont, amire a rejtjelek utalnak, csak e rejtjelekben és e rejtjelek által jelenvaló.

Ezek a rejtjelek alkotják mármost azt a filozófiai idiómát, amelynek révén a metafizikai spekuláció kísérletet tesz a lét értelmének kikutatására. Ez a metafizikai rejtjel-gondolkodás a valóságot új módon jeleníti meg, a természetes elképzelő /vorstellende/ gondolkodással szemben a tapasztalás egy új módozatát tárja föl: a filozófiai tapasztalást. E tapasztalás során a valóság új dimenziói válnak hozzáférhetővé, amelyek által én — és ez itt a döntő — önmagamnak újszerű megértéséhez jutok el. A metafizikában is egzisztenciális gondolkodásról van tehát szó: mint orientálódás /Selbstorientierung/ egy többértelmű világban, a maga módján e metafizika az önmagunkká-válás /Selbstwerdung/ jegyében áll. Másképp megfogalmazva: a metafizikát Jaspers abból a praktikus perspektívából szemléli, amely másfelől mindenfajta filozofálás perspektívája is nála. Ezt azáltal fejezi ki, hogy "a rejtjeles gondolkodás általi egzisztenciális megvilágosodásról" beszél.¹³ Ha pedig most ugyanezt a másik oldaláról nézzük, a rejtjelek is csak az egzisztenciának fedik föl magukat, nem pedig a teoretikus-elképzelő gondolkodásnak. "Csakis az egzisztenciális tapasztalás tárja föl a rejtjelek értelmét."¹⁴

Minden filozófia mármost, amely egyáltalán megérdemli ezt a nevet, Jaspers fölfogása szerint a füti értelenben vett metafizikai spekuláció, tehát rejtjel-gondolkodás, szimbólumok általi létföljárás. Ezen az úton nagy filozófusok az emberi létnek, a világ, illetve önmagunk megértésének új dimenzióit tárták föl. A velük való kommunikálás során "gyakoroljuk" ezt a filozofálást. A nagy filozófusok műveikben példaszerűen testesítik meg az emberi lét különböző lehetőségeit. A velük való érintkezés különös módon galvanizál, s mindig újra előidézi, hogy szikrák pattanjanak át.

Jaspers filozófiája mint metafizika nagymértékben épp ez a párbeszéd a nagy filozófusokkal. Jaspers szándéka az, hogy azokat a tartalmakat és eredeti tapasztalatokat, amelyek benne foglaltatnak e filozófusok műveiben, újragondolhatóvá tegye. A cél más szóval az, hogy intenzív kérdezősködés és eszmecsere révén behatoljunk embernek és világnak az ő gondolkodásuk által artikulált megértésébe, hogy ezt a megértést gondolkodóan és tapasztalóan újraéljük és megvitassuk. Hiszen a filozófia mint "énmagamhoz vivő

¹³ Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. Piper, München 1962, 415. o.

¹⁴ Kleine Schule des philosophischen Denkens, 136. o.

gondolkodás" tulajdonképp mindig is ez utóbbira irányul.¹⁵ Minden filozófia, a metafizika is – és itt még az ismeretelmélet sem képez kivételt – végső soron gyakorlati irányultságú. Ebben az értelemben Jaspers filozófiája nem más, mint Kant állásfoglalásának egzisztenciálfilozófiai transzponálása, miszerint a metafizika mint valóságföltáró, amely túllépi a tárgyi tapasztalás világát, kizárólag csak a praxis felől tekintve kap értelmet. Ez azt jelenti, hogy a metafizikai gondolkodás valóságát csak a gyakorlat során és e gyakorlatban igazolódik. Ezért fogalmaz azután Jaspers, amikor Spinoza metafizikájáról ítélt, a következőképp: "Nagyságát az teszi, hogy valódi /echt/, és az életével egy." (890)

A metafizikai gondolkodás tartalmait Jaspers, amint ezt már mondtuk is, a filozófiai tradícióból, nagy filozófiák újraéléséből nyeri. Filozófiája ezért jelentős mértékben a filozófia egyfajta filozófiája. E filozófia azon igyekszik, hogy az emberi lét lehetőségeiről folytatott kommunikációt abban a formában, ahogyan ez filozófusoknál, reflektáló költőknél, tudósoknál, politikusoknál és másoknál utánozhatatlanul alakot öltött, megjelenítse. A kommunikáció Jaspersnél a filozófia létezmódja és ugyanakkor igazságtartalmának kritériuma: "Egy gondolat filozófiailag oly mértékben igaz, amennyiben a gondolataktus elősegíti a kommunikációt."¹⁶ Jaspers szerint Platón e tekintetben is irányadó volt, amennyiben ő a filozófia dialogikus, kommunikatív jellegét nyomatékosan előtérbe állította. Ezzel egybehangzóan folytatta párbeszédeit Jaspers a tradícióval. Ennek lecsapódása egy sor, olyan gondolkodókról írott monográfia mellett, mint Nietzsche, Weber, Descartes, Schelling és Cusanus, a Die grossen Philosophen nagyívű tervezete, amelynek a Spinozáról szóló tanulmány is részét képezi.

II.

Az eddig mondottak fényében nem csodálkozhatunk azon, hogy Jaspers Spinoza-képében különösen két vonás jelenik meg igen hangsúlyosan: a) a gyakorlati orientáció, és b) a spinozai filozófia metafizikai jellegének nyomatékosítása.

¹⁵ "Philosophische Autobiographie", 28. o.

¹⁶ Philosophie II. köt., Springer, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1956, 110. o. Vö. uo. 114, 117. o.; Philosophie I. köt. VIII. o.; "Philosophische Autobiographie", 71. o., passim.

ad a)

Jaspers Spinoza-referátumában az életről és a munkásságról szóló rövid bevezetést közvetlenül egy "Filozófia és életpraxis" című fejezet követi. Spinoza filozófiája már ennek az első jellemzésnek a során is mint praxis-orientált, sőt egyáltalán: maga is mint a praxis egy formája lép elénk. Kezdetről fogva, vagyis az értelem megjavításáról szóló, korai írás óta a spinozai filozofálás teljesen világosan ennek jegyében formálódik. Ebben az írásban az igazi jóra vonatkozó kérdéstről van szó, arról — Spinoza szavaival —, "ami egyedül megragadja a lelket", és "örökre állandó és tökéletes öröm élvezetét nyújtja nekem". (1. o.) Ebben rejlenék tehát az igazi boldogság. Spinoza megfontolásai szerint ezt semmi olyan mulandó dologban nem lelhetjük föl, mint amilyenek a gazdagság, a tisztségek, vagy az érzéki gyönyör, hanem csak abban, ami örökkévaló és múlhatatlan: "De a szeretet egy örök és végtelen dolog iránt csakis örömmel táplálja a lelket, s ebbe az örömben nem vegyül semmiféle szomorúság." (10. o.) A legfőbb jót Spinoza lapidárisan akként határozza meg, mint "annak az egységnek a megismerését, amely összekapcsolja a lelket az egész Természettel" (cognitionem unionis, quam mens cum tota natura habet) (13. o., Szemere Samu fordításai). Az igazi praxis tehát maga ennek a belátásnak a véghezvitele, azé a belátásé, amely maga szabadság, s mint ilyen megvalósítja az életpraxis szabadságát is.

Kezdetről fogva egy filozófiaiilag reflektált életpraxisról van tehát szó Spinozánál, vagy ahogyan Jaspers ezt nevezi, egyfajta "filozófiai hitről", vagyis, a már korábban is idézettek szerint, olyan "gondolkodásról /.../, amellyel és amely által a filozófiai ember él". (886) Újra és újra találkozunk olyan megjegyzésekkel, amelyekben Jaspers gondolkodás és élet spinozai összhangját nyomatékosítja: "Spinoza az észnek így értett megismerését életként élte. Ő az egyetlen a XVII. század nagy filozófusai közül, akik egész életüket filozófiaiilag alapozták meg, autoritások és a kinyilatkoztatásban való hit mint biztosíték nélkül /.../. Őbenne valósult meg újfent a filozófia önállósága, amelynek nincs szüksége az egyházi hitre, mivel maga sem más, mint hit." (886) "Spinoza filozófiája kezdetről fogva életpraxis volt. Erről tanúskodott már az az indoklás is, amelyet fiatalon a filozófia melletti döntése indoklásaként adott, majd pedig főművének címe — Étika. Ezen életpraxis mélysége volt tanulmányunk tárgya." (887) "Az absztrakt gondolkodás még nem győz meg, erre csak az ezzel a gondolkodással megélt valóság képes. Nem az ún. szakmai kérdések megoldása, hanem a filozófiai bizonyosság szól hozzánk a műből." (895)

Ez az egész gondolkodás tehát a világban-lét egy módját leleli magából, minden ízében egyfajta tartás nyilvánul meg, mégpedig a szenvedélytelen összeszedettségé /Gelassenheit/, "a valamennyi dologtól mint ilyentől való nem-befolyásoltság tökéletes nyugalmaé". (808) Ez a beállítódás Spinozánál szükségszerű korrelátuma a dolgok teljességgel előítéletmentes szemléletének, amely arra tanít, hogy mindazt, ami van, szükségszerűnek lássunk abbéli állapotában, amelyben van. Épp ebben a belátásban és az ezzel összekapcsolódott "mindannak állításában, ami van" (809) rejlik a szabadság. A filozófia mint a dolgok szükségszerű létmódjának megfelelő szemlélete itt tehát az igazi életpraxis alapjává válik.

Mint ahogyan azt már mondtuk is, Jaspers számára abban áll a filozófia igazsága és nagysága, hogy ő maga praxissá válik, és nem marad pusztán a gondolatok szabadon lebegő játéka: "Nagyságát /ti. Spinoza metafizikájáét/ az jelenti, hogy valódi, és életével egy." (890)

ad b)

Jaspers Spinoza-referátumának másik fókuszpontja a spinozai gondolkodás metafizikai jellege. A "Filozófia és életpraxis" című fejezetre nem ok nélkül következik tehát "A metafizikai látomás" című fejezet. Spinoza antropológiára, teleológiára, értékelméletre és más dolgokra vonatkozó nézeteit tehát Jaspers egy sajátos metafizikai pozíció felől tekinti. Ez nem utolsósorban a spinozai ismeretelméletre is érvényes. Spinozánál nem találunk kanti (és jaspersi) értelemben vett ismeretkritikát, aminek megfelelően Jaspers prekritikai gondolkodónak tekinti őt.

Jaspers számára tehát Spinoza elsősorban metafizikus, sőt "az utóbbi idők egyetlen nagy metafizikusa". (890) A Die grossen Philosophenben Anaximandrosszal, Hérakleitossszal, Parmenidésszel, Plótinosszal, Anzelmmel, Lao-cevel és Nagarjumával együtt az "eredetből gondolkodó metafizikusok" kategóriájába kerül. Itt, a metafizikában futnak össze gondolkodásának különböző számai, s csak innen kiindulva érthetjük meg őt. "Ahhoz, hogy Spinoza életpraxisát valamint etikai, tudományos, politikai és teológiai kérdésekben hozott ítéletét megérthessük, azt az alapot kell megjelítenünk, amely minden mással szemben elsődleges. Csak annak a metafizikai vízióknak az alapján érthető meg, amely tudatossá válásának kezdetétől egészen végig uralja életét." (759)

Minden filozófia mint metafizika egy alaptapasztalatból születik. Nincs ez másként Spinozánál sem: az ő metafizikai koncepciója is egy metafizikai intuíciónak a "szubsztancia", "attribútum", "modusz", "szükségszerűség",

"örökkévalóság", "következtetés" stb. fogalmainak segítségével végbemenő fogalmi kibontása, azé a metafizikai intuícióé, melynek tartalma az Istennek és Isten minden fönnállóban való jelenlétének valóságáról birtokolt abszolút és eredeti bizonyosság. Nem véletlen, hogy Jaspers egyetértően idézi Novalis-t, aki szerint Spinoza "Istentől ittasult ember" lett volna, valamint Renant, hogy ti. Spinoza látta volna legközelebből az Istent. (760) Jaspers szerint Pascal megjegyzése is illik Spinozára, miszerint Isten sohasem képezheti egy filozófia lezárását, ha nem ő alkotja már a kezdetet is. "Így van ez Spinozánál", ahogyan Jaspers hozzáfűzi. (886) "Ezért veti el Spinoza azokat az istenbizonyítékokat, amelyek a világ meglétéből következtetnek Istenre. Amikor teológusok, akik efféle bizonyítékokkal operáltak, Spinozát ateizmussal vádolták, akkor ő Isten létezéséről való eredeti bizonyosságával fordult ellenük. Csodálkozott, és úgy vélekedett, hogy épp fordítva áll a dolog: aki ilyen bizonyítékokat használ, az nem bizonyos Istenben." (760)

Jaspers más írásaiban is visszatér Spinozának ez a jellemzése, például amikor "az utóbbi századok legerősebb, tévedhetetlen istenhitű emberei közül valónak" nevezi őt, vagy amikor azt mondja, hogy Spinoza számára a filozófia egyáltalán semmi más, mint "az istenszeretet aktusa", vagy akkor is, amikor úgy véli, hogy az ő számára "Isten létezése a képzetektől mentes, tiszta gondolkodás világosságával volt jelenvaló, amely őt magát teljes egészében áthatotta".¹⁷

Ennek az őstapasztalatnak a fogalmi explikációja tehát az ő filozófiája, amennyiben ugyanis e filozófia a valóságot sub specie aeternitatis ragadja meg. Hiszen a dolgokat filozófiai módon megragadni éppenséggel nem jelent mást, mint e perspektívából fogni föl őket — a maguk örökkévalóságában és szükségszerűségében. Jelesül a szubsztancia kategóriája az, amelynek Spinozánál ebben a filozófiai explikációban kulcsszerepe van. Ezért aztán nála e kategóriának is teljesen sajátos arculata van, mivel benne, ebben "a filozófiai Isten-gondolat számára alkotott új összóban" (770), sűrűsödik össze az ő egész filozófiája, mint ahogyan Platónnál az idea, Kantnál az ész, Kierkegaard-nál az egzisztencia kategóriájában. A szubsztancia fogalmában az a nézet fejeződik ki, hogy a lét causa sui, és önmaga alapján szükségszerűen fönnáll. Továbbmenve, és ezzel összefüggésben, a szubsztancia fogalma közvetlenül evidens, magában véve világos és határozott. Ezért

¹⁷ Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 175, 225, 230. o.

van az is, hogy már maga az a gondolat is, hogy bizonyításra vagy másból levezetésre szorulnak, rendkívüli lefokozást jelentene.

Annak az alaptapasztalatnak a filozófiai explicálása, amelynek tartalma Isten eredeti módon bizonyos létezése és jelenvalósága, a véges emberi értelem számára kikerülhetetlenül a diszkurzív gondolkodás médiumában történik, vagyis fogalmak idiómájában, amelyek jelentésüket nem pozitív módon, önmagukból nyerik, hanem másvalaminek a tagadásától kölcsönzik, s ezért más fogalmaktól függőségbe kerülnek ("omnis determinatio est negatio"). Jaspers szavaival, amelyek Spinoza szóhasználatát követik: a harmadik megismerési mód létadekvát, intuitív megismerése "az emberi lét módusában, amely képzetekhez és véges gondolkodáshoz, s ezért nyelvhez kötött, csak az ész formái által (a második megismerési módban) válhatik közölhetővé és egyáltalában önmaga számára is világossá. Ezért a racionalitás az állandó médiuma annak, ami több, mint a racionalitás (ti. az intellectus intuitív megismerésé)". (781) Az emberi megismerés következtetések révén közvetített megismerés, az általa szererezhető bizonyosság tehát indirekt és levezetett. A valóságos létismeret azonban közvetítetlen, aminek révén közvetlen és föltétlenül evidenciával rendelkezik. Hiszen ez a létről való ismeret, ahogyan magában, a tökéletes pozitívként van, amely kizár mindenfajta korlátozást és tagadást. Isten megismerése ennél fogva csakis ész általi, közvetlen, intuitív ismeret lehet.

Ha Spinoza gondolatainak kifejtéséhez a levezetés formáját (ordo geometricus) választja, akkor ez — mint már jeleztük — azon alapul, hogy ez az a gondolkodási forma, amely emberi létünkhöz mint egy véges móduszéhoz van szabva. A hipotézis gondolkodási formája az, amely szerint a dolgokat úgy magyarázzuk, hogy az egyiket okságilag származtatjuk a másikból (causa transiens). Ez a gondolkodási forma a móduszok világára vonatkozik, a véges dolgok sokféleségére, s ezen a síkon a végtelenbe tart. Ám mint az evilági dolgok vizsgálati módja nem nyúlik e síkon túlra, s különösképp nem bukkan sohasem a dolgok valamiféle végső alapzatára. Ezért nincs értelme annak, hogy ezt a gondolkodási formát a metafizikában ugyanazon a módon alkalmazzuk, mint a móduszok szintjén, s így a világot egy alaptól vezessük le. Ha azonban Spinoza a metafizikában mégiscsak így jár el, annak — Jaspers véleménye szerint — más, jelesül spekulatív értelme van. Akkor ugyanis arról a kísérletről van szó, hogy láthatóvá tegyük azt, amit a véges, diszkurzív, emberi gondolkodás közvetlenül nem képes kifejezni.

Jaspers szerint tehát Spinoza tudatában volt annak, hogy azt, amiről a metafizika beszél — a létet, Istent, a természetet, vagy bárhogyan is ne-

vezzük — csakis közvetve célozhatjuk meg, vagyis hogy mindent, amit ezen a szinten az emberi nyelven kimondunk, rögtön vissza is kell vonnunk mint nem-tulajdonképpenit és alkalmatlant. Hogy Spinoza csakugyan így járt el, azt Jaspers többek közt az Isten egységességéről alkotott tézis példáján mutatja meg.

Spinoza a következőképp állítja föl e tézist: "Ebből a legvilágosabban következik először, hogy Isten egyetlen, azaz a dolgok természetében csak egy szubsztancia van, s ez feltétlenül végtelen." (Étika I. 14. tétel, 1. köv. tétel.) Jaspers ezt így kommentálja: "Ám Istennek ezt az egységét és egyetlenségét nem az egyes szám értelmében kell vennünk. Amikor egy lényegget megismerünk, csak létezése tekintetében beszélünk egy vagy több példányról. 'Csak akkor fogjuk fel számosság tekintetében a dolgokat, miután egy közös nemfogalom alá hoztuk őket.' Ennélfogva 'csak akkor nevezhetünk egy dolgot egynek vagy egyetlennek, ha már fogalmat alkottunk egy másik, vele megegyező dologról.' Mivel azonban Isten lényege és létezése egy és ugyanaz, őróla mint Egyről tulajdonképpen értelemben nem beszélhetünk. 'Mivel lényegéről nem alkothatunk általános ideát, ezért az, aki Istent Egynek nevezi, vagy nem rendelkezik igaz ideával róla, vagy nem-tulajdonképpen értelemben beszél róla.' 'Csak nagyon hozzátétőlegesen nevezhetjük Istent egynek vagy egyetlennek.' Már ebben az első, Istent látszólag meghatározó gondolatban túllép Spinoza az efféle meghatározásokon — mintha ugyanis Isten egysége és egyedisége evilági dolgok egységeként és egyediségeként volna meghatározható. Ezért elkerülhetetlen a megfogalmazásbeli ellentmondás. Spinoza Istent először egyetlennek mondja, aztán pedig visszaveszi ezt az állítást mint nem-tulajdonképpenit. És mégis megmarad e szó ereje: 'Isten egyetlen' a véges emberek számára." (764)

Ami az egység és egyediség kategóriáira illik, illik mutatis mutandis valamennyi általunk használt kategóriára vagy predikátumra is ("cél", "személyiség", "akarat", "parancsolat", "jó", "rossz" stb.): a "végtelennek predikátumokat tulajdonítani csak abban a formában lehet, hogy elvitatjuk őket tőle (a negatív teológia módján)". (774) Röviden szólva, Spinoza filozófiájában az történik, hogy "az Istenről tett kijelentések valamennyi kategoriális meghatározása visszavétetik". (767) Mindez azonban magától értetődő módon nem azért van így, hogy a semmiben végezzük, hanem azért, hogy a kategoriális gondolkodást létraként használva a kategoriálisan már nem megragadható végtelenhez nyomuljunk előre.

Az, amit Spinoza a fönti és a hasonló helyeken explicit módon megtesz, az — Jaspers nézete szerint — nem egyéb, mint egész metafizikai gondolko-

dásának (és mindenfajta metafizikai gondolkodásnak egyáltalában) a tulajdonképpeni intenciója. Jaspers tehát Spinoza egész filozófiáját úgy interpretálja, mint olyan gondolati mozgások véghezvitelét, amelyek segítségével Spinoza túllépi a kézzelfogható, tér-időbeli dolgok véges világát, a módusok világát. Csakis ezen az úton, egy olyan gondolkodás által, amelynek "eszközei /.../ a véges logikán túllépnek" (767), juthatunk el a "túl minden dologszerűségen" dimenziójához (780), ahol a valóság mint olyan világosodik meg, s maga a lét válik tapasztalhatóvá. Semmit sem szabad itt, a metafizika birodalmában szó szerint érteni. Hiszen ekkor a gondolkodás visszasüllyedne az elképzelés dologszerűségébe, miközben a szándékunk mégiscsak az, hogy az elképzelő gondolkodás médiumában — amelyhez mi, emberek, szükségképp hozzá vagyunk kötve — a nem-tárgyszerűt juttassuk kifejezésre.

Ennek megfelelően, Jaspers nézete szerint, minden metafizikai gondolkodás és beszéd: "hasonlatokban" zajló gondolkodás és beszéd. Már Platón is tökéletesen tisztában volt ezzel, aki tudatosan és gyakorta alkalmazott összehasonlításokat, metaforákat, hasonlatokat és más efféléket. Éppen így érti Jaspers tehát Spinoza filozófiáját is: mint újra és újra megismételt, hasonlatokban történő beszédet. A legtöbbször alkalmazott példa a dolgoknak az isteni szubsztanciából való logikailag szükségszerű létrejövésének alakzata: "De hogyan gondolkodik hát Spinoza? Hiába keresünk precíz kérdés-föltevést és egyértelmű választ nála. Ő hasonlatokban beszél, amelyek mindent, ami van, az egynek, a szubsztanciának a következményeként fognak föl. Nincs két létmód, Isten és világ, amelyek viszonyáról kérdezne, hanem az az egyetlen lét van, amely kifejeződik, explikálódik, szükségszerű következményekkel bír. Spinoza szerint az örökkévalóságban minden oly szükségszerűen következik, mint ahogyan a háromszög fogalmából következik, hogy szögeinek összege megegyezik két derékszöggel. Ez azonban nem ugyanaz a következmény, hanem ez is csak egy hasonlat: 'amilyen' a matematikai következmény, olyan a metafizikai." (776) A matematikai hasonlatot Spinoza mint a "meditáció hatékony formáját" választotta az örök dolgok megismerése érdekében. (787) "A matematikát hasonlatként választotta, mivel a saját filozófiai tudásával kapcsolatban a legerősebb követelményt támasztotta: hogy ti. az általános érvényű, egyedüli igazság legyen. A logikai és a matematikai viszonyok időtlensége az ő szemében a legszebb szimbólum a tulajdonképp igaz és valódi időtlensége számára, amely mindenütt csak sub specie aeternitatis mutatkozik meg. Akkor pedig az időtlenül érvényes tételek gondolása hasonlat azon alaptapasztalat számára, melynek tartalma a dolgoknak 'az örökkévalóság

szemszögéből' történő megragadása. Magában a racionalitásban bizonyosodik meg a gondolkodó arról, amit ez a racionalitás mint ilyen nem volna képes föltárni." (788)

E metaforikus beszéd más specimenjei például az ember szituációjának összevetése egy képzelt vérkukacéval vagy éppenséggel a mézet gyűjtögető méhek állapotával, amelyek e tevékenységükkel — anélkül, hogy ezt akár csak sejtenék — az ember eszközeivé válnak. Az effajta összevetések célja az, hogy fogékonnyá tegyen bennünket arra az alaptapasztalatra, hogy mily csekély — kozmikus összefüggésekben tekintve — az ember jelentősége. Mindkét hasonlat az antropocentrikus gondolkodás meghaladását célozza, hogy ezen a módon szabaddá váljék az út egy adekvát létmegértés felé. "A korlátozottságról szerzett tudás maga is azon Istenben-való-lét boldogságának mozzanata, amely ezt a tudást lehetővé teszi." (806)

A valóságnak egy effajta megértése, amely túllép az elképzelés és a tárgyiség síkján, Spinozánál azért lehetséges, mert az ember nem pusztán a modális gondolkodásmódhoz van kötve — e vonatkozásban inadekvát ideák foglya marad —, hanem mert ő ugyanakkor ésszel bíró lény is, és mint ilyen részese az isteni értelemnek. Az ész által képes rá, hogy a valóságra új és alkalmas módon tekintsen, nem a diszkurzív-elképzelő gondolkodás, hanem a tiszta szemlélet formájában.

III.

Ezzel azonban ugyanakkor elérkeztünk a jaspersi Spinoza-kritika egyik kiindulópontjához. Hiszen mégiscsak az a látszat keletkezik, mintha a filozófiai szemlélet képessé tenne rá, hogy egy olyan új síkra érjünk, ahol az ember maga mögött hagyta modális gondolkodását, s a végtelen isteni értelemben való részesedése révén most már képes rá, hogy a dolgokat "Isten felől" tekintse. (773) Hasonlóképp úgy tűnik, minthogyha az, amit ezen a módon "megismerünk", emberi fogalmakkal adekvát módon és kényszerítő erővel mégiscsak szavakba volna foglalható, míg kizárólag a véges valóság domíniuma volna az, ahol a szigorúan körülhatárolt (s ezért negatív módon meghatározott) fogalmak fölhasználása és a velük végzett műveletek értelmet kapnak.

Jaspers fölfogása szerint ráadásul még maga Spinoza is megnehezítette számunkra annak megértését, hogy pontosan mi is megy végbe filozófiájában. A kényszerítő erejű bizonyítás módszere által mindenfelé lehetőséget kínál

azon kritikáknak és ellenvetéseknek, amelyeknek alapja egy félreértés: minthogyha a metafizikában evilági dolgok létmódjával rendelkező "dolgokról" volna szó, elképzelhető, véges, tér-időbeli entitásokról tehát, amelyeket ennél fogva a diszkurzív értelem megfelelő módon ragad meg. Ezen az előfeltevésen alapulnak pl. azok a kérdések, amelyeket Tschirnhaus (1651–1708) intéz Spinozához: miért nem ismerünk meg kettőnél több attribútumot; ha egyszer Istennek sok attribútuma van, akkor vajon vannak-e olyan létezők, amelyeknek a kiterjedésről elképzelésük sincs, amelyek számára tehát a kiterjedés oly idegen és elképzelhetetlen volna, mint számunkra az öbennük jelenlévő isteni attribútumok; vajon vannak-e számunkra teljesen ismeretlen világok (modi), amelyek a számunkra ismeretlen attribútumokból erednek. Ezek mind olyan kérdések, amelyek metafizikai "ügyeket" úgy tárgyalnak, mintha evilági tényállások volnának, amelyek ennél fogva ugyanolyan módon kutathatók és rögzíthetők volnának. Tökéletesen elvétik azt, amire a metafizikában megy ki a játék, hibásan föltett, s ezért ebben a formában megválaszolhatatlan kérdések. Spinoza csakugyan nem is válaszolja meg őket.

Az azonban, hogy Spinoza filozófiája újra és újra efféle kérdésekbe ütközött s ilyen kritikát váltott ki, nem megmagyarázhatatlan. Az a félreértés, miszerint a diszkurzív gondolkodás szakszerű instrumentum volna a metafizikai realitás megragadásához, magában Spinoza filozófiájában alapozódik meg. E tekintetben véli jogosultnak Jaspers arról beszélni, hogy Spinoza félreértette önmagát. A spinozai filozofálás értelmét — ti. a lét titkának megvilágítását (ám nem kikutatását) —, ez nem rendíti ugyan meg, ám nehezebben megragadhatóvá teszi. Abban a pillanatban azonban csakugyan elvész filozófiájának intenciója, amikor a kritika (egyébként még az értetlen epigonok is) "puszta gondolati alakzatokat a végsőnek" tekint, tehát készpénznek vesz.

Az imént mondottak mindazonáltal egy érdekes kérdést vetnek föl, hogy ti. ez az önmagunk félreértése talán természetszerűleg benne rejlenék a metafizika vállalkozásában. Más szóval: lehetséges-e, hogy a teremtő metafizika, vagyis az a kísérlet, hogy a lét értelmét azáltal kutassuk ki, hogy nagyszabású "víziókat" vázolunk föl, ne "naiv" legyen, amennyiben a metafizika e víziót valamilyen módon igazságszerűnek tartja, s kell is, hogy ilyennek tartsa? Érdemes fölfigyelnünk rá, hogy a nagy metafizikusokat Jaspers gyakran "naivaknak" nevezi. Így például Anzelm álláspontját teológia és tudomány viszonyát illetően a "csodálatos, eredeti, naiv egység példaként" jellemzi. (857) Hasonló értelemben beszél Spinozával kapcsolatban az ő "teremtő, filozófiai naivitásáról" (és még ugyanazon az oldalon

újra "Spinoza nagyszerű naivitásáról" (793), ti. abban az összefüggésben, hogy a kategoriális transzcendálás metafizikai módszerét, amelyet Spinoza ténylegesen alkalmaz művében, ő maga "nem tudatosította kellőképp önmaga számára sem". (792) Lehetséges-e tehát a metafizika dolgait illetően pusztán csak beszélni — így szólhatna a kérdés —, amikor azt, ami kimondatik, valamilyen értelemben a valóságnak megfelelőként tekintjük, s megfordítva, tehet-e még egyáltalán kijelentéseket az, aki (Jaspers-szal szólva) magát a metafizikai beszédmódot mélységesen nem-tulajdonképpen módon képes csak fölfogni? Ennélfogva azután vajon véletlen-e, hogy egy olyan filozófus, mint Jaspers, saját tulajdon nézete szerint nem eredeti gondolkodó,¹⁸ s benne rejlik-e az olyan "kritikai metafizika" természetében, mint az övé, amely már nem lehet elfogulatlan, hogy csak naiv metafizika-tervezetekből táplálkozhatik, amelyeket ő "jobban ért", mint maguk e tervezetek szerzői?

Jaspers kritikáját e tekintetben a következőképp fogalmazhatjuk meg: Spinoza nem volt tudatában annak a specifikus jellegnek, amellyel a filozófiai gondolkodás mint önmagunkat illető filozófiai bizonyossá válás rendelkezik. Az egzisztenciális megvilágosodás mozzanata ezért csak indirekt módon és reflektálatlanul van jelen filozófiájában (ám ettől azért még nincs kevésbé kimondva). Ezáltal azonban a metafizika témái mégiscsak fenyegetően közelednek az olyasvalamivé váláshoz, amiről az ember a szemlélő distanciáló magatartásában mint valami olyanról beszél, ami tőlem függetlenül, objektív és rögzíthető módon "van jelen" ("da ist"), míg mindaz, ami a metafizikában témává válik, csak annyiban értelmes, amennyiben én ezt mint saját cselekvésem orientációs eszközét rám mint lehetséges cselekvőre vonatkoztatom.

Illusztrációul szolgálhat e tekintetben Jaspers ítélete arról a módról, ahogyan Spinoza a rossz témáját kezeli. "A gyökeres rossz Kantnál"¹⁹ című előadásában Jaspers úgy fogalmaz, hogy a filozófia megkísérelte a rossz bárdolatlan problémáját természetének spekulatív—metafizikai fölfogásával egy kissé hozzáférhetővé tenni. Ez annyit jelent, hogy a rosszat egyfajta entitásként jelenítjük meg, amely rendelkezik saját reális vagy legalábbis lehetséges létezéssel, akár úgy, hogy állítjuk, akár úgy, hogy tagadjuk meglétét (modus deficiens). Ebbe az irányba tartanak a rossz értelmezései a

¹⁸"Philosophische Autobiographie", 24. o., továbbá pl. Von der Wahrheit, 192. o. és "Philosophie und Wissenschaft", in: Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, Piper, München 1951, 219. o., ahol Jaspers a nagy filozófusokról beszél, akik "teremtők, és akik ma nincsenek...".

¹⁹Megjelent a Rechenschaft und Ausblickben (lásd a 18. jegyzetet), 98–114. o.

"valamennyi levésben benne rejlő negativitásból (Hegel), vagy a mégiscsak minden létezést lehetővé tevő matéria tulajdonképpen nem-létéből (Plóti-nosz)", "a rossz szükségszerűségéből az egész harmóniáján belül, amennyiben a jó igazán csak a rossz révén jutna érvényre (sztoa)", s még "a rossznak Spinoza általi degradálása is az emberi vélekedés puszta látszatává", amely abból származik, "hogyan az ember értelme végessége folytán csak rossznak képes tekinteni azt, ami magában véve jó, vagy se nem jó, se nem rossz".²⁰

"A rosszat minden alkalommal mintegy keresztülugorják" — hangzik Jaspers kommentárja —, "amennyiben — s történjék ez mégoly nagyszerű külsőségek közepette — a szemlélés tárgyává ártalmatlanítják."²¹ A rossz éppen-séggel nem olyasvalami, ami az objektíve létezők létmódja szerint volna, hanem a praxis, az önmagunkon alapuló lét, a szabadság szférájához tartozik. Nem a néző, hanem a cselekvő perspektívájának a kategóriája. Létünknek mint cselekvő és ezen az alapon felelősséggel bíró lények létének egy aspektusát jellemzi. A rossz minden olyan interpretációja tehát, amely objektív adottságként fogja ezt föl, ennél fogva totális tévedés.

Jaspers Spinoza-kritikája úgy foglalható össze, hogy Spinoza nem veszi komolyan az emberi végességet. Spinoza nem ismeri — így ír Jaspers — a lét árnyoldalait, nem ismeri a határszituációkat: "Nem ismeri a rémület szakadékait, a semmi kétségbeesését, az Istennel való birkózást, az abszurdnak még az ész számára is megmutatkozó hatalmát mint pozitív lehetőséget, a teljességgel elrejtőzött titkot. Az ő nyugalma annak a pozitívnek a birodalmában van, amely Isten. Istent azonban kizárólag az észben belül tekinti mint ésszt, a szörnyűséget puszta inadekvát ideává értékelve le, a nem ésszerű, az észellenes, az ész fölötti elhárításával, amely azért mégsem hagy nyugodni. Az ő valamennyi dolog alapzatában nyugvó bizonyossága vagy horizont-beszűkülésként, vagy pedig az elérhetetlenbe való átcsúszásként jelenik meg." (894)

Itt voltaképp elpárolog az egész emberi valóság, beleértve minden órá jellemző mozzanatot. Idővel megszünteti Spinoza a történetiséget és ezáltal a világban-létezés átláthatatlanságát, szakadékszerű mélységeit és töredezettségét. Az érthetetlen csak számunkra, emberek számára van, végességünk következménye, nem pedig magábanvaló létező. Végső soron — ti. az isteni nézőpontból tekintve — minden ésszerű, az ember pedig mint ésszel bíró

²⁰Uo. 96. o.

²¹Uo.

lény képes részesülni ebből. A gondolkodásban léphetünk túl a végességen, a módusokhoz-kötöttség korlátozottságán. Az isteni és az emberi ész közt mindenestre csak kvantitatív, nem pedig kvalitatív különbség van. Ennek az észnek a gondolkodása intellektuális szemlélet, amely már nincs a diszkurzivitáshoz kötve, hanem "magának a tárgynak az ész számára való közvetlen híradása révén jön létre". (782) A gondolkodás tulajdonképpen — amint ezt korábban még inkább csak sejteni lehetett — itt végül magának Istennek a gondolkodása, amelyből az ember az ész által részesedik. Ezért mondhatja Jaspers, hogy Spinoza "nem transzcendáló módon, hanem eredetileg is a transzcendenciában levőként gondolkodik. Nem arról van szó, hogy gondolkodás közben jutna el Istenhez, hanem arról, hogy a dolgok megismerése során gondolkodva Istentől jön". (793)

Az ember mint ésszel-bíró lény képes adekvát ideák megszerzésére. Ezek az ideák vagy tiszta észfogalmak, továbbá létadekvátak. Bennük magát a valóságot lehet tehát szakszerűen, kényszerítő erővel és általános érvényűen elgondolni. Spinozánál, más szóval, a gondolkodás és a lét azonosságának és konvertibilitásának Parmenidész által megfogalmazott alaptétele rendületlenül érvényben van. Jaspers szemében Spinoza ennél fogva prekritikai, dogmatikus gondolkodó: az ész nála a kritika-nélküli, abszolút ész — ezen az alapon beszél Jaspers többször is Spinoza "abszolutizmusáról" (892) —, még nem a modern, "nominalista" ész, amely a léttel csak közvetett, problematikus viszonyban van, s amely mindenekelőtt véges ész, amelynek megvannak a maga határai. Abban a körülményben, hogy mindezek mellett értetlenül elmerülni látszik, rejlenek Spinoza saját határai: "Ezen a ponton támad a Spinoza ellen irányuló legmélyebb kritika." (891)

A modern gondolkodásban legkésőbb Kant óta a condition humaine végessége — és ez egyúttal az emberi gondolkodás végességét is jelenti — megszűntethetetlen. Ez annyit tesz, hogy tudatunk alapszerkezete folytán a képzetek világához, spinozaián szólva a módusok világához vagyunk és maradunk is kötve. A végtelen, amely nem fogható föl kategoriálisan konstituáltként, ennél fogva közvetlenül nem hozzáférhető számunkra. Különösen nehéz volna a modern gondolkodásban egy közvetlen, létadekvát szemlélet számára helyet találni. A filozófia ezért a létet csak közvetve, a transzcendáló mozgás révén célozhatja meg. A filozófiai gondolkodás ezzel összhangban egy teljesen más igazságfogalomra orientálódik, mint a tudományok, amelyek módszertanilag megalapozottan a tárgyiség és a képzelhető világának kikutatásával foglalkoznak. Jaspers erre való tekintettel beszél két, "eredetüket tekintve különböző igazságfogalomról". (856) Spinoza azonban — Jaspers nézete

szerint — azonosította a tudományos és a filozófiai igazságot. Nem látta át — egyébként éppúgy nem, mint Bacon — a modern tudomány specifikus jellegét. Ennélfogva azután alapjellege szerint a természetről való gondolkodása sem természettudomány, hanem természetfilozófia: "Hiszen a természetről való tudást úgy kezelte, mint egy alapvetően mégiscsak lezárt tudományt." (859) Filozofálásának módszere ténylegesen — Jaspers szerint —, maga sem kutatási módszer, hanem sokkal inkább az üdvözülés útja.

Amit Spinoza de facto tesz, azt, Jaspers fölfogása szerint és ellentétben Spinoza saját önértelmezésével, csakis úgy értelmezhetjük, mint orientáldást és önmagát illető bizonyossá válást, mégpedig mindezt a spekulatív gondolkodás médiumában. Spinoza a filozófiájában gondolati mozgásokat visz véghez, amelyek segítségével a nem-tárgyszerűnek a valósága érezhetővé és jelenvalóvá válik, s ezzel megnyílik a szabadság birodalma. Az ellenkező látszat ellenére sem hagyja Spinoza maga mögött a modális létezés világát: filozófiája emberi, azaz a diszkurzivitás, negativitás és historicitás által meghatározott gondolkodás és beszéd. E médiumon keresztül azonban ez a filozófia mégiscsak kifejti hatását. A spinozai filozófiának tehát mint egésznek rejtjel-szerűséget kell tulajdonítanunk. E minőségében emelkedik a fakticitás sima adottságán túl, így válik fogékonná arra, ami több, mint az elképzelhető, röviden: ekképp hat mint egy nagyszabású, faszcináló, s újra és újra "szárnyakat adó" vízió.

(Németből fordította **Boros Gábor**)

KANT KRITICIZMUSA ÉS A METAFIZIKA ÚJ JELENTÉSE*

Alexandru Boboc

I.

A tágabb értelemben vett kriticismus meghatározó tendencia az újkor kultúrájában, amelyben a főszerepet a megalapozás és autonómia, valamint a körülhatárolás és az önállóság, illetve a racionalitás és individualitás igazolása iránti előszeretet játsszák. "A választás, a megkülönböztető erő momentuma" — amint azt a román gondolkodó, Mircea Florian megjegyzi — kezdetről fogva az új szellemiség alkotóeleme."¹

Lényegében már az individuum értékének első fölcspattanását, majd a reneszánsz humanizmusának föltűnését, kezdetéről fogva, kritikai tudat kíséri, amely később, az újkori gondolkodás fejlődésének folyamán a "természetes jog" fogalmában, a karteziánus cogitóban, a pascali "esprit de finesse"-ben, a newtoni analízisben, az értelem vizsgálataiban (Locke, Leibniz, Hume), Vico "scienza nuova" és a fölvilágosodás "ész"-fogalmában amplifikálódik. Szűkebb értelemben véve viszont a kriticismus kantiánus jellegű, és a Kant által a filozófiába bevezetett azon irányzatot jelöli, amely az ész kritikája (lényegében az ismeretkritika) értelmében a metafizika és minden konstruktív filozófiai próbálkozás sine qua non föltétele. A megalapozás és a körülhatárolás kanti módszere a fölvilágosodást magát emeli kritikai tudatra. "A kanti észkritika kifejezett célja — írja G. Funke —, hogy megvédje a megismerést a spekulatív rajongásba vivő elkalandozásoktól, valamint a hitet a tudás hipertrófikus túlkapásaitól. Az észkritika nem enged meg magának semmiféle teológiai fejtegetést és semmiféle immanens misztikát. Megmarad a filozófiai fölvilágosodás keretein belül, de úgy, hogy eközben igyekszik az értelem megszállottsága ellen is védekezni, amely önmagát bálványozza, s nem látja át saját végességét."²

*Kant-Studien, 74. évf. (1983), 3. sz., 314–326. o.

¹ Mircea Florian: "Immanuel Kant", in: Istoria filosofiei moderne 2. kötet, Bukarest 1938, 3. o.

² Gerhard Funke: "Kants Stichwort für unsere Aufgabe: Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisi-

II.

A kriticizmus antimetafizikai interpretációja képviselőinek szorgos bizonyításai ellenére sem lehetett elfeledni Kantnak "a metafizika megalapozására" való állandó törekvését. "Az, hogy az emberi szellem — írja Kant — a metafizikai vizsgálódásokat egyszer teljesen fel fogja adni, éppoly lehetetlen, minthogy azért, hogy ne kelljen mindig tisztátalan levegőt belélegeznünk, egykor inkább teljesen felhagynánk a lélegzéssel, tehát a világon mindenkor, sőt mi több minden, kiváltképp a gondolkodó embernek lesz metafizikája, amelyet, egy általános mérték hiányában, mindenki a maga módján szab meg majd magának."³

A kritika lényegi tartalmát a Prolegomena szerint a következő kérdésekre adott válasz teszi ki: 1. Hogyan lehetséges tiszta matematika? 2. Hogyan lehetséges tiszta természettudomány? 3. Hogyan lehetséges a metafizika egyáltalán? 4. Hogyan lehetséges a metafizika mint tudomány?

Kant problémája tehát a metafizika megalapozása, ellentétben a szkepticizmussal és a dogmatizmussal, s ez a megalapozás csak kritikai lehet. A megkülönböztető erő, a kritika eleme megerősödik és kiéleződik a kantianus mozgalomban. Az értékek modern önállósága, amely már a reneszánsz kultúrájában kezdetét veszi, kiegészül a megalapozással. Még a modern tudomány is, amelyet megcáfolhatatlannak tekintettek, az ész ítélete alá rendelődik, az alá a legfelsőbb törvényszék alá, amelyet a XVIII. század fölvilágosult elméi általános üdvöztetőszerré tettek.

A filozófia álláspontját megújítani szándékozó kritikai út behálózza az újkor filozófiája nagy reformjainak és a szellem, skolasztikától és teológiától emancipálódni kívánó fölvilágosító törekvéseinek egész sorát. Eköz-

sieren, Moralisieren", in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 6–10. April 1974, Teil III: "Vorträge", Walter de Gruyter, Berlin — New York 1975, 18. o. "A Kantnál föl-lelhető metafizikához való közeledés (amelyet 50 évvel ezelőtt N. Hartmann, H. Heinsoeth és M. Wundt írásai készítettek elő) — jegyzi meg a továbbiakban Funke (19. o.) "azt mutatja, hogy a tiszta elméleti, a tiszta gyakorlati és a tiszta ítélő ész kritikája éppen az emberi megismerés önhatalmi használatának való határszabást szolgálja, s éppen ezáltal tesz valamit a metafizikai alapok föltárásáért, amelyek ugyan egy bizonyítható vagy érzékileg fölmutatható tapasztalat értelmében nem fölismerhetők, de elengedhetetlen előfeltevésként elismerendők. Ez semmi esetre sem jelent valamifajta 'kanti körülhatárolásmániát', amint azt Karl Rosenkranz Kant-kiadásában (1838) fölmutatni igyekszik."

³Kant prolegomenái minden leendő metafizikához, mely tudományként fog szerepelni (ford. Alexander Bernát), Franklin-Társulat, Budapest 1909, 113. o. /A továbbiakban Prolegomena, helyenként javítva. — A ford./

ben kialakult egy ismertetőjegye: a tevékenységnek, az absztrakt szellemi tevékenységnek dicsérete, amely által megelőlegeződik a filozófia struktúrája mint autonóm kultúrformáé, amiként az majd a következő évszázadban továbbfejlődik.

A metafizika lehetőségének problémája, amely lényegében a más kultúrértékek rendszerében létező filozófia önállóságáé, először is (és elvi okokból) egy új módszert követel, a gondolkodásmód egy új fölépítését, amely más, mint a baconi, descartes-i, locke-i, leibnizi.

Kant tudatában volt a modern gondolkodás ezen ragyogó képviselői által ajánlott módszertani modellek elégtelenségének, olyan modellekének, amelyek egy exakt tudomány módszereinek általánosságát jelentik, s vagy empirikus korlátozottsághoz, vagy a wolffi analitikus racionalizmus steril filozófiájához vezetnének. Ily módon a metafizika, "minden tudományok királynője", a "végnélküli viszálykodások" harcmezejévé lett. "Most — írja Kant — a kor divatja azt hozza magával, hogy megvetéssel illesük, és a matróna eltaszítva és elhagyatva panaszkodik mint Hecuba: modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops".⁴

A filozófia megalapozása egy új módszer által — ez nem egy filozófiai módszer (Methode für die Philosophie), hanem a filozófia módszere (die Philosophiemethode) — már a kritikai korszakot megelőzően Kant egyik törekvése volt, amikor megpróbálta "a metafizikát megmenteni" azáltal, hogy a newtoni fizika szellemével összhangba hozta, de egyszersmind arra is erőteljesen törekedett, hogy közben megmentse a szellem és az etikai szabadság primátusának racionális tézisé. Amint az említett korszak műveiből látható, Kant az analitikus racionalizmust és a "mathesis universalis"-t nem tudta megőrizni.⁵

Fokozatosan elválík a metafizikai módszer a matematikaitól, ennek következtében az ismeret analitikus lényege is elveszti prioritását, miközben az ontikus és logikai rend mint egymás számára külsődlegesek és lényegesen különbözők jelennek meg, ami akkor számára hihetetlen nehézségeket vetett föl a ratio cognoscendi és a ratio essendi viszonya tekintetében. "A metafizika eddigi eljárását megváltoztatni, a geometerek és természetvizsgálók

⁴ A tiszta ész kritikája (ford. Alexander Bernát és Bánóczy József), Akadémiai Kiadó, Budapest 1981, 540. o.; helyenként javítva.

⁵ A Monodologia physicaban (1756) Kant azt a gondolatát fejtette ki, hogy a fizikát egy "transzcendentális filozófiára" kellene építeni; a Negatív nagyságokról szóló művében (1763) a matematika és metafizika közötti viszonyt elemzi, ahol jelzi, milyen határokból ütközik a matematikának a filozófia területén való fölhasználása, s kiemeli annak szükségességét, hogy "a tapasztalat elemzésére" épüljön.

példájára egész forradalmat benne létrehozni, célja a tiszta spekulatív ész e kritikájának. Értekezés a módszerről ez a kritika, nem magának a tudománynak rendszere, mindazáltal egész körrajzát készíti mind hatáira, mind egész belső szerkezetére vonatkozólag."⁶

A kritikai és transzcendentális módszerhez és ennek az "ész rendszerében" való alkalmazásához az út a modern tudományos gondolkodásnak és a tudományos fölismerések lényege racionális kiértékelésének szintézisén át vezet. Ez az adotttól (a tudomány) az adott lényegének föltárásához (a racionális megismerés, amint azt már a racionalizmus megmutatta) vezet, s következésképp, ami a döntő, annak a módnak a föltárását jelenti, ahogyan ez lehetséges. A newtoni analízis módszertani eljárása ez, ami ismeretelméleti álláspontról a transzcendentális fogalma segítségével általánosításra és megvitatásra kerül.

"Transzcendentálisnak" nevez Kant minden olyan megismerést, "mely nem annyira tárgyakkal, mint tárgyakról való megismerésünk módjával, amennyiben a priori lehetséges, foglalkozik".⁷ A "transzcendentális" tehát nem azonos az "a priori"-val, hanem lehetőségének föltétele. "Transzcendentálisnak" Kant mindenekelőtt saját eljárását, saját módszerét nevezi, nem pedig valamely titokzatos dolgot. Ez az első. Másodszor ez a mód olyan távolt áll attól, hogy a tapasztalattal való minden összefüggés nélkül legyen, hogy sokkal inkább vele a legbensőségesebb összefüggésben áll, amely egyáltalán logikailag lehetséges. Azt viszont, ami minden tapasztalaton túl van, Kant nem transzcendentálisnak, hanem, éppen ettől megkülönböztetve, "transzcendensnek" nevezi.⁸

"A transzcendentálfilozófia — amint azt Funke megjegyzi — a transzcendentális és transzcendens szembeállításával nem jelenti 'a szubjektumba való visszalépést', hanem itt egyértelműen a korreláció gondolata áll előtérben."⁹

⁶ A tiszta ész kritikája, 16. o.

⁷ A tiszta ész kritikája, 41. o.

⁸ B. Bauch: Geschichte der Philosophie: Immanuel Kant, 3. kiad., Sammlung Göschen, de Gruyter, Berlin–Leipzig 1920, 43. o.

⁹ G. Funke "Kants Stichwort", 19. o. Funke többször elemezte a metafizikai Kant-értelmezést: "Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation" (Kant-Studien, 62. évf., 4. sz., 1971, 446–466. o.); "Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation" (Kant-Studien, 67. évf., 3. sz., 1976: "Heinz Heimsoeth zum 90. Geburtstag", 409–424. o.) Funke maga azonban nem képviselője a metafizikai Kant-értelmezésnek. A transzcendentálfilozófia, amely létrehozza a kategóriák rendszerét, jegyzi meg, "annyiban és csakis annyiban ontológia, amennyiben ezek a kategóriák az egyedüli fogalmak, amelyek általában vonatkoznak, és Kantot csak azért szabad

Az objektivitásnak a módszer (ti. a transzcendentális) általi megalapozása azokból a föladatakból adódik, amelyeket a kritika maga elé tűz: azoknak a transzcendentális faktoroknak a kereséséből, megadásából és dedukciójából, amelyek a "tisztá ész általi" tudomány lehetőségeinek föltételeit képezik. A mű struktúrája, az érvek főbb menete szintén egyértelműen a fönti tétel mellett szólnak. Három fő szálát különböztetünk meg, amelyek egymással párhuzamosan futnak: 1. A transzcendentális faktorok megadása. 2. Annak a módnak tisztázása, hogy ezek a faktorok miként teszik lehetővé és hogyan képezik a megismerést és a tudományt. 3. Az értéknek, valamint a tudomány és a metafizika határainak megértése tárgyaik körülhatárolása által: tehát logika, ismeretelmélet és a természet-, illetve szellemtudományok metodológiája (azaz a filozófiának mint a tudományok logikai-metodológiai alapjának kidolgozása).

A módszer (a transzcendentális faktorok összessége) tehát Kantnál az ismeretnek és a tudománynak az alapja, magának az objektivitásnak a föltétele. Ez alapozza meg a megismerést (mint folyamatot) és a logikai létezését (az ismeret és tudomány rendszere). Az objektivitásnak a módszer általi ezen megalapozásával állnak elő az újkantiánus metodologizmus princípiumai.

Azonban, minden metodologizmuson túl, Kant állandó törekvése a megismerés objektivitásának megalapozására irányul. E célt szolgálják a Kritika azon fő erőfeszítései, amelyeket Kopper Kant-interpretációja emelt ki. "Az objektív ítélet, amelyre a reflektáló gondolkodás irányul, nem meghatározott, megadható struktúrákra vonatkozik, hanem magának a megismerésnek folyamata, amennyiben a meghatározottban mint megértés van jelen; nem a jelenség meghatározott törvények általi fölfogására vonatkozik, hanem azzal a jelentéssel azonos, amelyre a megismerés mint a meghatározott jelenség módján történő megértés szert tesz."¹⁰

'szubjektivistának' nevezni, mert az általa kidolgozott transzcendentálfilozófia éppen az értelmet és az észet elemzi". "A metafizikai és az ontológiai Kant-értelmezés, függetlenül attól, hogy történelmi vagy rendszertani megalapozottságúak voltak-e, föllépésükkkel ellenállásba ütköztek" (Kant-Studien 67, 1976, 418–420. o.). — "Funke — finomítja tovább J. Kopper — nem elégedett meg azzal, hogy szembeállítsa a husserli álláspontot a karteziánussal, /.../ magát a fenomenológiai álláspontot is, és éppen a karteziánusok cogito-tanához való viszonyában, kritikai vizsgálatnak vetette alá." "Az az út, amit Gerhard Funke ebből a szituációból való kiútként megjelöl, egy negatív transzcendentalizmus meghirdetésében" áll. "Descartes és Husserl transzcendentalizmusa is pozitív, nevezetesen tételezésekben mozgó transzcendentalizmus." A negatív transzcendentalizmus "nem a metafizikai állításokkal való ellentétében fog konstituálódni". ("Zum Transzcendentalismus Gerhard Funkes", Kant-Studien, 65. évf., 2. sz., 1974, 180, 182. o.)

¹⁰ Joachim Kopper: "Zu Kants Lehre von der Objektivität der Erkenntnisurteile", in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Teil 1, 106. o.

Kant számára továbbra is fönne kellett hogy "álljon a föladat, hogy eljusson az ismeret objektivitásának megértéséhez, melynek során a megismerés mint megértés oly módon történik, hogy a megragadás különböző módozatai e megértés közvetlen kifejezéseként lépnek elénk, ami által e módozatok különbözőként-létét már egyet-jelentőként is értjük".¹¹

Kant elutasítja a pszichológiai idealizmust, mint "a filozófiának és általános emberi észnek botrányát",¹² s mélyreható polémiát folytat Berkeley és Descartes nézeteivel, olyan polémiát, amely jelentős a gondolkodás működésének és törvényeinek, valamint dialektikájuk megértésének szempontjából.

A pszichológiai idealizmus apóriáinak leküzdése azonban a "transzcendentális idealizmus" álláspontjáról valósul meg. "Az én helyem — írja Kant — a tapasztalat termékeny 'bathosz'-a /mélye — a ford./, s a transzcendentális szó /.../ nem olyat jelent, ami minden tapasztalatban túlmegy, hanem ami (a priori) megelőzi ugyan, de mégis nem egyébre való, mint csakis a tapasztalati használatnak lehetővé tételére."¹³ A "transzcendentális idealizmus" princípiuma azt mondja ki, hogy csak a tapasztalatban van igazság. "Tér meg idő mindennek, amit magukban foglalnak, együtt nem maguk a dolgok vagy ezek tulajdonságai, hanem csak ezek megjelenéséhez tartoznak."¹⁴ "Tér meg idő (a tiszta értelmi fogalmakkal egyetemben) a priori szabják meg minden lehető tapasztalatnak törvényét."¹⁵ "Legyen tehát megengedve — írja Kant —, hogy ezentúl, mint már fentebb mondtam, formai vagy még inkább kritikai idealizmusnak nevezzem, hogy Berkeley dogmatikai meg Cartesius szkeptikus idealizmusától megkülönböztessem."¹⁶

Miből áll össze Kant "transzcendentális filozófiája", a "kritikai metafizika", és melyek a területei? Kant a metafizikai ismeretek forrásainak

¹¹Uo. 107. o. Kopper véleménye szerint a szemlélet és a gondolkodás a transzcendentális reflexióban először mint tételezés szerepel, mely — megkettőződése által — egy másik megkettőződést, a megragadás magában való megkettőződését hozza létre. "De a megismerés története, mely megértés korábbi, mint ezek a reflektáló megragadásból eredő tételezések, megköveteli, hogy a megragadást e tételezések során újfent módosítsák. A módszeres megragadás, miközben e tételezésekkel kapcsolatban eljár, nem adja vissza mindazt, ami már a transzcendentális reflexió tudása; a módszert abban az irányban kell javítani, hogy a megértés sokkal inkább a megismerés vonatkozás-nélküli magabizartsága kell legyen, melyből kiindulva a megragadás megértése is történik." (Uo. 108. o.) Kant fölfogását a szerző Reflexion und Determination (Kant-Studien-Ergänzungshefte 108, 1976). c. terjedelmes, rendszerező művében fejlesztette tovább.

¹²A tiszta ész kritikája, 24. o.

¹³Prolegomena, 119. o. jegyzet.

¹⁴Uo. 120. o.

¹⁵Uo.

¹⁶Uo. 121. o.

analízisével kezdi. "Ami először valamely metafizikai ismeret forrásait illeti — írja — már fogalmukban sejlik, hogy e fogalmak nem lehetnek tapasztalatiak. Elvei tehát (s ezekhez nemcsak alaptételei, hanem alapfogalmai is tartoznak) nem meríthetők a tapasztalatból; mert nem fizikai, hanem metafizikai, azaz a tapasztalat körén túl levő ismeret akar lenni."¹⁷ "Tehát a priori, vagyis tiszta értelemről és tiszta észről való ismeret."¹⁸ Ezenkívül megjegyzendő, hogy "a metafizikának lényegében a priori szintetikus állításokkal van dolga, és csak ezek teszik ki célját."¹⁹

"Miképp lehetségesek szintetikus a priori tételek?" "E kérdés megoldásától függ a metafizika egész léte: élete vagy halála."²⁰ "A tiszta matematika s tiszta természettudomány saját biztossága s bizonyossága céljából nem szorult volna az itt adott dedukcióra... Mindkét tudomány tehát nem magáért, hanem más tudományért, a metafizikáért szorult e vizsgálatra." "A metafizikának a természeti fogalmakon kívül, melyek a tapasztalatban talál-
nak mindig alkalmazást, tiszta észbeli fogalmakkal is van dolga, melyek soha semmiféle lehető tapasztalatban nem adhatók."²¹ "Amint tehát az értelemnek a tapasztalat céljából szüksége volt a kategóriákra, úgy az észről eszmék származnak, amin oly szükséges fogalmakat értek, melyeknek tárgya mindazonáltal semmiféle tapasztalatban nem adható." Az eszméknek a kategóriák-tól "való megkülönböztetése fontos alkotórésze ama tudomány alapvetésének, melybe ezen a priori ismeretek egész rendszere kell hogy foglaltassék".²²

"A transzcendentális eszmék tehát az ész sajátos rendeltetését fejezik ki, ti. hogy az az értelmi használat rendszeres egységének elve. De ha az ismeretmódnak az egységét úgy tekintjük, mintha az ismeret tárgyához tartoznék; ha ezt az ismeretmódot, mely voltaképp csak regulatív, konstitutívnak tartjuk, s elhitetjük magunkkal, hogy ez eszmék segítségével ismeretünket minden lehető tapasztalaton túl /.../ kiterjeszthetjük /.../; ekkor ez pusztá félreértés eszünk s ennek alaptételei voltaképpeni rendeltetésének megítélésében..."²³ "/.../ az egész kritika eredménye, 'hogy az ész

¹⁷Uo. 12. o.

¹⁸Uo.

¹⁹Uo. 20. o.

²⁰Uo. 22–23. o.

²¹Uo. 73. o.

²²Uo. 74–75. o.

²³Uo. 95–96. o.

minden a priori elvével nem tanít soha egyébre, mint csakis lehető tapasztalat tárgyaira, s ezekre vonatkozólag sem többre, mint amennyit a tapasztalatban megismerhetünk".²⁴

"A tiszta ész kritikája — írja G. Martin — egy olyan tenger, amelyet két nagy folyam táplál: egyikőjük az új természettudomány, a másik folyam a régi ontológia. A neokantiánusok történelmi érdeme, hogy kimutatták a természettudományok, különösen a fizika jelentőségét Kant számára. A tiszta ész kritikája bizonyára a fizika tudományelmélete, bizonyára a tapasztalat elmélete... De nemcsak a matematikai természettudomány tudományelmélete, hanem legalább ilyen mértékben ontológia is."²⁵ Másként szólva, a régi metafizika legyőzése, hogy egy új, kritikai metafizikát alapozzon meg. Ez az utóbbi azonban nem methaphysica generalis, azaz a jelenségek ontológiája, hanem transzcendentális ontológia. "Az ontológiát elvi okokból a transzcendentális megismerés után kell sorolni, mert mindenekelőtt ez a megismerés alapozza meg."²⁶

Az bizonyosan Kant érdeme, hogy lemondott a skolasztikus spekulációról és a tudomány skolasztikus megközelítéséről, valamint hogy megpróbálta a filozófiát a modern tudomány szellemében megfogalmazni. A "tiszta ész egy kritikájának" a gondolata, mint a metafizikához (a tárgy elméletének értelmében) szükséges propedeutikáé, a filozófia történetében termékenynek mutatkozott. Ez egy új módszer eszméje, amelynek meg kell előznie az ontológia alapvetését. "A transzcendentális filozófia — mondja ki Kant — oly tudomány eszméje, amelyhez a tiszta ész kritikájának kell megszerkesztenie az alaprajzot, architektonikus módon, azaz az elvek szerint, kezeskedvén az alkotórészeknek, melyek ez épületet teszik, teljességéről és biztosságáról. Ez a tiszta ész összes elveinek rendszere."²⁷

²⁴ Uo. 107. o.

²⁵ G. Martin: Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, 4. kiad., Walter de Gruyter, Berlin 1969, V. o. Martin véleménye szerint a Kritika azért nyúl újra a régi ontológiához, hogy továbbfejlessze. Egy új értelmezés célja, hogy megmutassa az ontológia és a tudományelmélet közötti belső összefüggést.

²⁶ W. Lütlerfelds: Kants Dialektik der Erfahrung, A. Hein, Meisenheim am Glan 1977, 472. o. "Az ontológiát a kanti elmélet talaján végigvinni annyit tesz, mint a fölismérhetően alany — független dolgok lét-törvényei az alany szintetikus apriorijában tartalmilag anticipálni, s ezt az apriorit egy transzcendentális tudatstruktúrában megalapozni." (479. o.)

²⁷ A tiszta ész kritikája, 42. o. Mindebből kiderül, hogy Heidegger álláspontja (Kant und das Problem der Metaphysik, 1929) jogosulatlan, vagy ahogy mondták, "a személyes értelmezés klasszikus példája" (Stavros Panou: "Sein und Transzendenz. Kritische Bemerkungen zur Ontologie Kants", in: Akten des 4. Internationalen Kantkongresses, Teil II. 2, 1974, 932. o. Cassirer már a "Davoser Disputation"-ban (1929) kijelenti, hogy a kanti fölfogásban a megismerésnek kell a tárghyhoz igazodnia. "Ez azt jelenti, hogy a tárgy a meghatározottságára

A Kritika második részében — transzcendentális módszertan — Kant a hit metafizikájának elemeit vázolja föl, a metafizika etikai megalapozását. "A tiszta ész tehát nem ugyan spekulatív, de mégis bizonyos gyakorlati, ugyan- is erkölcsi használatban, elveket tartalmaz a tapasztalat lehetőségéről, ugyanis oly cselekvése tapasztalatáéiról, melyeket az erkölcsi utasítások szerint az ember történetében találni lehetne."²⁸

Kant azzal a kérdéssel is foglalkozott, hogy hol a helye a filozófiának a tudományok rendszerében, illetve egyáltalán a tudományok szisztematikus egységének problémájával. Ezt nevezte "a tiszta ész architektonikájának". "Eszünk kormányzása alatt — írja Kant — ismereteinknek általában nem szabad rapszodiát, hanem rendszert kell alkotniuk, lényeges céljait csak ebben támogathatják és segíthetik elő."²⁹

Kant megkülönbözteti a "történeti ismeretet" ("cognitio ex datis") a "racionális ismerettől" ("cognitio ex principiis").³⁰ "Minden észbeli ismeret vagy fogalmakból, vagy fogalmak szerkesztéséből való, az elsőnek filozófiai, a másodiknak matematikai a neve."³¹ "Az emberi ész törvényhozásának (a filozófiának) két tárgya van, természet és szabadság, tehát mind a természettörvényt, mind az erkölcstörvényt tartalmazza, eleinte két külön, utóbb azonban egyetlen filozófiai rendszerben. A természet filozófiája mindenre irányul, ami van, az erkölcsöké csak arra, ami legyen."³²

A metafizika "a tiszta ész spekulatív és praktikus használatára oszlik, tehát vagy a természet metafizikája, vagy az erkölcsök metafizikája. Amaz

vonatkozó ezen kérdést magára a tárgyiasság létkonstitúciójára való kérdés előzi meg... A lét az új metafizikában az én nyelvemen szólva már nem a szubsztanciának a léte, hanem az a lét, amely a funkcionális meghatározottság és jelentés sokféleségéből adódik. Ez látszik nekem a Heideggerrel szembeni pozícióm meghatározó pontjának." (M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, Anhang, 4. kiad., Klostermann 1973, 266. o.) A transzcendentálisnak kanti kérdésfőltevése nem hasonlít a "fundamentálingtonológiához".

²⁸ A tiszta ész kritikája, 508. o. A megismerés és cselekvés kriticismusbeli egységét többek között G. Prauss és F. Kaulbach emelték ki. Prauss azt állítja, hogy Kant "a cselekvésnek mint olyannak általános elméletét, azaz egy a specifikusan morális cselekvésről szóló teórián még inneni elméletet kezdeteiben sem épített föl". (Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, hg. v. G. Prauss, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1973, 19. o.) Fr. Kaulbach véleménye szerint "a kanti filozófiát egészében mint a cselekedet és cselekvés elméletét kell fölfognunk"; mint hangsúlyozza, "ez az elmélet nem utalható a kanti filozófia peremvidékére, hanem annak középpontja és egész jellegének meghatározója". ("Kants Theorie des Handelns", in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Teil III, 67. o.)

²⁹ A tiszta ész kritikája, 523. o.

³⁰ Uo. 525. o.

³¹ Uo. 527—528. o.

³² Uo. 527. o.

tartalmazza a dolgok elméleti ismeretének minden észbeli elvét pusztá fogalmakból (tehát a matematika kizárásával), emez az elveket, melyek a priori meghatározzák és szükségessé teszik a cselekvést".³³ A természet és az erkölcsök metafizikája "teszik egyedül azt, amit igaz értelemben filozófiának mondhatunk".³⁴

A filozófia "minden bölcsességre vonatkozik, de a tudomány útján... Matematikának, természettudománynak, még az ember tapasztalati ismeretének is nagy becsé van, mint eszköznek az emberiség többnyire véletlen, végül azonban mégis szükséges és lényeges céljaihoz, de aztán csakis pusztá fogalmakból való észbeli ismeret közvetítése mellett, amely, nevezzük akárhogy, voltaképp semmi egyéb, mint metafizika."³⁵ "Éppen ezért — következtet Kant — a metafizika az emberi ész minden kultúrájának is befejezése, mely nélkülözhetetlen, habár befolyását, mint tudományét, bizonyos meghatározott célokra nézve mellőzzük is."³⁶

Legátfogóbban a "teoretikus" és "gyakorlati" filozófia közti különbséget taglalja. Az ítélőerő kritikájához írott első bevezetőjében Kant ezt a különbséget "a filozófia mint rendszer" — fejtegetésének keretében pontosan rögzíti: "Ha a filozófia az észmegismerés fogalmak szerinti rendszere, akkor már ezáltal kellőképpen különbözik a tiszta ész valamely kritikájától, mint ami magába foglalja ugyan egy ilyen megismerés lehetőségének filozófiai kutatását, de nem tartozik egy ilyen rendszerhez mint ennek a rendszernek egy része, sőt ez vázolja fel és próbálja ki először a rendszer eszméjét."³⁷ Ez a reális "rendszere a filozófiának" a maga részéről ekkor teoretikus és gyakorlati filozófiára osztható.³⁸

A filozófia ezek szerint egy általános módszertan és egy tárgymélet szerepében kettős értelemben lép föl: mint természetfilozófia és mint a szellem filozófiája. A kriticismus következeképp a filozófia tézisént mint a gondolkodás, a természet és a társadalmi világ általánosan érvényes (a priori) princípiumainak doktrínáját állítja föl. A filozófia és a tudományok egysége az észben kettős — teoretikus (spekulatív) és gyakorlati — funkciójával van adva. Ezért a metafizika (lényegében) nem a tárgyról,

³³Uo. 528. o.

³⁴Uo. 533. o.

³⁵Uo.

³⁶Uo.

³⁷Az ítélőerő kritikája (ford. Hermann István), Akadémiai Kiadó, Budapest 1966, 81. o.

³⁸"Első Bevezető", uo.

hanem a princípiumokról szóló tudomány. A filozófia főadata következőképp a tiszta természettudományok, valamint a metafizika (a fönt megadott kettős értelemben) alapvetésére szorítkozik. Ebben rejlik a neokantiánus tézisek eredete: a filozófia "a matematika és a matematikai természettudományok logikája",³⁹ de "a világmindenségről szóló tan"⁴⁰ is.

III.

Ezek az értelmezéseken túl a jelenkori Kant-kutatás a transzcendentál-filozófia jelentőségét sokoldalúan elemezte és aktualizálta. "A transzcendentál-filozófia nem filozófiai diszciplína, hanem a filozófiai gondolkodás egy elvi beállítottsága, amely a formát és a tárgyat egyaránt meghatározza. Minden filozófiai téma alkalmas a transzcendentál-filozófiai tárgyalásra... Habár, amint ez általánosan elfogadott, Kantnak köszönhető a transzcendentál-filozófia döntő kezdeményezése és alapjainak lerakása, a transzcendentál-filozófia mégsem csupán 'kantiánus'"; ennek a filozófiának aktualitását Hans Wogner "juttatta energikusan érvényre. Eredménnyel szállt síkra azért, hogy a transzcendentál-filozófia a jelenlegi filozófiai gondolkodás napirendjén maradjon."⁴¹ Megjegyzendő, hogy a mai nyelvfilozófia egyik jelentős képviselője a következőt kérdezte: "Képes-e, sőt esetleg nem egyenesen kénytelen-e ma a nyelvfilozófia átvenni a kanti értelemben vett transzcendentál-filozófia funkcióját, s ez azt jelenti: egyben a prima philosophiáét?"⁴²

Ez utóbbi kérdésföltevés ellenére Kant transzcendentál-filozófiája nagy történelmi jelentőséggel bír, s a filozofálás valódi médiuma marad. Kant a módszerről, sőt a metafizikáról vallott nézete által is ebben az egyedülálló folyamatban, amelyet a német klasszikus filozófiában a dialektika kidolgozása végigjárt, addig nem sejtett utakat nyitott meg.

Kant filozófiája a dialektika és a humanizmus történetének nagy alakzataihoz tartozik. Ennek a filozófiának lényegi maradandósága a régi metafizika legyőzésében és egy új, kritikai metafizika megteremtésében, a kriti-

³⁹ H. Cohen: Logik der reinen Erkenntnis, 3. kiad., Bruno Cassirer, Berlin 1922, 20. o.

⁴⁰ H. Rickert: Kant als Philosoph der modernen Kultur, J.B.C. Mohr, Tübingen 1924, 153. o.

⁴¹ Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wogner zum 60. Geburtstag, hg. v. G. Schmidt und G. Wolandt, Bouvier, Bonn 1977, a kiadók előszava.

⁴² K.-O. Apel: "Sprache als Medium der transzendentalen Reflektion", in: Sprache und Erkenntnis, hg. v. H. Starke, A. Hain, Masenheim am Glan 1972, 1. o.

kai módszer kidolgozásában áll, amely a filozófiai módszer és a filozófia autonomizálásának valódi történeti formáját konstituálja. "Mint szintetikusan gondolkodó szellem, hatalmas erővel megáldva arra, hogy áthatoljon a modern kultúra értékeinek értelmén, kritikai vizsgálat alá vonta a régi és új módszereket és ezzel együtt az áthagyományozott ontológiát is, s egy új filozófia eszméjét hozta napvilágra, amely igyekszik visszaadni a tárgy folyamatjellegét és ellentmondásait. A transzcendentális módszer, ami lényegében mint az emberi gondolkodás specifikus modalitása kerül definiálásra, nem képezi a 'logikai' idealizmus egyszerű alapvetését. A tárgy folyamatjellegét hozza magával, de egyben megalapozásának útját is egyengeti."⁴³

Kant az absztrakt gondolkodást úgy elemzi, mint ami a megismerőfolyamat része, miközben a klasszikus logika formális eszközeit maximálisan fölhasználja. Az absztrakt gondolkodás (értelem) szétrombolja a tartalom (reális tárgy) ellentéteit, miközben a meghatározatlan egység (absztrakt identitás) állapotába helyezi őket, melyben a tartalom elemei alávétik magukat a tisztán formális szabályok által történő besorolásnak, ahol analitikusan, tautológikusan járunk el. Ez az a tetőpont, ahová a racionalizmus fölemelkedett.

A Kritika az absztrakt gondolkodáshoz való átmenet folyamatainak fölülvizsgálatát hozza magával, s ezek vizsgálatakor belátja, hogy a differenciálatlanság állapota (analitikus jelleg) elégtelen, mert formális ellentmondások lépnek föl, amelyeket nem lehet hamarjában megsemmisíteni, ezért vissza kell térni újra a konkrét, szintetikus és lényegi meghatározásokhoz. Az ész lényegében az absztrakt, tisztán formális gondolkodás kritikáját viszi véghez, s megkísérli a tárgy ellentéteit a gondolkodás síkján újra megteremtetni. A valódi ismeret ezzel nemcsak az értelem analitikus fogalmak alapján való menetét előfeltételezi, hanem a szintetikus fogalmak alapján történő haladását is, amelyek hozzátesszük "a tapasztalat ismertetőjegyét", s a gondolkodásnak konstruktív erőt kölcsönöznek.

A gondolkodás azon paradoxonja, hogy dialektikussá akar lenni és kell lennie, mégiscsak részlegesen marad dialektikus, Kantnál abból ered, hogy kitart a racionalizmus előítéletei mellett, s lemond az általánosítás és absztrakció induktív eljárásairól, ami ahhoz vezet, hogy a formális (absztrakt) mozzanattól a konkrét (dialektikus) mozzanathoz való átmenet is formális eszközökkel valósul meg. Ez azt jelenti, hogy az absztrakt gondolkodás eljárásainak kritikája nem volt teljes, így tehát a tartalom (reális

⁴³ A. Boboc: Kant și neokantianismul, Bukarest 1968, 228. o.

tárgy) ellentmondásainak újbóli igenlése (megvizsgált, nem-dogmatikus kritikája) a forma ellentmondásai által nem lehetséges. A tartalom és a logikai formák ellentmondásainak izomorfizmusát nem sikerült elérni, a gondolkodás megmaradt szubjektív dialektikájánál, amelynek számára a tárgy elérhetetlen ideál marad.

Ez a kritika, amely az absztrakt és dogmatikus gondolkodás kritikája, bár nem volt teljes, konstruktív voltával mégis előkészítette a tárgy (objektum) későbbi meghódítását Hegelnél, bár nála szintén az idealizmus tálaján. Kant utalt a forma és tartalom közötti viszony szükségességére; azaz hogy a megismerés formáinak csak akkor van jelentésük, ha a tartalomra vonatkoznak. Az az újdonság, amit a filozófiában hozott (a gondolkodás autoaktivitása) fordulatot jelent a dialektika történetében.

A transzcendentális probléma a tapasztalat lehetőségének a priori megalapozása, amely az ismeretelmélet mint autonóm filozófiai diszciplína létrejövéséhez vezet. Kant élesen megkülönbözteti a tapasztalatot és a tapasztalat alapjait; a módszernek transzcendentálnia kell a tapasztalatot ahhoz, hogy megalapozza; a tapasztalat a kiindulópont és a módszer célja.⁴⁴ A módszer kulcspontja a szintézis-koncepció. A módszer összekapcsolódik tárgyával (ismeret), ennek következtében nem lehet sem ontológiai, sem pszichológiai, hanem csak az értelem és ész különbségére alapozott "metafizikai (filozófiai) analízis módszere".⁴⁵

Korai értelmezések, mint H. Cohené és A. Riehlé, még világosabban megállapították, hogy Kant módszere, ha a megismerés értékének vizsgálatát hozzászámítjuk, logikai analízis.⁴⁶ Ez a módszer sem nem az antropológián (mint Fries gondolja), sem nem a pszichológián (Herbart véleménye) nyugszik, nem "szubjektív-pszichológiai", hanem "objektív".⁴⁷ Logikai analízisként definiálva, e kritikai módszer az emberi megismerőképeség konstruktív és evaluáló erejét juttatja kifejezésre, a megismerés alapját struktúraként és egészként képezi.

A fent említett fejtegetés túlmegy a modern empirizmus és racionalizmus keretein, mert elfogadja a logikai, pszichológiai és ontikus rend közötti

⁴⁴ B. Bauch: Immanuel Kant, 3. kiad., W. de Gruyter, Berlin 1923, 131–132. o.

⁴⁵ E. Boutroux: La philosophie de Kant, Vrin, Paris 1926, 14–16. o.

⁴⁶ H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, 2. kiad., Ferd. Dümmler, Berlin 1885, 69. o.

⁴⁷ A. Riehl: Der philosophische Kritizismus, 1. köt., 3. kiad., A. Kröner, Leipzig 1924, 389. o.

különbséget (már a "kritika előtti" korszak műveiben is érvényes volt ez a szempont), mindenekelőtt azonban elvégzi az ítéleteknek analitikusokra és szintetikusokra történő fölosztását. Ennek a megkülönböztetésnek következményei a kriticismuson belül jelentős újdonsághoz vezetnek: a valódi megismerés — szintézis.

Mi is hát az a priori szintézis kritériumának történelmi értéke? Többek állítása szerint a kriticismus elveszítené minden jelentőségét, ha kimutatható lenne, hogy nincsenek szintetikus a priori ítéletek. Már Boutroux megjegyezte, hogy ez az állítás nem jogosult. "Az egyetlen, ami ezáltal jelentőségéből veszítene, az a föltevés lenne, amire Kant ezekből az ítéletekből rendszere javára következett."⁴⁸ A szintézis kanti kritériumának vitán fölül van értéke. Hangsúlyozza, hogy gondolkodásunknak minden tartalom egy bizonyos formában adódik; ez a forma azonban a mi gondolkodó tevékenységünk eredménye.⁴⁹

Ezzel a kriticismus szelleme nagy jelentőséget nyer, mert az új, deduktív elméletek fölépítésében a gondolkodás iniciatívája és spontaneitása elengedhetetlen szerepet játszanak. Mivel a gondolat ereje teljesen absztrakt szintéziseket hoz létre, amint ez a helyzet a modern matematikában az ideális tárgyak fölépítésekor, a kanti szintézis kategorikus elutasítása elharmarkodottnak látszik.

De miként jelenik meg az ítéletnek analitikusokra, illetve szintetikusokra való felosztása? Hogy lényegét megértsük, Kant megfogalmazásait kétféle dologra kell vonatkoztatnunk: kora logikájára és ismeretelméletére (polémia a szkeptikus empirizmussal és az analitikus racionalizmussal), valamint a modern logikára. A megkülönböztetés mindenekelőtt ismeretelméleti jelentőséggel bír. Kant nézete szerint nem minden test rendelkezik súllyal (pl. a geometriai testek), következésképp a súly, mint a test fogalmához való hozzátétel, analitikusan nem megragadható. "Az analitikus és szintetikus nevek nem hivatottak eszerint semmi esetre sem az ítéletek létrejöttében való különbség, hanem csupán ezek megalapozásában jelentkező különbség megadására."⁵⁰ Ennek a már korábban jelzett különbségtevésnek megvan a maga

⁴⁸ E. Boutroux: La philosophie de Kant, 25. o.

⁴⁹ A spontaneitás fogalmát és a spontaneitás problémáját mint olyant, J. Heidemann elemezte sokoldalúan. (Spontaneität und Zeitlichkeit, Köln 1958, különösen 173–222. o.)

⁵⁰ A. Riehl Der philosophische Kritizismus, 1. köt., 414. o.

előtörténete (Platón, Locke, Hume, Crusius),⁵¹ valamint továbbfejlődése (mindenekelőtt a neokantiánusoknál). Az újdonság Kantnál az a gondolat, hogy vannak univerzális jellegű szintézisek, ami megmagyarázza a megismerés érvényességét és előrehaladását (szemben az analitikus racionalizmussal és empirikus szkepticizmussal).

Történelmi fejlődésében a tudomány az egymásra következő empirikus szintézisekből (Kant ezt szintetikus a posteriori ítéleteknek nevezte) az analitikus absztrakt-magyarázó stádiumon keresztül a szintetikus absztrakt-deduktív stádiumhoz (ezt nevezte Kant szintetikus a priori ítéleteknek) vezet. Az analitikus-tisztázó műveltségi állapot csak akkor tűnik tau-
toligikusnak, ha nem fogjuk föl relativitását, ha csak a kijelentésből méríthetjük az ismereteket, anélkül hogy bevonnánk a tapasztalatot.

Az, amit Kant "a priori szintézisnek" nevezett, valóban az érzéki észleléstől függetlenül, logikailag-absztraktnak valósul meg, de megfelel az absztrakt-deduktívnek, amelyben új (új szintézis) vagy egyenesen gyökeresen új jelenik meg, mert azok az absztrakciók, amelyekre kihat, nem tartalom nélküliek, hanem rendelkeznek információs tartalommal. A szintézis univerzális, és a gondolkodás konstruktivizmusa keretében szükségszerű. A szintézis gondolkodásbeli apriorizmusa csak látszólagos, föltételes és relatív, nem pedig reális, effektív vagy abszolút.

Érvényes marad azonban az a tétel, hogy az ismeret objektivitását a módszer segítségével kell biztosítani; éppígy az a tétel, hogy a módszer a szubjektum struktúráját, magyarázat-, megértés- és kifejezőmódját fogalmazza meg; s nem a tárgyon kívül létezik (a gondolkodás absztrakt tárgyának értelmében), hanem struktúrát, megalapozást, érvényességet kölcsönöz neki. Bár az apriorizmus ma már túlhaladott, megmarad az apriori mint olyan (a konstruktivizmus keretén belül). Így Kantnak a logika ismeretelméleti megalapozására vonatkozó vizsgálódásai és szintézis-eszméje (amely a tevékenységet és a gondolkodás egységét juttatja kifejezésre) nagy jelentőséggel bír a modern logika és tudományelmélet számára.

(Fordította Molnár Viktor)

⁵¹ H. Vaihinger: Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, 1. köt., 2. kiad., 1922, 268–278. o.

Andreas Dorschel

Kant azt a félig szerény, félig vakmerő nézetet vallotta, hogy a legtöbb, amit egy ember csak megtehet, a kötelessége — ám erre minden ember képes is. E vélemény szerény fele Schiller formulája: "a kötelesség esztétikai meghaladása" óta, s kiváltképpa kiötlője által "a nagy ajándékozóként" aposztrofált Zarathustra arisztokratikus gesztusa óta minden második szerzőnél, végül is már az unalomig, annak az olcsó gyanúsítgatásnak van kitéve, hogy egy kicsinyesen hivatalnoki érzület túláradása volna, amely a spontán vágyteljesülés gesztusaira képtelen lévén, arra azért képes lenne, hogy aszott morális intelligenciáját elvárások "igazságos" összeméricskélésének szolgálatában működtesse. Ennyiben aztán az az indulattal teli túlhangsúlyozás, amelyre éppen ennek az ellenvetésnek fölemlegetése evidens módon rászorul, aligha menekülhet meg valaha is attól, hogy kínosan helyénvalótlannak ne tekintsék — amennyiben nem áll rendelkezésre Nietzsche retorikája, hanem ezt akár pusztán csak utánozni, akár pedig ráadásul még túllicitálni is akarják —, ezen túlmenően pedig, hacsak nem csalódunk, a kanti nézet vakmerő fele a másikonál sokkal inkább rászorul az interpretációra és a kritikára.

Hogy mit jelent az a kitétel, miszerint minden ember képes kötelessége teljesítésére, azt a "képes valamire" kifejezés jelentése határozza meg. Ha a kanti tételt azon teoretikus állítás értelmében vennénk, hogy ti. semmi sem akadályozna meg — mondjuk pszichológiailag — senkit, soha, sehol, semmilyen vonatkozásban a morális törvény maradéktalan teljesítésében, akkor ez a tétel — anélkül, hogy a bizonyítékok körülményes prezentációjával ve-

*Concordia 18. sz. (1990), 2–25. o. Az "A" jelzésű hivatkozások a következő kiadásra utalnak: Weitschedel, Kants Akademische Textausgabe, 10 Bd., újonnan kiadva: Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976–78. (A ford.)

szódnánk — egyszerűen empirikusan hamis. Ha viszont a kötelesség csak abban állna, amire pszichikailag (és, magától értetődő módon, fizikailag is) képesek vagyunk, "mivel a kell előfeltételezi a képességet", akkor ama bizonyos filozófiai ítéltetés pusztán pleonazmus volna: mindenki képes kötelessége teljesítésére, mert csak az a kötelesség számba, amit teljesíteni tud. Pontosan az az állítás tehát, hogy ti. senkitől sem követelhető több, mint amennyivel rendelkezik, közelebbről tekintve triviális és érdektelen. Nem-triviális és ezzel együtt érdekes amaz információ volna, hogy a morált megilleti az a jog, hogy mindazt megkövetelje, amivel csak rendelkezünk. Ezt a rigorozitást akkor ölti föl a tétel, ha úgy értjük, hogy kötelességének teljesítésére mindenki képes és köteles — még akkor is, ha ebbe belepusztul. És bár az a kijelentés, miszerint egy olyan norma, amely csak az önpusztítás által követhető, az igenis követhető, ismét csak egy analitikus állítás — mégis, abban a fordulatban, amely kimondja: ezt a normát akár még ezen az áron is követni kell, a közönséges diktum olyan jelentésre tesz szert, amely a többi értelmezéssel szemben legalább annyiban kitüntetett, hogy sem nem nyilvánvalóan hamis, sem nem nyilvánvalóan üres. Hogy — érvényesen megalapozott — kötelességét (a kategorikus imperatívusz értelmében) teljesítse, ez Kant szerint, ennek az interpretációnak megfelelően, valami olyasmi volna, amit mindenkitől, mindenkor elvárhatnánk. És valóban, Kant úgy vélte, hogy ha a morál érvényes, akkor egyúttal elvárható is; az érvényes morál, anélkül hogy Kant ennek teoretikusan túlságosan nagy fontosságot tulajdonított volna, éppenséggel elváratik a szubjektumtól: "Az erkölcs objektív értelemben már magában is praxis. Mert nem egyéb, mint a feltétlen parancsoló törvények foglalatja, amelyek szerint cselekednünk kell. És nyilván képtelenség — miután már elismertük ennek a kötelességfogalomnak tekintélyét —, ha azt akarnánk mondani, hogy így cselekednünk mindazonáltal nem lehet."¹ Ennyiben ez a tézis, részletesebb exegétikai finomkodások nélkül megfogalmazva, annyiban maga is elvárás, amennyiben az elvárhatóságával kapcsolatos érvelés mindenesetre nem választható le a tényleges követésre való rámutatásról — és még akkor sem, ha megengednénk, hogy a morális norma érvényességével kapcsolatos érvelést el kell különíteni a tényleges követésre való rámutatástól.

Hogy minél ritkább a moralitás, annál drágább a morális tett az elkövető számára, ez nemcsak azért jelentőség nélkül való, mert amit elénk tár, az

¹ Zum ewigen Frieden, A 66 (Az örök béke, fordította Babits Mihály, Az Új Magyarország Részvénytársaság, Budapest 1918, 62. o.)

egy jelentéktelen belátás. Egy moráltalan környezetben egy morális aktus a morális szubjektumnak sokba kerül. Az, aki egyedül követi azt a normát, amely megparancsolja, hogy mindenki más érdekét is vegyük tekintetbe, jogosan érzi magát becsapottnak. Az az individuális kár, amelyet a morális cselekedet okoz annak, aki végrehajtja, ennek következtében fordítottan arányos a többiek moralitásának fokával. Ha a moralitás ritka, akkor egy ponttól kezdve tönkréteszi azokat, akik gyakorolni próbálják. Hogy hol húzódik a mindenkori határ, amelytől kezdve a moralitás egyenlő az önpusztítással, ez — előfeltételezve, hogy rendelkezünk a szükséges adatokkal — kiszámítható. Mindenesetre változó lesz, mind a külső föltételek, mind pedig a mindenkori morális szubjektum alkatának függvényében. Ugyanazok a személyek bizonyos körülmények közt gyorsabban pusztulnak el, mint más körülmények közt. A külső föltételekhez tartozik, amint azt megjegyeztük, eminens módon a norma tényleges követése: minél kevésbé általános jelenség ez, annál áldozatkészebbnek kell lenniük azoknak, akik ennek ellenére kitartanak a norma követése mellett, vagyis — és ez az egyes esetekben nagyon különböző dolgokat jelenthet — akik "állhatatosak akarnak maradni": készen kell állniuk arra, hogy kárt szenvedjenek el. A morál elvárhatóságáról alkotott intuitív fogalmunk, amelynek helyessége persze még bizonyításra szorul, ezt az elvárhatóságot legalábbis — a többi föltételtől pillanatnyilag eltekintve — annak mértékétől függő változóként fogja föl, hogy mennyire nyer ez a morál ténylegesen alkalmazást. Egy morális norma elvárhatósága tehát élesen elkülöníthető érvényességétől: az előbbi igen, az utóbbi azonban nem — hogy újra a bevett akadémiai zsargont használjuk — tekinthető az empirikus normakövetés foka derivátumának.

Kant megkísérelt megfogalmazni egy olyan alapelvet, amely a morálisan igazolt normák és cselekvésmódok számára a fönnálló társadalomtól függetlenül követel érvényességet. Notóriusan nincs azonban hiány olyan morálemméletekből, amelyek éppen ezt vetik el, s ezáltal a normák érvényességét tényleges társadalmi követésük függő változójaként kezelik. Ennyiben éppen ezek az elméletek csáberejüket (amely a filozófiai képeslapokban való tartós jelenlétükről kezeskedik), úgy tűnik, a legkevésbé sem könnyű visszautasíthatóságuknak köszönik. Az illetéknépp vonzó elméletek mindenütt, amint ez még a felületes szemlélő számára is nyilvánvaló, relativisztikusak. A kultúrrelativizmus morálteóriája, tömören fogalmazva, a következőket állítja. Először is azt, hogy a "jó" jelentése: "helyes"; vagy konzisztens módon csakis úgy értelmezhető, mint "egy adott társadalom számára jó" vagy "helyes". Másodszor azt, hogy az egy adott társadalom számára "jó" vagy

"helyes" kifejezést funkcionista értelemben kell fölfognunk, valamint harmadszor azt, hogy (következésképp) nem helyes az, hogy egyes társadalmak tagjai megengedik maguknak más társadalmak értékeinek kritizálását, vagy ami még rosszabb: elvetését. Ebből aztán — anélkül hogy körülményes levezetéseket igényelne — a következő dilemma adódik: Vagy a kiindulópont inkonzisztens, mivel a harmadik tézisben a "helyes"-t egy olyan nem-relativisztikus értelemben alkalmazza, amelynek lehetőségét az első tézis elvileg kizárta: mindenki számára előírja, hogy — tartozzék bármely társadalomhoz — mitől kell tartózkodnia. Vagy pedig a harmadik tézis pusztán csak annyit jelent, hogy a mi társadalmunk számára — funkcionálisan tekintve — nem előnyös egy másik társadalom morálját kiátkozni: ebben az esetben azonban a tétel empirikusan falszifikálható volna, mivelhogy bizonyára nem esnék nehezünkre egy akármilyen hasznos, morális ellenségképet a múltból előásni.

Egy másik dilemma az első két tézis vonatkozásában lép föl, mégpedig a "társadalom" identifikálása tekintetében. Ha a társadalmat értékei által identifikált kulturális egységként tekintjük, akkor a funkcionista állítások mindegyike szintiszta pleonazmussá válik. Hiszen egy meghatározott értékek által konstituált csoport fennmaradása számára egy vígasztalanul unalmas értelemben véve szükségszerű föltétel az, hogy ez a csoport kitartson értékei mellett. Ha azonban a csoport fennmaradását meghatározott (értékeiktől függetlenül identifikált) személyek fennmaradásaként és az átörökítésben elért sikereként értjük, akkor a funkcionista állítások empirikusan hamisak minden olyan esetben, amikor egy értékről való lemondás biológiailag tekintve előnyösebb, mint a hozzá való ragaszkodás.²

A morális érvényesség fogalma, mint ahogyan ez a szembenálló tézisek aporetikájából következik, nem relatív egyetlen fönnálló társadalomra sem, s nem veszi tekintetbe a normák tényleges követését. Aki az érvényességet a normák tényleges követésére akarja relativálni, annak nem marad vissza — amint ezt időnként ironikus érzülettel sajnálatosnak minősítik — az érvényességnek valamilyen "gyöngé" értelme, hanem búcsút mond az érvényesség fogalmának és egyúttal beletörődik legalábbis az említett inkonzisztenciákba. Ezzel ellentétben, ahogyan mondtuk is, az elvárhatóság relativisztikus kategória: egy nyilvánvaló és aligha vitatható értelemben nem más, mint azon cselekvés tényleges megtételének függő változója, amelynek megcselekvése elváratik. Kant következő szavaiban (amelyekről még majd szót kell ej-

²Vö. Bernard Williams: Morality, Cambridge (U.K.) University Press 1976, 34 sk. o.

tenünk): semmiképp sem bizonyos, hogy a kategorikus imperatívusz valaha is követőkre talált, csak éppen — kell hogy követőkre leljen; vagy az a helyzet, hogy Kant átugorja az elvárhatóság kérdését, vagy pedig az, hogy közvetlenül következtet a morális alapelv érvényességéről alkalmazásának elvárhatóságára. Az érvényesség és az elvárhatóság azonban — az előbbi megjegyzés szerint — szabadon váltakoznak egymással. Egy norma lehet érvényes és elvárható, érvényes ám nem elvárható, lehet érvénytelen, még ha elvárható is, vagy végezetül érvénytelen és nem elvárható. Egyik minőség sem prejudikálja a másikat. Bizonyos adag pedantériával, amelynek itt most nem kell engednünk, persze ragaszkodhatnánk ahhoz, hogy nem maga a norma az, ami elvárható vagy nem elvárható, hanem alkalmazása, és akkor, ergo, az elvárhatóság kérdése mindig egy második kérdés volna, amelynek föltevése fölösleges lenne, ha a norma amúgy is érvénytelen volna. Nos, állhat így a dolog.

Filozófusok mármost, s kiváltképp foglalkozási ártalomban szenvedők, nagyon is hajlamosak rá, hogy az általuk kigondolt morális normákat radikálisan elvárják az emberiségtől, s hogy ezeket a normákat éppen ezáltal, mint valamilyen kritérium által, megkülönböztessék a jog normáitól, amelyeknek institucionalizált és szervezett alkalmazását legalábbis az a látszat fedi el, hogy nem alkotnak radikális elvárást. Teljesen eltekintve a világ egy olyan típusú működésétől, amely notóriusan társadalmi mizériát produkálna, amelyben még a törvényeknek való engedelmesség sem várható el de facto, legalábbis ez a látszat teljességgel elvitathatatlanul hozzátartozni látszik a joghoz, nem látszik azonban semmifajta szükségszerűség körvonala-zódni, amely ezt a látszatot a morálhoz kapcsolná. Ezzel az aszimmetriával komplementer viszonyban áll az a másik, gyakrabban hangoztatott, miszerint a jog, hogyha senki nem engedelmeskedik előírásainak, a valóságban ellehetetlenül, míg a morál, ha senki sem követi, épp ellenkezőleg, a valóságot lehetetleníti el. Még ha méltóságunkon alulinak látszik is ezt elismerni, egy olyan jogi norma, amelyet mindenki vagy csaknem mindenki megszeg, nevetségessé vált és ezért meg kell szüntetni. Ezzel ellentétben a morális szabályok egy megrendíthetetlen előítélet következtében (amely persze ettől még nem kell hogy föltétlenül hamis legyen) akkor is érvényben vannak, ha senki sem engedelmeskedik nekik.

Ha tehát mindennek következtében egyrészt az igaz is volna, hogy a morál érvényessége szempontjából semmilyen különbséget nem jelent, hogy de facto csak egyvalaki, vagy többen, vagy sokan, vagy mindenki követi, másrészt azért mégiscsak vitathatatlan, hogy ami azokat a következményeket il-

leti, amelyek — egyrészt — a mindenkori cselekvő szubjektum, illetve — másrészt — a többiek számára adódnak, az elgondolható legnagyobb különbség van azon esetek közt, amikor a morált de facto csak ama bizonyos egyetlen ember, vagy csak kevesen, vagy sokan, vagy pedig mindenki követi. Az elvárhatóság fogalma a morál költségeit tematizálja. Az a tény, hogy a morálnak ára van, valóságos, ám nem szükségszerű körülmény, mint ahogyan azok próbálják föltüntetni, akik a moralitást annak alapján ítélik meg, mibe kerül ez a cselekvőnek. Az elvárhatóság minősége nem a legbenső lényege ennek a fatálisan érdekes jelenségnek, úgyszólván nem maga a morális a morálban, bármennyire zseniálisak legyenek is az összes szubtilis ám egyúttal kegyetlen moralista próbálkozásai arra, hogy számot adjanak a kétségkívül fönnálló látszatról, miszerint így állnának a dolgok. Ha bizalmatlanul azt vetik egy morál specifikusan morális minősége ellen, hogy semmilyen kárt nem okoz azoknak, akik cselekszik, akkor — a legszigorúbb következményként — a káros hatásokat nem csupán empirikusan, hanem egyúttal analitikusan is a moralitással összekapcsoltnak gondolják. Mindazonáltal elgondolható egy olyan világ, amelyben semmifajta kapcsolat nem, vagy éppenséggel ellentétes kapcsolat (vagyis a kizárásé) áll fönn a kettő közt, úgyhogy a moralitás és a morális költségei közti logikailag szükségszerű, analitikus összefüggés föltevése mindenesetre tarthatatlan. A gyakorlati ész kritikájának posztulátum-tanában és más helyeken még maga Kant is fantáziált egy olyan, a mindenki számára ismertén túli világról, amelyben az erény garantáltan sikerhez vezet. E kettő közti prestabilizált harmónia világa egy "morális világ" volna, vagyis "a moralitással összekapcsolt arányos boldogság rendszere" vagy "a magamagát jutalmazó moralitás rendszere".³ Az a világ, amelyet mindenki ismer, nem "morális világ" e definíció értelmében. (Hogy vajon ez egy — indifferens világ volna-e, amelyben egyrésztől erény vagy gonoszság, másrésztől boldogság vagy boldogtalanság közt semmiféle mérhető összefüggés nincs, vagy pedig inkább egy olyan immorális világ, amelyben az erény és a boldogtalanság arányosak egymással — ez mind ez idáig még nem derült ki kellő bizonyossággal.)

A morál költségei nőnek, ha a norma követésének foka csökken. Ha ezek a költségek túl magassá válnak, a morál többé nem várható el. (Ez a szóhasználatra vonatkozó szabály, nem pedig szintetikus-apriori ismeret.) A kísérletnek, amely a morál költségtípusainak elkülönítésére törekszik, először is — ad elsőül — azt az eddigiekben felszínre hozott körülményt kellene

³Kritik der reinen Vernunft A 809.

rögzítenie, hogy bárki legyen is az, aki a morálra orientálódik, legalábbis abban az esetben biztos lehet benne, hogy ő az, akit fölültettek, ha a többiek nem e morálra orientálódnak. Ez a belátás — márpedig ez belátás, akár sajnálkozunk miatta, akár üdvözljük — rejlik cinikusan a befutottak kárörömében, akik a kizsákmányoltakat moráljukért vállon veregetik. Ez rejlik az alárendelti irigykedés módján a sikertelenek jó lelkiismeretében, akik a többiek által inkriminált tisztességtelenségét ugyanakkor, titokban, azért elismerik különleges ügyesség bizonyítékaként, és mondjuk rafinált gazdasági csalókat, akikre persze mindazonáltal hamisítatlan morális fölháborodással tekintenek, a trükkökért, amelyek révén diadalmaskodtak az állam fölött, lopva csodálnak.

S az efféle nem éppen fennkölt pszichológián túlmenően aligha szorultunk útmutatásra egy olyan filozófus által, aki teoretikusan az erős, a szép és az egészséges oldalán áll, ahhoz, hogy megjegyezzük: mindenütt, ahol a világvallások, kivált a kereszténység győzelme óta mintegy univerzalisztikus etikákat (amelyeket ő — annak az embernek gyűlöletével, aki mindent átlátott — "szolgamorálként" aposztrofált) propagáltak azok, akik ténylegesen is hozzáláttak "szeretni felebarátaikat mint önmagukat", ugyanakkor bizonyos együgyűség hírébe jutottak — míg végül maga a "jó" szó is nem kezdte az "együgyű" leereszkedő sajnálkozással gondolt konnotációját fölvenni: "Az ellentét akkor éleződik ki, amikor a szolgamorál-következtetés szerint, végül már e morál 'jó embereihez' is egy halvány lekicsinylés kapcsolódik — amely akár csak árnyalatnyi és még jóakarató is lehet —, mivel a jó ember a szolgál-gondolkodásmódon belül mindenesetre a veszélytelen ember kell hogy legyen: jóindulatú, könnyen rászedhető, kicsit talán együgyű, un bonhomme. Mindenütt, ahol túlsúlyra jut a szolgál-morál, a nyelv hajlandónak mutatkozik arra, hogy közelítse egymáshoz a 'jó' és az 'együgyű' szavakat".⁴ Annak számára, aki, hogy még ezt a véletlenül malíciózus megjegyzést is központi mondandónk érdekében zsákmányoljuk ki, egy olyan világban, amelyben a többiek az ő érdekeit nem veszik figyelembe, figyelembe veszi a többiek érdekeit, úgy alakulnak a dolgok, mint a mesebeli becsapott paraszt számára — és ez a körülmény elég magyarázat arra, miért veszi föl a "jó" a keresztény morál jegyében (örökségének elfoglalása jelenti több újabb, profán etika büszkeségét) mindazok számára, akiknek ezt nem-tudni nem adatott meg, a félkegyelmű jelentésárnyalatát. Bárki legyen is az, aki

⁴ Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, 260. §.

azt hallja, hogy mások "jó fiúként" apostrofálják, biztos lehet benne, hogy azok, akik így hívják, valójában együgyűnek tartják, úgy hogy eközben azért előnyös tulajdonságairól sem akarnak megfélekezni — mert az éles, számító elme hiánya, amely nem pusztán a nyugtázott "jóság" másik oldala, hanem egybeesik vele, teszi tulajdonosát éppenséggel oly szeretetreméltóvá: a "jó fiú" a vele gazdasági kapcsolatban állók számára mindig gyorsan, kényelmesen és mégis alaposan kifosztható.

Annak a költségei, akit fölültettek, mivel morálisan cselekedett egy olyan világban, amelyben a többiek épp ettől tekintenek el, szaknyelven szólva, az ő személyi költségeiként könyvelendők el. Ennyiben és ily esetbenül fogalmazva, és ezért a nem kevésbé, hanem csak más módon esetben akadémiai zsargonra emlékeztetően: minél alacsonyabb fokú egy norma tényleges követése, annál magasabbak a személyi költségek annak számára, aki ezt a normát mégiscsak követi. — Meglehetős mennyiségű személyi költséget, ha hinni lehet a hagyománynak, az antik etika a leghalálosabb méregként tekintette bármifajta morál ellen. Ennyiben a moralisták teljesen új módszere, és így a Kanté is, hogy ahhoz ragaszkodnak: legyen tiltva, ami tiltva van, függetlenül azoktól a hátrányoktól, amelyek ennek alapján — ahogyan az anatómának szánt formula mondja — "az individuum partikuláris akarata számára" adódnak. (Efféle költségeket — személyi költségeket — a morális normák az antik világ hanyatlása óta körülményeskedés nélkül elvárnak címetjeiktől, és bármennyire kitartottak is egyrésztől amellet, hogy ezek nem elvárhatatlanok, hanem csak elvárhatatlanként érzékeljük őket, annyira ritkán lehetett mégis nem észrevenni, hogy ezeknek a normáknak specifikus moralitását éppenséggel az a minőségük jelentette, hogy egy elvárást képeznek.)

Ezzel ellentétben a moralistáknak már egy igen specifikus módszere (ám még mindig a Kanté), ti. Weber szavaival az "érzületetika": azt állítani, hogy legyen tiltva, ami tiltva van, függetlenül azoktól a következményektől, amelyek ebből — ad másodszor — egyáltalában adódnak. Ha ennek megfelelően a cselekvés elvárando következményeit nem pusztán csak a cselekvő számára hátrányosként fogjuk föl — úgyhogy ennek elfogadása, a moralitás egy kritériuma szerint, amelynek persze ominózus voltáról rögtön szólni fogunk, érdemszerzőként jelenhetné meg —, hanem a többieket érintő következményekként is, akik arra hagyatkoznak, hogy a cselekvő az ő érdekeiket fogja érvényesíteni, akkor megmutatható, hogy a morálnak az általa okozott személyi költségek mellett, amelyek mindenkinek a szemébe ötlenek, még specifikusan morális költségei is vannak. Ominózus az ennek során alkalma-

zott kritérium, mivel egyrésztől morál és altruizmus, másrésztől pedig immoralitás és egoizmus naiv azonosítását, amely alapul szolgál az individuális érdekek — kivált a keresztény — morál általi notórius gyanúsítgatásának, használaton kívül helyezi, mihelyst a moralitást akként értjük, mint aminek középpontjában az igazságosság fogalma áll. Ezzel a lépéssel — történetileg tekintve Kant óta — ez a kritérium is (hogy ti. aki áldozatot hoz a többiek érdekében, az morális volna) a múlthoz tartozik, jóllehet pusztán történetfilozófiailag tekintve, mivel a valóságban azért időnként még megjelenik. (Praktikusan, amint az magától értetődik, éppúgy, mint teoretikusan, éspedig az egyenlő jogok és kötelességek eme kritériummal vitatott moráljával összefüggésben.) "Az erény — mondja Kant — csak azért ér oly sokat, mert oly sokba kerül."⁵

Igazságosságot követelni gyakorta annyit tesz: követelni, hogy végre velünk magunkkal is igazságosan bánjanak; ugyanakkor szociális tény, hogy bárki legyen is az, aki igazságosságot követel a maga számára, aligha várhat el dicshimnuszokat az igazságosság iránti szeretetéért. Inkább arra a szemrehányásra kell fölkészülnie, hogy hiányzik belőle az önzetlenség: "csak" magára gondol. Ez a szociális faktum azonban nélkülözi a logikai alapot az igazságosság fogalmában. Hogy kinek a költségére történik egy mindenkori igazságos megoldás, attól függ, ki volt eddig az igazságtalan megoldás haszonélvezője. Éppígy tanulságos lesz, hogy miféle elméleti eredmény következik akkor, ha moralitásnak, keresztényi maradványként, a pretenzió — nem a megvalósítás — szerint szociálisan megalapozott, ámbár fogalmilag kétes kritériumát vetjük be. Ez azt foglalja magában, hogy aki a saját érdekeiről hallgat, s ugyanakkor hagyja, hogy a többiek frusztrálják, heroikus moralitásról tesz (a lehető legjobb esetet föltételezve) tanúbizonyságot; aki ellenben mások céltételezéseit, akikért ő (bármit is jelentsen ez) "felelős", elhallgatja, előzékenysége eredménye révén, morálisan utána számolva, teljességgel jogtalanul jár el.

A "felelősség" épp egy olyan fogalom, amelyet kínos érzések nélkül nem vezethetünk be teoretikus terminusként. A szó reklámszerű keneteljességét saját előrenyomulásának köszönheti, a hatalom kisajátításának legbejáratottabb eufemisztikus parafrázisaként: aki rendelkezik a hatalommal, az nem azt mondja magáról, hogy hatalma van, hanem azt, hogy felelős. Becsületére válik a jelenkornak, hogy e ponton is rá akarja szedetni magát. A "felelős

⁵ Kritik der praktischen Vernunft A 278

vagyok" frázisa segítségével egy morális szubjektum nem azt állítja magáról, hogy saját tettei saját magán kívül mindenekelőtt mások számára jelentősek, vagyis meglehetősen a jót célozzák, és ezáltal teljességgel annak vonalán haladnak, amit mindenki kötelességének tekintene. Ha elvonatkoztatunk — a teória higiéniája iránti előszeretetből — az efféle körülményeskedés empirikus funkciójától a jól kalkulált morális impression management keretei közt, amennyiben fölteszük, hogy ezt a frázist komolyan lehet venni, akkor mérsékelt precizitással, ahogy ez illő is, a morál specifikusan morális költségei elkülönítendőek az összes többi költségtől, amit csak ez a figyelemre méltó emberi találmány még hozhat. A morál morális költségeiről való beszéd azt jelenti, hogy a világban, ahogyan fönáll, lehetséges az, hogy éppenséggel immorális (a kategorikus imperatívusz értelmében) morálisan cselekedni. Közvetlen moralitás, a legkiválóbb deontológiai alapelv betartása értelmében, ennek következtében, ha a tézis megalapozható volna, nem pusztán a ravaszság hiányáról árulkodnék, hanem ezen túlmenően még a moralitás hiányáról is. (Ha eléggé cinikusak vagyunk ahhoz, hogy azt a pikantériát, amely abban rejlik, hogy a morális alapelv alkalmazása kifejezetten morális alapon megengedhetetlen kell hogy legyen, még a végsőig élvezni is akarjuk, akkor az argumentum, amely ezt az állítást igazolja, előzetes megjegyzésként mondvá, inkább csalódást keltő.)

A kategorikus imperatívusz arra hívja föl a morális szubjektumot, hogy mérlegelje, mi történne akkor, ha cselekedetének maximája általános törvényhozás alapelvévé emelkednék. Az a kérdés, hogy mekkora a valószínűsége annak, hogy az általa választott maxima ténylegesen is általános törvény volna, vagy azzá válnék, vagy hogy a cselekedete egyáltalán hozzájárulna ahhoz, hogy ez a maxima általános törvény legyen, a morális érvelésből szigorúan ki van zárva. A kategorikus imperatívuszban rejlő haladást az afféle alapelvekkel szemben mint "Amit nem kívánsz magadnak, azt ne tedd másoknak", Kant éppen abban látta, hogy a kölcsönösség összefüggése az "én", vagyis a cselekvés szubjektuma és az első formula univerzalizálásának "mindenkije" közt pusztán elgondolt logikai összefüggés volna, az utóbbiban ellenben reális, kauzális-következményes (mintegy abban az értelemben, hogy "Ne tedd meg ezt másokkal, hogy őket ez aztán ne indítsa arra, hogy veled szemben tegyék meg ugyanazt").

Az autonóm morál nem reális következményeket vizsgál, hanem egy már magában is imaginárius általános normakövetésnek — vagyis az elképzelésszerűen "általános törvényként" alkalmazott maxima követésének — kitalált kö-

vetkezményeit. A cselekvés hic et nunc végrehajtásának és tényleges hatékonyságának viszonya nem jön számításba. Aki ellenben számításba akarja venni, mi az, amit ő maga intéz ebben a világban, annak, ellenkezőleg, ennyiben éppen nem kellene lebecsülnie, hogy milyen eredménnyel járna maximumának általános törvényhozás alapelvevé történő emelése — merthogy empirikusan éppen ez lehet cselekedete legvalószerűtlenebb határföltétele. Esetleg sokkal inkább arra kellene fölkeszűlnie, hogy a legkevesebben vagy éppen egyáltalán senki sem követi azt a normát, amelynek való engedelmeskedést épp most fontolgatja. A következményekre való orientálódás, még akkor sem, ha — ahogyan most föltételezzük — Kantnál szóba jöhetne, semmiképp sem megy per se túl azon, amit Weber pusztán morális érzőként jellemezett — mivel egy szubjektum, aki az általa mérlegelt maxima általános követése következményeinek elfogadhatóságát tenné cselekedete mértékévé, jöllehet a következményekre orientálódnék, mégis egy olyan premissza előfeltételezésével, amely szigorúan véve valószínűleg fiktív. A pusztán morális érzőtlen túlra csak annak a szubjektumnak a viselkedése kerülne, amely előzetesen megbizonyosodnék saját cselekedete tényleges hatásairól.

A morális alapelvben anticipált általános normakövetés egy olyan állapot, amelyet a morális alapelv alkalmazása során reálisként nem lehet és nem is szabad előfeltételezni: nem-megengedett ezen alkalmazás számára úgy cselekedni, minthogyha a kategorikus imperatívuszt általánosan betartanák. Egy olyan morális szubjektum, amelyet mások a saját érdekeik képviselőjére köteleztek, nem képes a harmadikra tekintve nem abból az előfeltevésből kiindulni, hogy ezek mindenkor rögtön — megengedve azt is, hogy megmutatható, hogy efféle dolog magában véve ésszerű volna — megkockáztatnának valamifajta "ésszerű" újratekintést, s hogy az ellentétet a továbbiakban csakis morálisan, az erőszakról és a kölcsönös becsapásról lemondva vitatnák meg. Akinek földadata nemcsak saját érdekeinek védelme, hanem éppúgy a többieké is — aki, az ellehetetlenült szóval "felelősséggel" bír —, úgy tűnik át kell hogy lépje a morális alapszabályt, hogy ne kockáztasson képviselhetetlenül sokat mind saját magát, mind a többieket tekintve, akik ráhagyatkozhatnak. Amennyiben egy szubjektum, amely — sit venia verbo — "a következményekkel kapcsolatban felelősséggel viseltetik", ezek szerint ebben a világban, amely olyan, amilyen, nem bízhatik abban, hogy a többiek nélkülözik a stratégiai cselekvést és, mondjuk, nem hazudnak, például maga is kénytelen a Kant által a morális alapelv útján megalapozott tilalom ellenében cseleked-

ni, egy potenciális gyilkosnak "emberszeretetből" hazugságot mondani az általa kiszemelt áldozatról.⁶

Hogy az egymás közötti, számításon alapuló közlekedésről minden további nélkül nem állhatunk el, ennek megalapozásához nincs szükség pesszimiztikus antropológiára. Az általános normakövetés — morális alapelvből megellegezett — állapota fiktív karakterére irányuló radikális reflexiónak a szükségessége, amiként az offenzív bizalmatlanság begyakorlásának kötelessége is, nem az eredendő bűn doktrínájából következik, hanem abból a profán körülményből, hogy föltevésünk szerint a morális szubjektumok nem pusztán saját ügyeiket képviselik, hanem egyúttal másokéit is, és ennek következtében egy tévedés árát, amely a kategorikus bizalom eredménye volna, nem pusztán nekik maguknak kellene kiegyenlíteniük, hanem elsősorban azoknak, akiknek az érdekeit érvényre kellett volna juttatniuk, nem pedig morálisan jószándékú engedékenységre kockáztatniuk. Még abban az esetben is, ha a két cselekvő a morál álláspontját mindenkor a magáénak vallotta volna, ezt egymásról bizonyossággal nem tudhatnák — hiszen éppenséggel a kinyilvánított szándék az exkluzív morális újrakezdésre időnként fenomenálisan alkalmas rá, hogy a többieket léprecsalja. A játékelméletnek a "paradoxes of rationality" címszó alatt⁷ tetemes akkurátussággal kidolgozott legelembb belátásai közé tartozik, hogy két párt közül az egyiknek a másikkal szemben már csak azért is stratégiai fönntartásokkal kell élnie, mivel vele szemben bizonytalan szituációban van. S amilyen kevésbé legitimálja egy efféle nyilatkozat a hatalmi eszközök akkumulálásának tetszőlegesen irracionális preventív stratégiáit, annyira fölismerhetővé teszi mégis, hogy az érdekkonfliktusokat állandóan stratégiai összetűzéseknek is — és ezek a legjobb esetben nyílt tárgyalások, amelyek a harcot együttműködési ajánlatokkal és azon hátrányokkal való fenyegetéssel helyettesítik, amelyek az együttműködés megtagadása esetén következnének be — kell szabályozniuk. Hogy az, mint a morálfilozófusok állítják, haladás volna, hogy az a mód, ahogyan emberi szubjektumok egymást zaklatják, a morál és csak a morál kérdésévé válik, eltekintve az összes lehetséges ellenvetéstől, amelyek különben még fölvehetők volnának, mindenesetre még igaz is lehet azon nem éppen

⁶Vö. K.-O. Apel: "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?", in: Utopieforschung, hg. v. Wilhelm Vosskamp, Metzler, Stuttgart 1983, 325—355, 339. o.

⁷Nigel Howard: Paradoxes of Rationality: Theory of Metagames and Political Behavior, Cambridge (USA) 1971.

ortodox premisszák mellett, miszerint a morál elvárhatatlanságának problémája (vagy, óvatosabban fogalmazva: elvárhatósága relativitásának problémája) legalábbis a második imént adott formában maga is még egy morális problémát jelent.

A végösszeg: a morál elvárhatatlanságáról szóló beszédnek két, nem össze-nem-függő, ám mégis elkülöníthető jelentése van. Hogy vajon egy cselekvésmód elvárhatatlan-e, az mindig azon a kockázaton méretik le, amelynek vállalását a cselekvés végrehajtása kikényszerítené. Először is az, aki Kantnak a rigorozitásig igényes morálját gyakorolná, a világban (amely olyan, amilyen) mindenképp balekká válnék — és ez tőle nem várható el. Másodszor azonban alkalomadtán nem is csak pusztító volna a cselekvést közvetlenül a kategorikus imperatívusz szellemében véghezvinni: ezen túlmenően még éppenséggel immorális is lehet. Aki, hogy egy olcsó példát válasszunk, egy olyan államban, ahol az adóügyek intézői korruptak, tisztességesen befizeti a követelt összeget, alkalomadtán nemcsak saját pénzügyi helyzetét teszi tönkre, hanem ráadásul még saját családjával szemben is amorálisan viselkedik. Azt az igényt sérti meg, amelynek korrelátumát Weber még 'felelősséggé' aposztrofálhatta: az akár jogszerűen, akár morálisan megítélt illetékesség mások érdekeinek érvényrejuttatásában. Nem elsősorban az teszi ez utóbbit érdekessé, hogy a morálisan inkriminált tettek végrehajtása megérthető vagy netán még menthető is, hanem elsősorban az, hogy ez a cselekedet (ti. egy a morál melletti morál perspektívájából tekintve) éppenséggel morális parancsként jelenik meg.

Ennyiben még mindig nem fogalmaztunk meg teljesen kielégítő kritériumot a morál személyi költségeinek a morális költségektől való elkülönítésére. Aki megkísérelné cselekedeteiben állandóan tekintetbe venni mindenki más érdekeit, az (személyében) rövid időn belül — hogy egyszer már valaki komolyan vegye azok kedvenc kifejezését, akik önmagukat kívülállónak definiálják, és akik már csak ennél fogva sem azok — "marginalizálódna", s most nem tudna csak igazán egyet sem elérni azon (morálisan) "jó célok" közül, amelyek kedvéért ő a legjobb esetben cselekedni akart. Mindenki érdekei pártatlan tekintetbevételének alapelvét közvetítetlenül alkalmazta, éppen az a kisebbség, amely — miután egyszer nagyvonalúan koncedálva az előfeltevést, miszerint a saját magára kirótt morális mérték a helyes — "jó" szándékaival tűnt ki, reprodukálná rendületlenül a saját marginalitását és gyakorlati jelentéktelenségét. És amennyire kevésbé tekinthető ez az argumentum a szó szigorú értelmében véve cáfolatként — mivel a morális érzület javíthatatlan: semmiképp sem érzi jogosultságát kérdésesnek, még akkor

sem, ha következményei a követőt tönkretették anélkül, hogy az emberiség többi részének megtakarítottak volna bármit is —, annyira helyénvaló mégis a bizalmatlanság az intelligencia működtetésének olyan módozata iránt, amely ellenvetésekkel szemben csak úgy képes immunitását biztosítani, hogy a valóság érzékelésével szemben egyfajta speciális realitásvakságot részesít előnyben.

Az autonóm morál azon sajátosságának, amelytől szenved, hogy ti. alkalmazásának föltételei nincsenek adva, történeti előfeltevése, hogy a morál abból, ami erkölcsként magától értetődő, azzá vált, amely semmilyen értelemben sem magától értetődő. Egy áthagyományozott morál számára, amely azt követeli meg, "ami illő" (és semmi mást), alkalmazásának föltételei egyszerűen adva vannak, ezek itt vannak — hiszen hogy éppen azt illő megtenni, amit megtenni illő, egyrészt azt jelenti, hogy ezt meg kell tenni, másrészt és ezzel együtt pedig azt, hogy ezt ténylegesen már hosszú ideje, és általánosságban még most is, így és nem másképp csinálják. Jóllehet időnként az "erkölcs erkölcsiségében" (hogy a Nietzsche által a Hajnalpírban sajátos értelemben alkalmazott kifejezést használjuk) is többet követelnek meg, mint amennyi megkövetelhető — mindaz, amit a "hírnév" és a "becsület" érdekében tesznek, ide tartozik —, ám az elvárhatatlanság itt, ami épp ebben mutatkozik meg, a kivétel, nem pedig a szabály. Ennek az az alapja, hogy ebben az esetben az érvényesség és a norma tényleges követése abban, amit később "társadalmi érvényességnek" neveznek majd, ugyanazon dolog két oldalaként jelenik meg. "Így illő" — e kifejezés egyszerre preskriptív és deskriptív kijelentés: egy normát és egy társadalmi ténytet nevez meg.

Ezzel ellentétben az autonóm morál alapelve ugyan megnevez egy normatív ideált, ám ha rápillantunk a világra, amely olyan, amilyen, láthatjuk, hogy ez nem társadalmi tény; és ha Kant erről mint az ész faktumáról beszélt, akkor ezzel semmiképp sem arra célzott, hogy mindenki alkalmazkodni kezd hozzá. Ez a fajta morál, mint amely legitimitását "mindenfajta tapasztalat előtt" szerezte, sokkal inkább egy olyan érvényesség-fogalmat exponál, amely a norma tényleges követésétől határozottan eltekint. (Hogy ez csak a kereszténység eljárása után vált lehetségessé, amely, például az ellenség szeretetének parancsaként, olyan normákat fogalmazott meg, amelyek társadalmilag nem realizálódtak és nem realizálódnak, s amelyek mindenki számára, aki megtartotta őket, rövid vagy közepes határidővel halálhozóvá váltak, a morál történetírásának érdekesebb közhelyei közé tartozik.) Kant ama kijelentése a kategorikus imperatívusról, miszerint semmiképp sem bizonyos, hogy lett volna valaha is egy ember, aki (tisztán kötelességből) követte volna, csak

éppen — kell hogy kövessük, az elvárt világossággal épp normaként, de nem társadalmi tényként jellemzi ezt. Az a priori megalapozott morál nem engedi előírások megalkotását, hanem exkluzív módon ő maga alkotja meg ezeket azáltal, hogy a világgal azt az eszmét állítja szembe, amelynek nem tesz eleget, hanem mindenesetre, a legjobb esetben is, csak ácsingózik utána.

Az "így illő ez" morálok társadalmi önállító rendszerek belső moráljai. Bennük a norma alkalmazásának problémája egybeesik a szituációnak az ítélőképesség általi okos áttekintésével, mivel az efféle morálok alkalmazási föltételei ezekkel a morálokkal együtt, egy szociális és kulturális életforma keretei közt jöttek létre. Ameddig úgy tűnik, hogy nem rendelkezünk a normatív érvényesség másfajta fogalmával, mint azzal, amely a tényleges normakövetésre vonatkozik, addig az elvárhatóságnak mint a tényleges normakövetés függő változójának problémája voltaképp nem merül föl. Az "így illő ez" morálok alkalmazási föltételei állandóan adva voltak ama kontextus formájában, amelyben ez így és nem másképp volt illő. Az a morál, amely a fölvilágosodásból ered, ezzel ellentétben semmilyen hasonló életformának sem felel meg. Nem rendelkezik a szükséges hatalommal, de nem is áll szándékában a szubjektumokra valamifajta szokásrendet oktrojálni. Szükségessége abból ered, hogy a modern kor nem rendelkezik olyan életformával, amelyről el lehetne mondani, hogy tetszőleges szubjektumok számára is kötelező erővel bírna: sokkal inkább egy olyan világban jelenik meg, amelyben a különböző életformákhoz tartozók közti vita egyáltalán nem exotikus kuriózum. Szükségességének alapja azonban egyúttal lehetetlenségének jelzése is egyben: egy olyan világban jelenik meg, amelyben alkalmazásának föltételei semmi képp sem adóttak.

Eme megfontolás rezultátuma paradoxként hat. Az alkalmazási föltétel, az autonóm morál alkalmazásának föltétele az volna, hogy általánosan alkalmazást nyer. Ameddig nem cselekednék mindenki ennek az etikának megfelelően, addig egyetlen embertől sem várható el, hogy ennek az etikának megfelelően cselekedjék. Ahhoz, hogy a moralitás mint általános — és nem mint szeretetre méltó fanatikusok valamilyen szektájának pusztá áldozathozatala — lehetőség legyen (az elvárhatóság értelmében), ahhoz nagyjából és egészében már valóságosnak kell lennie. (Úgy látszhatnék, minthogyha ez valamennyi morál gyöngéje volna: hogy csak akkor funkcionálna, ha mindenki a követőjévé válnék. Ám ez a föltevés nem tartható. Az önmegváltás valamennyi ethosza, mint például a buddhista, már eszméje szerint is arra rendezkedett be, hogy egy gonoszságból, bornírtságból, önzésből és káprázatból álló világban éljen. Az e típushoz tartozó morálok azáltal teszik magukat elvárhatóvá, hogy bi-

zonyos segítséget nyújtanak ahhoz, hogy a "hamis világot" időleges tudatlanság által el lehessen viselni: eksztatikus élményeket, elragadtatást, misztikus pillanatok stb. Ezzel Kant nem képes élni, és filozófiájában nem is lelhető föl ennek funkcionális ekvivalense.)

Ha persze az autonóm morál alkalmazási föltétele sensu stricto úgy hangzik, hogy már mindenki alkalmazza, és mindaddig, amíg ez a föltétel nem teljesül, a morál alkalmazása egy akármilyen értelemben mindig elvárhatatlan marad, akkor a moralitás a kategorikus imperatívusz értelmében, úgy tűnik, sohasem válhat általánossá. Az univerzalisztikus etika alapelvei mindaddig nem alkalmasak a realitásra történő közvetlen alkalmazásra, amíg kontrafaktuális előfeltevések maradnak — és kontrafaktuális előfeltevések maradnak mindaddig, ameddig nem alkalmazzák őket a realitásra. Ennyiben ez végre is már abszurd rezultátumnak látszik: egy akadálya van a morális alapelv alkalmazásának, hogy ti. nem alkalmazzák. Vagy: egy akadálya van a morális alapelv egy szubjektum általi alkalmazásának, hogy ti. egy másik szubjektum nem alkalmazza a morális alapelvet, mialatt ezen második szubjektum számára az akadályoztatás oka az, hogy amaz első szubjektum nem alkalmazza a morális alapelvet. Ennyiben a tézis egy módosított formában kevésbé abszurdvá válik. Ha igaz az — márpedig igaz —, hogy normák vagy érvényesek, vagy nem érvényesek, anélkül hogy e kettő közt valamifajta érvényességi fokokból álló kontinuum lehetne, akkor ez a teoretikus körülmény annak lehetőségét mégis nyitva hagyja, hogy az elvárhatóságnak fokozatai legyenek. A morál ennek értelmében több kontextusban teljességgel elvárhatatlan volna, s talán sehol sem volna maradéktalanul elvárható, mégis, a teljes elvárhatatlanság és a maradéktalan elvárhatóság közt elgondolható egy az elvárhatóság fokozataiból álló kontinuum. Legalábbis részletesebb indoklás nélkül nem látható be, miért volna itt lehetetlen egy "többé vagy kevésbé". Ha ezáltal még megmaradna is a tézis, mely illetéknépp, amennyire lehetséges, már nem azt a defetizmust szankcionálná, mely a morált teljességgel elvárhatatlanként állítja be a paradoxon állapotában, mindenesetre mégsem olyan volna, amely az elmélet hibájául volna fölróható, hanem olyan, amely, mivel a valóságban exerceál, az elmélet által leírandó.

Ennyiben az autonóm morál, úgy tűnik, mégiscsak föl van készülve legalábbis azokra az ellenvetésekre, amelyek nem képesek többet hányni a szemére, mint a frusztráló elvárásokkal kapcsolatos mindenféle élmény okozta szomorúságot. Azon két kérdés közül, hogy ti. kifizetődik-e a morális cselekvés, és ha nem, akkor mennyiben racionális legalább a morális cselekvés, az elsőre Kant határozott nemmel válaszolt, a másodikra azonban a kategori-

kus imperatívusz megalapozásával. A "kopernikuszi fordulat" morálfilozófiai változata egy olyan etikát inaugurál, amelyben "nem a jó fogalma 'határozza meg' a morális törvényt, hanem megfordítva, a morális törvény az, amely mindenekelőtt 'meghatározza' a jó fogalmát, amennyiben egyáltalán megérdemli ezt a nevet".⁸ Azon premissza mellett, hogy habár "minden akarásnak kell hogy legyen tárgya, tehát anyaga; ez az anyag azonban /.../ ettől még nem kell hogy feltétlenül a maxima meghatározó alapja és feltétele legyen",⁹ az autonóm morál éppen hogy nem zavartatja magát, sőt büszke rá, hogy mindenki, aki azt várja el tőle, hogy kioktassa, miként kellene a saját haszon reményében kigondolt célok eléréséhez a legalkalmasabb eszközöket kiválasztani, alaposan csalódik benne. Nem hipotetikus okosságtan és nem rávezetés a boldog életre; körülményeskedés nélkül biztosítja a tapasztalatot, hogy ti. a morál "nem fizetődik ki" arról, hogy a valóságos tényállást tárta föl.

E kanti információ anti-kantiánus leleplezése a következő: a kellőség az akarat repressziójának bizonyul, hiszen ténylegesen kevésbé döntő, mint a-hogyan azt első pillantásra vélnénk; ha ebben a represszióban merülne ki a morál személyi költségeire való utalás, akkor egy szó is sok volna. Milyen helyest a morál, Kant szerint, azokat a föltételeket fogalmazza meg, amelyek teljesülésük esetén lehetővé teszik, hogy különböző individuumok akarása együtt álljon fenn, a gyanúsítgatásnak, amely minden kellőség mögött az akarat becsapását szimatolja, lényegileg vége van. A formalista módon fölfogott kellőség, így érti Kant, sokkal inkább minden szubjektumnak elismeri azt az egyenlő jogát, hogy saját boldogságát keresse; ezek a szubjektumok "autonómak" volnának annyiban, hogy a boldogság számukra nincs előírva. Ez egyrészt — pozitíve — azt jelenti, hogy mindenkinek szabadságában állna a maga módján boldognak lenni; másrészt pedig — negatíve — azt, hogy mindenkinek egyenlően megvan az a joga, hogy a saját életét külső, teológiai-morális befolyásolás nélkül, a saját, legszemélyesebb módján puskázza el. Hiszen az a morál, amely a gyakorlati ész kantian alapos kritikája után még fennmarad, már semmiféle olyan mértéket nem tartalmaz, amelyről leolvasható volna, hogy mit kell sikeres, és mit elpuskázott életnek tartanunk. Kopársága, nyilvánvaló hiánya a szubsztancialitást illetően, a célok arisztotelészi diktátumáról való lemondás semmi mást nem jelent, mint épp a fordítottját annak, amit joggal neveznek autonómiának: hiszen mindazon tartalmakat, amelyeket ez a morál nem kényszerít rá címzettjeire, szabadon hagyja

⁸ Kritik der praktischen Vernunft A 112

⁹ Kritik der praktischen Vernunft A 60

számukra. Ahol hallgat, ott nem ártja bele magát; amire nem kötelez, az ránk van bízva. Ennek következtében a formalista etika sem azt nem képes megmondani, hogy mi a "jó élet", sem azt, mely célokat kell követnünk. Rá-hagyja mindenkire magára, hogy miként határozza meg ki-ki a maga számára a "jó életet", és csak azt adja meg, miként oldhatók meg racionálisan azok a konfliktusok, amelyek olyan cselekvők közt lépnek föl, akiknek vagy külön-böző elképzeléseik vannak a boldogságról, vagy pedig egymást kizáró célokat akarnak megvalósítani. Azáltal, hogy a kategorikus imperatívusz megtiltja, hogy "öncél-lényeket", vagyis embereket, olyan célok eszközeivé degradálja-nak, amelyek kereszteznek saját célkitűzéseiket, még semmiképp sem követeli meg, hogy mondjunk le a mindenkori saját célkitűzéseink megvalósítására va-ló törekvésről, hanem csak ennyit: olyképp kövessük őket, hogy a többieket ne fosszuk meg attól a joguktól, hogy az ő mindenkori célkitűzéseiket ugyanazon a módon megvalósítani törekedjenek.

Ha a kellőség ezen a módon a különböző szubjektumok akarásának összefér-hetőségében állna, akkor következésképp sokkal több okunk volna éppen ennek a kellőségnek az el-nem-ismerését a mások akarásának repressziójára való eltökéltség jeleként tekinteni. Mint ilyen, a moráltól mentes "hatalom aka-rása" csakugyan leplezetlenül fölismerhető — hiszen ezen a címen Nietzsche, a kanti autonómiát azzal gyanúsítva, hogy nem más, mint a belsővé tett he-teronómia végső, legszublímáltabb formája, nemcsak — egyrészt — a szabad-ság ideálját védelmezi, amelynek mindenki részesévé válnék, aki csak meg-szabadult a morál kötelékeitől, hanem — másrészt — ugyanakkor és ezzel egyidejűleg, valamennyi gyöngébb akarat elnyomásának és "bekebelezésének" praxisát. Ezt szem előtt tartva a moralisták inzisztálása azokkal szemben, akik a moráltól számon kérik a morál költségeit, kiterjedhetne arra a kö-rülményre, hogy van olyan dolog is, mint az amorális elvárhatatlansága, sőt ez van csak igazán. A morál ugyanis, amely egyrészt minden egyes ember szabadságát korlátozza, másrészt garantálja a maradék-szabadságot, amelyet érintetlenül hagy azáltal, hogy mindenki számára kötelességgé teszi respek-tálását. Ez az argumentum azonban mégiscsak hamis, mivel "garanciáról" csak ott lehet beszélni, ahol a megengedett szabadság játékterének respektálása szükség esetén kikényszeríthető volna — tehát a jog, nem pedig a morál te-rületén. Mivel ha valaki kikényszeríthet valamit másvalakitől, akkor ez a másik autonómiájának csődjét ratifikálná, amivel szemben csak egy alterna-tíva maradhatna: a morális szubjektum szabadságának játéktere akkor volna garantált, ha az általános (kényszermentes) normakövetés faktum volna — ám éppen ezt jelöli az az előfeltevés, amely problematikus volt. Ha amúgy is

mindenki gyakorolná a moralitást, a morál személyi, illetve morális költségeire vonatkozó kérdés csakugyan eltűnhetnék. Akut ugyanis akkor, ha amaz előfeltevés nem teljesül — vagyis: akut.

A legkevésbé sem megmagyarázhatatlan, miért nem vette figyelembe Kant etikája az elvárhatóságot mint olyan minőséget, amellyel normák rendelkezhetnek, illetve nem rendelkezhetnek. Az Arról a közhelyről: ez helyes lehet az elméletben, de a gyakorlat számára nem alkalmas¹⁰ című írásban Kant azt állítja, hogy "minden elveszett, ha a törvény végrehajtásának empirikus és ezért véletlenszerű feltételei magának a törvénynek feltételeivé" válnak. Ezzel ellentétben azonban megmutatható, hogy ebben a dologban akkor veszett el csak igazán minden, az autonóm morál megalapozását sem kivéve, ha valamennyi empirikus föltételtől eltekintünk. Hiszen Kant azt ugyan képes volt, durván szólva, plauzibilissá tenni, hogy miért van az erkölcsi törvénynek intelligibilis szubjektumok számára kötelező ereje, azt azonban már nem, hogy miért volna érvényes empirikus szubjektumok számára is. (Ez egy homályos megjegyzés, amely azonban rögtön világossá fog válni.)

A morál megalapozása egy idealizálásnak köszönhető, de empirikus szubjektumokra utalva, akiktől Kant a morál alkalmazását elvárja, s akik ezt a méltánytalan kívánságot joggal elháríthatnák maguktól. A gyakorlati ész kritikájának fő kérdésére, hogy ti. miért rendelkezik az erkölcsi törvény kötelező erővel (a kanti zsargonban: hogyan lehetséges egy kategorikus imperatívusz, vagyis egy föltétlen parancs), az intelligibilis akarásról szóló tan hivatott választ adni. E tan azt állítja, hogy a kellőség nem volna más, mint az ember saját intelligibilis akarása, vagyis az ő akarata, amennyiben ésszel bíró lényként tekinti magát. Ez az akarás csak annyiban válnék eme kellőséggé, amennyiben az ember egyúttal "érzéki lény" is volna, amelynek hajlamai nem föltétlenül egyeznek meg az ésszel. Még ha eltekintünk is attól a gyanús metafizikai előfeltevéstől, miszerint ha az emberből, "két világ — mundus sensibilis et mundus intelligibilis — polgárából" egy érzéki lény elvonható volna úgy, hogy azután egy (pusztán) ésszel bíró létező maradna, még akkor is megkérdezhetnénk: de hát mi kötelezi az embert arra, hogy intelligibilis akarásának érzéki lényként is engedelmeskedjék? Empirikus akarásának miért is kell voltaképp megegyeznie intelligibilis akaratával? A válasszal Kant diszkrétan és úgy mellékesen adós marad. Noha etikájának szellemében ezt válaszolhatnánk: az ember azért köteles intelli-

¹⁰ Uo. A 206

gibilis akarását követni, mert különben akarata ellentmondana önmagának. Ha azonban továbbkérdoznénk: miért is ne volna lehetséges egy ennyire elviselhető és, a kötelességnek való alávetettséggel összevetve, teljességgel kényelmes "ellentét" — akkor már csak egy rossz körrel válaszolhatnánk: mert a kategorikus imperatívusz megtiltja.¹¹ Ama bizonyos elvonatkoztatás a morális törvény, miként Kant lekezelően mondani szereti, "pusztán empirikus" föltételeitől, amely arra hivatott, hogy e törvény megalapozását lehetővé tegye, sokkal inkább maga e törvény rákfenéje. Annak a kategoriális tisztaságnak, amelynek érdekében a megalapozás nem piszkolódhatnék be az alkalmazás problémájára való reflexió révén, másik oldala a megalapozásnak kötelező erő nélkül valósága az empirikus szubjektumok számára, amelyekkel a morális apriorizmus csak egy igen laza szálon tart kapcsolatot.

Hogy Kant filozófiája ahistorikus transzcendentálfilozófia és hogy etikája olyan érzületetika, amely "a kötelességet a kötelesség kedvéért" védelmezi és egy döntő ponton eltekint megvalósításának problémájától, olyan megállapítás, amelynek megtétele miatt nem kell csak azért zavartatnunk magunkat, mert a filozófiai félműveltség toposzáról van szó. Bizonyos, hogy Kantnak volt valamilyen történelemfilozófiája: ám ha Az örök béke című írás reménye, hogy a polgári tulajdonosok érdekei (és a rossz végtől való félelem) az ésszerű etikai alaptételek megvalósítását motiválnák, egy emelettel lejjebb indul, mint ahogyan kellene, akkor a Vallás a puszta ész határain belülé, amelynek üdvtörténeti koncepciója szerint Isten a legszemélyesebb módon vezeti majd el az embert az észhez, legkevesebb három emelettel magasabbról. Teljességgel történetietlenre sikerül akkor már a morál és a történelem közti közvetítés is, ami ezért aztán már nem is közvetítés. Jóllehet a kanti történelemfilozófia célja a tiszta emberi jog világgköztársasága, a kategorikus imperatívusz mégsem arra szólít föl, hogy — mondjuk — tegyük azt, ami hozzájárul e világgköztársaság megvalósításához, hanem címetjeit arra szólítja föl, hogy cselekdjenek úgy, mintha ez az ideál valószínűs volna.

Hogy egy probléma aporetikus, az azon preszumpciók kudarca révén mutatkozik meg, amelyeket a probléma megoldásaként léptetnek föl. Ami mármost a morál elvárhatatlanságát illeti, ilyenekként találják magukat a megkettőzött morál, a moralizáló világszemlélet, a cinizmus és a stratégiai morál-érvényesítés. Az átlagos morális tudat a morál elvárhatatlanságából az in-

¹¹ Vö. Leonard Nelson: Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig 1917, 44 sk. o.

konzekvencia konzekvenciáját vonja le, a moralizmus ezzel ellentétben a konzekvencia inkonzekvenciáját: amíg az egyik ahhoz ragaszkodik, hogy az, amit ő követel, a "teóriában" helyes, a "gyakorlatban" azonban rosszul jön ki, a másik viszont — kifejezett formában a közhelyről szóló említett kanti írásban — rigorózusan követeli a gyakorlat alávetését valamilyen helyesként elismert elméletnek. Amíg az egyik a megkettőzött morál ellenében magabiztosan hivatkozik az egyetlen morálra, a másik viszont az ideál és a valóság összevetéséből arra következtet, hogy a legkevesebb egy megkettőzött morál volna, mivel egy egyedüli morál senkinek sem elegendő.¹² A támogatott alaptételek és azon közönséges élet elválasztásának inkonzekvenciája, amely megakadályozná az alaptételek betartását, az arról való bizonyosságban, hogy nélküle nem lehetséges, gyakorlati konzekvenciaként fogja föl önmagát: mivel a világ csak így biztosít számára kiutat, ezért éppen a tisztes-séges ember látja magát szakadatlanul arra készítve, hogy de facto vétségeket kalkuláljon azon normák ellen, amelyekhez másrészt az eszme tekintetében még kötődik. A lelet révén, hogy az ideál valami olyan dolog, amelyet a gyakorlattól el kellene választani, nem — mondjuk — egyetértésünkről biztosítjuk az ideált, hanem (jóllehet nem föltétel nélkül, ám mégis ezen föltétel mellett) lojalitásunkról. A megkettőzött morál ennek megfelelően az a művészet, hogy a morál iránt érzett tiszteletünket ama kifejtetlen fönntartással kössük össze, hogy ez a morál megmarad a maga emelkedett, gyakorlatilag következmény nélküli, platonikus létformájában — a földi dolgok alacsonyrendűségén túl.

Ez az álláspont mind a cinikusok, mind pedig a morális puristák részéről leplezetlen gúnyolódásnak van kitéve. Ezek pozíciója csak látszólag ellentétes egymással. A megkettőzött morál elleni cinikus polémia, amely látszólag immanens módon jár el azáltal, hogy azt állítja magáról, hogy pusztán a nagyra tartott pretenciók és a kézzelfogható gyakorlat közti eltérést hozza felszínre, kevésbé marad neutrális, mint ahogyan a gúnyos távolságtartás révén szimulálja; valójában morálisan ő maga sokkal inkább teli van előfeltevésekkel. Ama különbség objektív ábrázolása ugyanis csak akkor alkalmas szemrehányásnak, ha, bárki legyen is az, aki él vele, az igazságosság pártját vallja magáénak — ez azonban morális kategória. Ha ez a mérték eltűnnék — és konzekvensen cinikus éppen az volna, aki eltüntetné —, akkor a cinikusok sem tudnának fogást találni a kettős morálon. A ci-

¹²Vö. Andreas Zielcke: "Die halbe Sache der Moral", Merkur 40 (1986), 203–214, 203. o.

nikus és a moralista gúnyolódása, akik az egyik által titokban, a másik által emfatikusan vállalt, egyrészt a morális igény, másrészt pedig a tevés-vevés megegyezését állító, normatív premissza tekintetében kéz-a-kézben járnak, csak a morális purista egy második normatív állásfoglalása következtében különülnek el: ha ugyanis logikailag épp annyira lehetséges igazságosnak lenni azáltal, hogy mindjárt a rabiátus gyakorlatot tesszük leplezetlenül igényünké, vagyis nyíltan — és cinikusan — a hatalom álláspontját tesszük magunkévá, akkor a moralista a létező megkettőzött morált állandóan mégis csak az igaz ember képe előtt blamálja, aki, kerül, amibe kerül, ideáljainak megfelelően él, és alkalomadtán pittoreszk mártírumban hal.

A megkettőzött morálnak az eme blamáláshoz fölhasznált, lekicsinylő értelmezése, mint puszta gonoszság, mint szemfényvesztés, mint a morál instrumentalizálása, azok részéről, akik ezt az értelmezést célzatosan a maguk előtt látott saját előnyükért vetik be — mivel, a szofista tézisének értelmében a platóni Politeia első könyvében, jóllehet maga a tisztességtudás nem, ám a tisztességtudás látszata annál inkább alkalmas a siker eszközeként —, végezetül mint a morál hanyatlásának további szimptomája, lamentációként ott, ahol magyarázatra volna szükség, ennyiben nagyon is kevésnek bizonyul. Nem a tulajdonképpeni morállal való pervertáló visszaélés, sokkal inkább a megkettőzött morál — a mondottak szerint — a normatív érvényesség és az elvárhatatlanság közti ellentmondás immanens konzekvenciája. Az átlátszó trükk, hogy a morális ideálokat a tényleges érdekeken túlra csúsztassák, rendelkezik egy titkos igazságmozzanattal abban a tudásban, hogy ezen ideálok nyomban oszlásnak indulnának, mihelyst a valósággal érintkezésbe kerülnének.

Ha Kant figyelmét nem kerülte is el a megkettőzött morál persze tagadhatatlan apóriája, mégis úgy vélte: másként, mint a moralizáló világszemlélet komplementer apóriájába való beletörődés árán, nem lenne elkerülhető. Ha moralizáláson nem a morális érvelést egyáltalában véve kell értenünk, mint ahogyan ezt egy újabb, esztétikailag motivált fáma inszinuálni törekszik — mivel ez a fajta fogalomhasználat éppen e fogalom különleges kritikai éléről mondana le —, hanem sokkal inkább azt a morális érvelést, amely a cselekedeteket közvetlenül az individuális alattomosághoz, romlottsághoz, aljassághoz rendeli hozzá, anélkül hogy azokat a föltételeket is tekintetbe venné, amelyek közt végrehajtották őket, akkor egészen pontosan Kantnak a "tökéletes kötelességekről" szóló tanítására bukkanunk benne: hiszen ez a tan specifikusan moralizáló akkor, amikor teljességgel eltekint

attól a kérdéstől, hogy tulajdonképpen mekkora adag morál várható el, legyenek bár a föltételek mégoly nyomorúságosak is.

A kategorikus imperatívusz természetttörvény-formulája¹³ nem pusztán a morális szubjektum ama hipotetikus megfontolására céloz, hogy ti. e szubjektum akarhatná-e, hogy az általa mérlegelt maximát mindenki törvényként kövesse (még magával vele szemben is); amennyiben egy természetttörvényt azáltal definiálunk, hogy kivételek nélkül érvényesül, ennyiben e formula még azt is állítja, hogy a morális alapelv által megalapozott maxima valamennyi elgondolható szituációban ugyanazon a módon kerül alkalmazásra. Ha tehát ennek megfelelően a természetttörvény-analógia¹⁴ nem pusztán a törvény formájára vonatkozik, hanem az erkölcsi törvénnyel megegyező maxima alkalmazására is, mivel a morális szubjektum kötelezve van rá, hogy azt, amit természetttörvényként akarhat, minden esetben természetttörvényként alkalmazza is, akkor ebből közvetlenül adódik a kanti következtetés, miszerint a morális normák alkalmazása a körülmények különbözősége ellenére sem változhatnak sohasem. Mivel semmilyen körülmények közt sem szabad hazudni, ezért a kategorikus imperatívusz, Kant saját interpretációja szerint¹⁵ szigorúan arra kötelezi címzettjeit, hogy adott esetben ártatlan áldozatokat küldjenek a hóhér bárdja alá, ha csak ezáltal kerülhető el az erkölcsi törvénynek hazugság általi megsértése.

A moralizáló világszemlélet álláspontja, amelyet Kant magáévá tesz, abban a következményben terminál, hogy a morál kedvéért tetszőleges költségek viselésébe is bele kell törődnünk, vagyis, többek közt, mindenki egyenlőségét szükség esetén mindenki pusztulása realizálja: "fiat iustitia, pereat mundus". Amennyire egyrészt következetesen vállalja Kant a morális költségeknek még ezt a számlázását is, annyira kevésbé tisztességes másrészt az idevonatkozó kanti argumentáció, amely alapelvét "igaz tételként", illetve "derék, valamennyi alattomoság vagy erőszak által kirajzolt, nem egyenes utat elvágó jogi alapelvként"¹⁶ dicséri. Jóllehet ezen alaptétel jelenik meg derék módon újra, amikor azt olvassuk, hogy "a politikai maximáknak a jogi kötelesség tiszta fogalmából (a kellőségből, amelynek alapelve a priori a tiszta ész által van adva) kell kiindulniuk, legyenek bármilyenek az

¹³ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten A 52

¹⁴ Vö. Kritik der praktischen Vernunft A 74–79, 121–125

¹⁵ "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen"

¹⁶ Zum ewigen Frieden A 87–88

ebből adódó fizikai következmények"; az esedékes kontroverziát azonban, amelynek tárgya ezen utóbbi félmondat fatális következményei kellenének hogy legyenek, elnémítja Kant azzal a mértékadó vitakérdést elkendőző tétellel, miszerint "a világ semmiképp sem pusztul el azáltal, hogy kevesebb lesz a gonosz ember",¹⁷ amely tétel sugallata amaz alaptételt már korábban is támogatta a következő fordítás révén: "fiat iustitia, pereat mundus, vagyis magyarul: 'uralkodjék az igazságosság, ha mindjárt azon az áron is, hogy ennek következtében a világ selmái valamennyien elpusztulnak'".¹⁸

Via regiaként, amelyen haladva mind a defetista mind pedig a rigorisztikus konzekvenciák elkerülhetők volnának, amelyet a morál elvárhatatlansága egyrészt és másrészt is kézenfekvővé tesz, próbálja magát kiárusítani a morális stratégia gondolatalakzata, amelynek imperatívuszát Brecht költeménye, a "Mit használ a jóság" valószínűleg a következőképp fogalmazza meg: "Ahelyett, hogy jók lennétek, fáradozzatok/ egy olyan állapot megteremtésén, mely lehetővé teszi a jót." Ebben az imperatívuszban a morál maga viszi végbe a morális célhoz való áttörést. Abból a körülményből, hogy egy bizonyos igényes norma követése elvárhatatlan, a morális stratégia azt az ismétcsak normatív, csak éppen kevésbé heroikus következtetést vonja le, hogy legelőször is azt az állapotot kellene létrehozni, amelyben azon norma követése elvárható volna. A morális stratégia nem eszközei, hanem célja révén kapja a "morális" jelzőt. Címzettjeit föloldja ama kötelesség alól, hogy közvetlenül igazságosan viselkedjenek — már csak azért is, mert előbb a has jön, aztán a morál —, ám ugyanakkor kötelezi is őket arra, hogy úgy viselkedjenek, hogy később egyszer majd mindenki igazságosan viselkedhessen. Azt az igényes morált, amely közvetlenül várja el magát címzettjeitől, e tézis szerint ideiglenesen egy mérsékelt morálnak kell fölváltania, amely arra irányulna, hogy megteremtse az igényes morál alkalmazásának föltételeit. Ez a mérsékelt morál teljességgel elítélően szemléli azt a hajthatatlanságot, amellyel a túl sokat követelő morális parancsok, per definitionem saját maguk által, ellenállnak minden csalódást kiváltó ellentétes cselekedetnek, s ezzel ellentétben már egy morális elvárás megsértését nyilvánvaló támaszpontként tekinti, amely azt jelzi, hogy az elvárás csak annyiban tartható fenn, ha teljesülésének valószínűsége megnövekedik.¹⁹ Ha azonban az elvárások teljesülése cél, akkor ez a cél nem — mondjuk — exkluzív mó-

¹⁷Uo. A 88

¹⁸Uo. A 87

¹⁹Vö. Zielcke (lásd 12. jegyzet), 213. o.

don, kiemelkedő teljesítmények révén érhető el, hanem szerényebb elvárások által is.

Ha egy norma nem volt képes rá, hogy címzettjeit a követésére indítsa, akkor ennek következtében még nem szükségképp annál rosszabb a címzetteknek, hanem lehetőség szerint annál rosszabb a normának. Ahelyett, hogy ez a norma továbbra is minden történelmi tapasztalat ellenére gőgösen arra hivatkozhatnék, hogy alkalmazhatósága föltételezhető, indirekt normáló céllá e norma beteljesülése előfeltevéseinek létrehozatalává válnék. Hasonlóképp, ha egy morál alkalmazási föltételei nincsenek adva, akkor, legalábbis nemcsak a címzetteknek volna annál rosszabb, hanem, legalábbis még ennek a morálnak is annál rosszabb volna: ha már egyszer így állnak a dolgok, akkor a morálnak inkább alkalmasan szerény szabályokat kellene megfogalmaznia, olyanokat, amelyek követhetők.

Ahhoz, hogy a helyesként fölismert morál érvényre jusson, anélkül hogy ezenközben csak hegeliesen, gyakorlatilag absztinensen, a világszellemben bizakodnánk, a stratégiai morál-alapelv címzettjeitől csak azt követeli, hogy teremtsék meg azt a szituációt, amelyben mindenki engedelmeskedhetnék a kategorikus imperatívusznak. Ez, amiként ezt el is ismerik, jöllehet maga ismét csak egy ideál, ám — a rigorizmussal ellentétben — olyan ideál, amellyel együtt lehet élni. A defetizmus elleni tézis pedig a következő: mivel az igényes morál megkettőzött morálra kényszerít, ezért szükség van egy kettős morálra — egyrészt a nyomorúságos jelen számára, másrészt "jobb időkre" —, amely maga nem megkettőzött morál volna, hanem épp ezt a megkettőzött morált tenné fölöslegessé. Ez a kettős morál azoknak a privát személyvesztése helyébe, akik fennkölt alapelveikkel rendületlenül kudarcot vallanak, s ezért egyrészt a valósággal paktálnak, másrészt pedig annál harapósabban, ám mégis tehetetlenül ragaszkodnak amaz alapelveikhez, a morális kötelességnek a stratégiai cselekvést célul kitűző hivatalos programját teszi.

A hajó, mondja Brecht, amelynek tulajdonosa hősöket verbuvál matrózoknak, gyaníthatóan öreg és korhadt. E képnek megfelelően a morál ott jelenik meg, ahol hiány van — minél több a hiány, annál több a morál —, amiből a "Fordulatok könyve"²⁰ szerzője arra következtet, hogy a morál a mizéria legmegbízhatóbb ratio cognoscendi-je: az erények a nyomorúságot jelzik. Ez persze téves következtetés, mégpedig a következő típusból való: Ha p, akkor

²⁰Brecht: Me-ti. Das Buch der Wendungen. Suhrkamp, Frankfurt 1983, 46 skk., 70, 120 sk., 151, 212. o.

g; de g, tehát p. "Ahol hiány van, ott nem marad el a morál dicsérete" — ebből nem következik, hogy "ahol a morál dicsérete nem marad el, ott hiány van". Ugyanakkor azonban nem látszik kizártnak, hogy a következtetés kiegészítő premisszáak föltételével érvényessé tehető. Ha a morál állandóan egy szubjektumnak a többiekkel szembeni lemondó állásfoglalását, vagyis a saját igények elhanyagolását és az arról való lemondást foglalná magában, amit ő maga akar, vagy ha a morál teljességgel egy eszköz volna arra, hogy a világ mizériumát kormányozzuk, akkor mind ő maga, mind pedig a hozzá való ragaszkodás — egy előszörre triviális értelemben — mindig a hiány, a nélkülözés, a nyomorúságos állapotok szimptomája volna. Ahol az adagok elég nagyok volnának, vagy kiváltképp ahol magának a központi elosztásnak volna vége, ott a morális dolgok terén is lehetséges volna mindenféle értelemben nagyvonalúságról tenni tanúbizonyságot.

Azt lehetne ez ellen fölhozni, hogy még ha mindez vitathatatlan is, Brecht a tekintetben, amit ezen túlmenően inszinuálni gondolt, az orvosságot tette felelőssé a betegségért. És csakugyan, ha megengedjük, hogy az orvosság jelenléte a betegség létezésének indíciuma, még mindig föltehetjük a kérdést, vajon ez az orvosság ellen szól-e? Azonban a morál és a tényleges mizéria kapcsolata semmiképp sem olyan komplikátlan, mint az orvosság és a betegségé. Brecht sugallata csakugyan túlmegy ezen a trivialitáson; e sugalmazás célja morál és mizéria objektív, ám a morál oldaláról át nem látott bűntársi kapcsolatának állítása volt: a viszonyok nyomorúságát, amelyet a morál nem töröl el a föld színéről, hanem amelyet ő pusztán kompenzál és — polemikusan kifejezve — kompenzálva rögzít, Brecht magának a morálnak rója föl; nem azért, mintha a morál volna a nyomorúság előidézője — erről szó sem lehet —, hanem azért, mert ama nyomorúság stabilitásának egy (nem szükségképp a) föltételét alkotja. Ennek a fölfogásnak az a helyes gondolat az alapzata, hogy egy olyan állapot, amelyben nem mindenki gyakorolja a moralitást, nemhogy maga nem mozdítja elő a moralitás általános megvalósítását, hanem ennek éppenséggel útjában is áll — hogy tehát, pointírozottabban fogalmazva, éppenséggel a morál perpetuálja a mizériát, mivel a mizéria a morálból él: a mizéria haszonélvezői csak azért azok és maradnak azok akik, mivel mások készek és eléggé önzetlenek ahhoz, hogy átvegyék a becsapottak szerepét. Ha ugyanis egyesek, morális alapon, készek mutatkoznak rá, hogy érdekeik érvényesítését a harmadik fél javára visszafogják, ahelyett, hogy keresztülvinnék, akkor ezáltal mások számára, akik ezt nem teszik, alkalom adódott a világban arra, hogy az előbbiek kontójára piszkos üzleteket bonyolítsanak le. Ezért mondja ki Brecht tézise, hogy nem

arra megy ki a dolog, hogy közvetlenül jók legyünk, hanem arra, hogy megteremtjük a föltételeket, amelyek alapján az általános jóság lehetségessé és elvárhatóvá válik — ám nem pusztán azért, merthogy mondjuk, a közvetlen jóság ezen föltételek kialakításához semmivel sem járul hozzá, hanem azért, merthogy kifejezetten gátolja azt. Valami tiszta moralitás teljességgel az egyébként létező morális tisztátalanság szociális előfeltétele: ahol senki sem hagyja magát becsapni, ott nem is fognak senkit becsapni. Egy korrupt adóhatóság addig, de csakis addig funkcionál, míg csak áldozatai a morál követelte becsületességgel együtt az adókat is meg nem vonják tőle: ezen adóhatóság parazitaként viszonyul azok tisztességéhez, akik az üzlet költségeit fedezik. A közvetlen, nem a számító jóság — képviselhető módon túlozva — hozzátartozik valamennyi néven nevezhető szükségállapot föltételeihez és ráadásul még tartósságának föltételeihez is: ez az, ami beláthatatlan időre meghosszabbítja élettartamát. Egy olyan etika, amely tartalmazza a hazugság tilalmát, ha a Gestapo áldozatai ezt betartják, nem szabadítja meg őket a Gestapótól, hanem az ő rezsimjüket stabilizálja. (Kant, a Constant-nal folytatott vitában, látta ezeket a konzekvenciákat, és kész volt ezekbe beletörődni.) Megfordítva, hasonló állapotban a nyíltan, precízen kalkuláló önzés, amelyhez hasonló tovább már nem kínálkoznék, mivel egyszerűen túl drága volna — még morálisan is utánaszámolva —, viszonylag adekvát eszköz volna rá, hogy igazságos viszonyokat hozzunk létre.

Jóllehet így az a látszat keletkezhetik, hogy a morális stratégia vázlatához tartozó követelésben, vagyis hogy a morális alapelvet mint ideált nagyra tartjuk, anélkül hogy közvetlenül követnénk, a morál inkább éppenséggel szélhámossággént fedné föl kilétét, akként, mint ami azok krémjén, akik azon kísérletezgetnek, hogy a pszichológia terén tegyék nevetségessé a morált, már mindig is átlátott. Ennyiben ez egy olyan javaslat, amely élet éppén pontatlanságától nyeri; amit meg kellene követelnie, az annak precízebbé tétele, hogy miben is áll az a szélhámosság. Mondjuk abban a körülményben, hogy egy alapelvet helyesnek ismernek el, ám ugyanakkor olyan föltételeket fogalmaznak meg, amelyek teljesülte esetén volna csak ez az alapelv alkalmazható? Nem látok okot rá, hogy érvényesülni hagyjuk azt a konceptuális lompossgót, amely körülményeskedés nélkül egybeveti a morális stratégiát és a megkettőzött morált. Az előbbiben nem az kerül morális kötelezettséggént proklamálásra, hogy olyképp cselekedjünk stratégiailag, ahogyan — morális kötelezettség nélkül is — így is, úgy is cselekednénk (úgyhogy egy fenséges szó hozzáadódásától eltekintve minden maradna a régi-ben); sokkal inkább az a cél, hogy a stratégiai cselekvést olyképp fogjuk

be a morál céljainak érdekében, hogy az e célokat abban az összekuszálódott helyzetben, amiként, a diagnózis szerint, jelenkorunkat kétségkívül fölfognunk kell, a történelmi hatékonysághoz segítse. És a hibák, amelyek a program betegségét előidézik, sokkal kényesebbek és szubtilisabbak, mint amilyenek a megkettőzött moráléi voltak.

A morális stratégia programja a moralitást és az önállítást — legalábbis — összeegyeztethetőknek tünteti föl. Akkor cáfolnánk meg ezt a gondolatot, ha meg tudnánk mutatni — amiként ezt a nézetek tanulságos konvergenciájában az áldozati moralitás radikális képviselői és az immoralizmus radikális képviselői, ráadásul még Nietzsche is, kinyilvánították —, hogy az önállítás eo ipso egybeesik a mások kontójára történő önállítással, vagyis a kizsákmányolással: "Maga az élet lényegileg az idegennek és a gyengébbnek elsajátítása, megsértése, leigázása; elnyomás, keménység, a saját formák rákényszerítése, bekebelezés és legalábbis, legyenhébber, kizsákmányolás." — "Megtartóztatni magunk kölcsönösen a sértéstől, az erőszaktól a kizsákmányolástól, az akaratunkat a másikéhoz igazítani. /.../ Mihelyst /.../ ezt az alapelvet /.../ a társadalom alapelveként /akarnánk tekinteni/, rögtön annak bizonyulna, ami: az élet tagadására irányuló akaratra, a szétesés és a hanyatlás alapelvének."²¹ Ha sikerülne ezt a tézist bizonyítani, akkor a moralitás mint a többiek céltételezéseinek respektálása és az önállítás teljességgel inkompatibilisek volnának. Úgy tűnik azonban, hogy Nietzsche a hatalom akarásának metafizikájában a filozófusok előbb még általa kigúnyolt illúziójának, hogy ti. "örök igazságokat" fedeztek volna föl, oly alaposan lépre ment, mint előtte alig valaki: hiszen az állítólagos természettörvényt lehetetlenné teszi az a körülmény, hogy az arra a kérdésre adott válasz, hogy egyáltalában — és ha igen, akkor milyen mértékben — szükségszerű előfeltevése egy szubjektum létezésének más szubjektumok létezésének megsemmisítése, vagy hogy kizárólag az ő "bekebelezésüként" valósítható-e meg, olyan föltételek függő változója, amelyek, amiként az emberi faj története mellesleg jól mutatja, maguk sem invariábilisak maradéktalanul.

Másrészt lehetségesnek látszik az is, hogy ama gyöngébb tézis bizonyul helyesnek, miszerint az a kísérlet, hogy az önállítást és a morált együttesen gondoljuk el, kikényszeríti a moralitás kanti magjának föladását. A moralista — így alapozódnék meg a morális stratégia programja —, azáltal hogy a morális alapelv közvetlen alkalmazása révén balekot csinál magából,

²¹ Jenseits von Gut und Böse 259. §

a "jó dolog" alól is kihúzza a talajt. Minden organizmus a korlátozott önállító rendszer módján létezik — és ha maga a morál nem is organizmus, mégis, a moralista, a morál képviselője, az organizmus nélkül semmi sem volna. Ha "a jó dolog" reprezentánsainak nem volna kötelességük az önfenntartás (mivel ez egyúttal "a jó dolog" fönntartása is volna), vagyis más szóval, ha nem emelné a morál érvényesítését a kötelező erővel bíró cél rangjára — akkor ez eltűnnék. Rögtön eltűnnék a világból, amennyiben kísérletet tennének rá, hogy közvetlenül gyakorolják; le kellene mondania előbb vagy utóbb, amennyiben nem tanulná meg az önfenntartásnak vele egyébként ellentétes racionalitásától, hogy miként állíthatja önmagát. Az, hogy a jó eme kölcsönzés által megszűnnék mint jó, olyan állítás, amelynek igazsága vagy hamissága annak a premisszának az igazságától függ, miszerint az önállítás, morálisan minősítve, a teljességgel rossz, maga a rossz princípiuma volna.

Ez a premissza Kant számára, habár másként mint Schopenhauer számára, el kell ismernünk, hamis. Kant szerint az önállítás nem per se ellentétes a morállal, hanem csak egy formájában: a mások kontójára történő önállításként. A realizált morálnak talán még többet is, de legalább egy valamit teljesítenie kell: minden egyes ember önállítását összeegyeztethetővé kell tennie mindenki máséval. A dolog ennyiben és mindazonáltal abban marad, hogy Kant szerint maga a morál expanzív érvényesítését vagy akár csak a határai megtartását sem emelheti imperatívusszá. Ha ezt tenné, akkor szociális önállító-rendszerre tenné magát. Egy efféle rendszer számára azonban minden, ami nem önmaga volna, "környezetté" és mint "környezet" az önállítás eszközévé válnék. Ennyiben végezetül mégiscsak van valamilyen ellentét a moralitás mint azon igény, hogy az összes többi eszes lényt ne pusztán csak eszközként kezeljék, hanem célként is, egyrészt, és e morál tényleges önállítása közt, másrészt. Ennyiben a morál stratégiai érvényesítésének programja rákényszerül, hogy a morál kanti magvát, amelynek realizálására találták ki, végső soron és a legjobb esetben, mégis föladja; ez a kényszerűség azonban láthatóan nem hagyja érintetlenül a morált. Bármennyire szugesztívnek is tűnhetik első pillantásra a morális stratégia eszméje, végezetül mégis megmutatkozik gyűlöletes oldala abban, hogy közvetetten tetszés szerinti kényszerítő eszközöket igazol, mivel e kényszerítő eszközök kritikáját nem képes megalapozni.

Ha az adekvát eszközök felől érdeklődünk, hogy a világ morálisan megkívánt állapotát létrehozzuk, akkor választ először is csak a morális jezsuitizmus keretei közt kapunk, hogy ti. a morálisan megengedett eszközök

osztálya konvergál a technikailag megfelelő eszközök osztályával (azon az alapon, hogy aki a célt akarja, az akarja az eszközt is). Ha ellenben jobban szeretnénk, ha a válasz nem jezsuitikusan hangoznék, akkor a morálisan megengedett eszközök a technikailag alkalmas eszközöknek már csak egy szelete volna — mint ahogyan már az egy bizonyos cél eléréséhez adekvát eszközök tömege is csak egy alosztálya az összes eszköz tömegének —, és így azonnal föllépne a kritérium problémája. Hogyan különíthetők el ezek egymástól. Csak ha a jó cél valamennyi eszközt szentesít, csak akkor nem merül föl semmilyen specifikusan morális alkalmazási probléma — még akkor sem, ha ún. normális, technikai jellegű alkalmazási probléma nagyon is fölmerül. Jóllehet szükség van ugyan néhány kritériumra, hogy a technikailag megfelelő eszközöket az összes lehetséges eszköz közül kiválasszuk, ám ezeket a viszonylag problémátlan kritériumokat megadják egyrészt a különböző alkalmazott tudományok, másrészt a tudományok előtti bölcsességtanok (mihelyst ugyanis arról van szó, hogy bizonyos rafinériával kezeljük az embereket, mérnöki tudományokkal kevésbé lehet célt érni; sokkal inkább afféle fél- vagy negyedtudományokra van szükség, mint amilyen az empirikus pszichológia és a retorika). Ha azonban, ex hypothesi, a jó cél nem szentesít minden (technikailag adekvát) eszközt, néhányat azonban igen, akkor a technikai kritériumokon túl még (legalább) egy morális kritériumra is szükség van, hogy meg tudjuk mondani, melyek ezek. Másként: ha van bizonyos morális összeegyeztethetlenség eszköz és cél között — hogy bizonyos technikai összeférhetetlenség cselekedetek és célok közt fennáll, az triviális —, hogyan határozható ez meg? Mennyit szabad például hazudnunk, hogy ne legyen többé szükség hazugságra a világon? Kit szabad megölni annak érdekében, hogy többé ne legyen szükség gyilkosságra? A morális stratégia fogalmából egyetlen olyan kritérium sem következik, amely megengedné, hogy az efféle kérdésekre ne pusztán önkényes válaszokat adjunk.²²

Másrészt éppen ez az ellenvetés nem pusztán a morális stratégia eszméjét illeti, mint egy alternatíváét a morál költségeiről folytatott eszme-futtatáson belül, hanem ezen túlmenően ezt az eszme-futtatást mint egészet. A stratégiai morál-érvényesítés programjának költségeivel a tiszta morális érzület költségei állnak szemben, s úgy tűnik, nincs olyan fölérendelt álláspont, amely megengedné, hogy e kettőt úgy mérjük össze, hogy a döntés, amellyel az egyikbe törődnénk bele a másik ellenében, vagy fordítva, mint

²²Max Weber: Gesammelte politische Schriften, München 1921, 443. o.

pusztán egy döntés, amely a kisebb költségeket tüntetné ki, per se racionalisabb volna. Ezek és azok a költségek sokkal inkább, amennyiben csak a mindenkori másik oldal felől nézve tűnnek egyáltalában költségeknek, inkomenzurábilisak.²³ Míg az egyik oldalon az eszközök cél általi szentesítése teljességgel elviselhetetlen, a másikon viszont ugyanez a következményektől való elvonatkoztatásról mondható el. A morál költségeiről folytatott eszmefuttatás, amelyre azért vállalkoztunk, hogy fölgöngyölítsük a morál aporetikáját, maga is aporetikus — méghozzá olyképpen, hogy lehetetlennek látszik elválasztani azokat a nehézségeket, amelyekbe maga kerül azoktól, amelyekben a morál szenved.

(Fordította **Boros Gábor**)

•

²³ Uo., 441. o.

KANT AZ ÖRÖK BÉKÉRŐL^{*}

Hartmut Genest

Immanuel Kant írása "Az örök béke"-ről (1795)¹ alighanem a legjelentősebb filozófiai kísérlet arra, hogy a béke megteremtésének problémáját² valamennyi dimenziójában és megoldásának valamennyi eshetőségében tárgyalja.

Nem pusztán alkalmi írás ez,³ bár a Poroszország és Franciaország között megkötött bázeli béke alkalmával készült, rövid idő alatt, s látott napvilágot stilizált formájú előadásvázlatként. Tartalmát és célkitűzését tekintve ez az írás Kant politikaelméletének korábban általa kilátásba helyezett szisztematikus áttekintése.⁴ Az írás tárgyszerű méltatását, elméleti súlyának alábecslése mellett, történeti relativálása is akadályozhatja.⁵ Ezzel szemben mi abból a meggyőződésből indulunk ki, hogy a filozófus

^{*}"Kants Friedensschrift – ein Leseversuch", megjelent in: "...und Friede auf Erden". Beiträge zur Friedensverantwortung von Kirche und Israel. Festschrift für Christoph Hinz zum 60. Geburtstag, hg. v. Rüdiger Lux, Institut Kirche und Judentum, Berlin 1988, 189–208. o.

¹Kant Zum ewigen Frieden című írását az "Akademie-Ausgabe" oldalszámainak megfelelően idézzük: Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 8. köt., Berlin 1912, 341–386. o. (A jegyzetekben zárójelben adjuk meg az idézeteket Babits Mihály fordításában: Dráma- és prózafordításai, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp. 1980, 369–416. o.)

²Vö. 349 és 369. o.

³"Egészében véve nem nevezhetném nagyon fontos írásnak. Egyetlenegy olyan eszme sem bukkant fel a számomra, beleértve az apriori politika alaptörvényét is, amelyet korábbi írásai ne fogalmaztak volna meg. De mégis nagyon szeretem ezt a kis írást, hiszen hiteles és érdekes képet ad szerzője eredetiségéről. Helyenként, úgy tűnik számomra, zseniális, és nagy fantáziával s melegséggel van megírva," (W.v. Humboldt–F. Schillernek, 1795. október 30. Lásd Briefwechsel Schiller–Humboldt, Siegfried Seidel kiadásában, 1. köt., Berlin 1962, 205. o.)

⁴"Mint nyilvános tanár említette, /.../ hogy még várni lehet tőle politika-rendszerének teljes bemutatását." (F.W. Schubert, "I. Kant und seine Stellung zur Politik in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts", Historisches Taschenbuch 9. évf., Leipzig 1938, 533. o.)

⁵Erre hajlanak a marxista szerzők, bármennyire értékeljük is egyébként magát az írást: "Polgári korlátozottsága miatt Kant nem értette, hogy a háborúkat mindaddig nem lehet teljes mértékben felszámolni, amíg államok léteznek, amelyek lényege valamely osztálynak egy másik

nem pusztán olyan előfutári szerepet játszik, akinek eszméi a mi meggyőződéseinket kell erősítsék és illusztrálják, hanem mesterünk marad, aki képes helyesbíteni és kiegészíteni meglátásainkat.⁶ Az itt kifejtett olvasat ennyiben, mondhatni, nem recenzió, hanem recepció.⁷ Nem "lépünk túl magán Kanton", hanem a kanti tervezet tartalmának szisztematizáló összefoglalását adjuk, bevonva vizsgálódásunkba más írásainak a témával összefüggő gondolatait is.⁸

Béke a földön — Kant számára ez a "legmagasabb rendű politikai érték".⁹ Elsősorban nem azért, mivel ez a népek boldogsága, hanem mindenekelőtt mert a morális—gyakorlati ész parancsa, s csak létrehozatala révén kerülhető el az a két katasztrófa, amely a béke hiányában fenyegeti az emberiséget: az emberiség morális pusztulásaként a szabadság elvesztése, illetve az emberiség fizikai pusztulásaként a mindent elpusztító háború.¹⁰ Hogy Auschwitz és Hiroshima után épp e két szakadék elkerülése vált a jövőhöz vezető út legfontosabb politikai föladatává, csak kiemeli Kant örök békéről szóló írásának aktualitását.

osztály fölött gyakorolt uralma és a termelőeszközök magántulajdona. Az örök béke nem lehet olyan államok közötti szerződés (jogi viszony) eredménye, amelyek antagonisztikus társadalmi viszonyai a közöttük tapasztalható ellentmondásokhoz vezetnek. A jog emiatt, Kant idealista elképzelésével ellentétben, nem a tiszta gyakorlati ész megtestesülése, hanem a gazdaságilag és politikailag uralkodó osztály törvényerőre emelt akaratát fejezi ki." M. Buhr — St. Dietzsch írása "Az örök béke" kíséret tanulmánya: Zum ewigen Frieden, Leipzig 1954 (Reclam 1501. sz.), 27. skk. o.

⁶Vö. C.F.v. Weizsäcker: Die Einheit der Natur, München 1971, 471–474. o., illetve Der bedrohte Friede, München 1981.

⁷M. Buhr és St. Dietzsch Kant művének imént említett kiadását kiegészítette egy válogatással, amely a mű 1796 és 1800 közötti recepciójából ad közre írásokat. Vö. Z. Batscha—R. Saage: Friedensutopien. Kant/Fichte/Schlegel/Görres, Frankfurt/Main 1979.

⁸K. Vorländer a kanti mű általa készített kiadásának függelékében összeállítást közölt Kant egyéb írásainak vonatkozó szövegrészeiből. (Zum ewigen Frieden, Leipzig 1914.) Tanulmányunkban mi Kant következő írásait idézzük:

"Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784), 8. köt., 15–31. o.

"Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" (1786), 8. köt., 107–123. o.

"Kritik der Urteilskraft" (1790), 5. köt., 165–485. o.

"Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (1793), 6. köt., 1–202. o.

"Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (1793), 8. köt., 273–313. o.

"Die Metaphysik der Sitten" (1797), 6. köt., 203–493. o.

"Der Streit der Fakultäten" (1798), 7. köt., 1–116. o.

"Vorarbeiten zum ewigen Frieden", 23. köt., 153–192. o.

Ezeket az írásokat az alábbiakban a vonatkozó kötet és az oldalszám megadásával idézzük.

⁹6. köt., 355. o.

¹⁰Kant a "szabadság temetőjéről" (8. köt., 367. o.), illetve az "emberi faj temetőiről" (uo. 347. o.) beszél.

AZ ÉSZ IGÉNYE (AZ ELŐSZÓ)

Az ironikus felhangot tükröző Előszó semmiféle nagyigényű szándékot nem mutat: mintha a rákövetkező fejtegetések csak távoli álmot, újfajta tervezetést tartalmaznának, mintha pusztán "eszmékkel folytatott játék"¹¹ volna ez. Minthogy Kant a vallással foglalkozó írásával magára idézte azt a vádat, hogy lealacsonyította a kereszténységet, e helyütt eleve védekezik azzal a lehetséges váddal szemben, hogy az örök békéről szóló írása veszélyeztethetné az államot. Hogy azonban e túlzóan szerény megfogalmazás mögött igen nagyigényű szándék munkál, azt nemcsak fejtegetéseinek egésze mutatja, hanem összefoglaló zárómegjegyzése is,¹² ahol teljességgel asszertórikus módon fogalmaz.

Kant szembe fordul azzal a szkepszissel, amely kétségbe vonja az emberiség képességét a béke megteremtésére. Ez a vélemény fejeződik ki például G.W. Leibniz állásfoglalásában Saint-Pierre abbé béketervére vonatkozóan: "Erről valamelyik temető bejáratán olvasható fölirat jutott eszembe: örök Béke. Hiszen a holtak persze nem ütnek már, az élők azonban másként hangoltak, s a leghatalmasabbak közülük semmiféle tiszteletet sem mutatnak a törvényszékek szentenciái iránt."¹³ Az effajta szkepszist csak azáltal lehet eloszlatni, ha az ember meggyőző módon bizonyítja: megoldható a béke létrehozatalának föladata.

Ha azonban arról van szó, hogy "az örök béke használható eszközeinek világát"¹⁴ kell létrehozni, úgy az elméleti ember (a filozófus, a metafizika művelője) és a gyakorlati ember (az államférfi, a világfi) vitába keveredik egymással: míg az rajongó álmoknak indul a nyomába,¹⁵ amennyiben ugyanis "a lehetetlent"¹⁶ akarja, ez viszont a tapasztalatra hivatkozik és a politikát a lehetséges dolgok művészeteként műveli. Ez az antagonizmus meghaladhatatlannak tűnik, hisz az államférfiak, úgy látszik, "a háborúval nem tudnak betelni",¹⁷ a filozófusokról pedig elmondható: "Minden ember (megtartja) a

¹¹ 23. köt., 155. o.

¹² 8. köt., 386. o.

¹³ Idézi K. Vorländer, i. m. (a 8. jegyzetben). XII. o.

¹⁴ 23. köt., 155. o.; vö. 8. köt., 277. o.

¹⁵ Kant számos alkalommal utal Saint-Pierre abbé béke-gondolatára. J.-J. Rousseau hatása és Kant által is fölhasznált összefoglalását és értékelését adta az abbé eszméinek: lásd németül *Schriften zum ewigen Frieden*, B. Laserstein kiadásában, Berlin 1920; vö. Kant, 8. köt., 24. és 313. o.

¹⁶ 23. köt., 155. o.

¹⁷ 8. köt., 343. n. (369. o.)

békét, csak a filozófusok nem".¹⁸ Tehát vajon az államot számoljuk föl vagy a filozófiának mondjunk búcsút? A békéről szőtt álom és a biztonsági politika terméketlen antagonizmusán felülemelkedve Kant kritikai filozófiája az ész amaz igényét fogalmazza meg, hogy valóban és végérvényesen megoldja a béke létrehozatalának problémáját "a nyilvános béke lehetőségének feltételeire"¹⁹ vonatkozó transzcendentális vizsgálódás segítségével. Látni fogjuk majd, hogy e probléma megoldásával az államhatalom és a filozófia antagonizmusa is föloldódik egy termékeny szynergizmus keretében.

A HÁBORÚTÓL A BÉKÉHEZ (AZ ELŐZETES CIKKEK)

Míg az emberek az egyes államok keretein belül békében s így polgári állapotban élnek egymással, az államok között a természeti állapot, tehát a háborúság szelleme uralkodik. Kant abból indul ki, hogy a háború "provisorikusan"²⁰ az ember természetéhez illeszkedik ugyan, ám nem tartozik az ember végső meghatározásai közé. Az átmenet a háborútól a békéhez ezért szükségképp egész történelmi időszakot vesz igénybe. Ezt a korszakot még a háború állapota határozza meg, ugyanakkor már ezek az idők lehetségessé és szükségessé teszik, hogy intézkedések segítsék a békét, ezek azonban még egyáltalán nem békés lépések,²¹ hanem a béke tulajdonképpeni létrehozatalának "küszöbe előtt" vannak. E föllépések a bizalmatlanság leépítését és a békéhez vezető út akadályainak elhárítását kell szolgálják.²² Az előzetes cikkek fogalmazzák meg ezeket az irányadó szabályokat, amelyek szükségesek a háború állapotának meghaladásához, a békéhez azonban még nem elégségesek. Akkor tekinthetők át a legjobban, ha hátulról előre haladva olvassuk őket,²³ a "háború vezetésének maximáiként",²⁴ illetve "a háborúban", "a háború felé haladva" és "a háború után"²⁵ érvényesítendő irányadó szabályokként.

¹⁸ Uo. 417. o.; vö. 369. o.

¹⁹ Uo. 368. o. (395. o.)

²⁰ Uo. 363. o.

²¹ Vö. uo. 376. o.

²² Uo. 345. o.

²³ Vö. 7. köt., 93. o.

²⁴ 8. köt., 369. o.

²⁵ 6. köt., 343. o.; vö. 56–58. §§

A hatodik és az ötödik cikk a konfliktusba keveredett államok viselkedésére vonatkozik: ezeknek az államoknak az a kötelességük, hogy valamely (külpolitikai) konfliktus esetén minden olyan eszköztől tartózkodjanak, "melyek a kölcsönös bizalmat a jövődő békében szükségképp lehetetlenné tennék",²⁶ tehát nem szabad fölszámolniuk békére való képességüket, s így az erőszakos beavatkozás valamely állam belső ügyeibe egyáltalán nem igazolható. Külpolitikailag ugyanis az államok mindenkor a kölcsönös jogsérelem²⁷ állapotában léteznek, valamely állam belpolitikai állapota azonban nem jelent jogséreelmet a másokra nézve.

A negyedik és harmadik cikk a gazdasági, katonai és politikai hatalom potenciáljainak kezelésére vonatkozik.²⁸ Ezek a potenciálok fokozzák "a háború vezetésének könnyedségét" és "állandóan háborúval fenyegetik a többi államot".²⁹ Ennélfogva nem volna szabad a gazdasági potenciálokat militarizálni — a militáris és politikai tényezőket pedig korlátozni és végeredményben redukálni kellene.

A második és az első cikk a békéhez vezető úton a szerződési politika maximáit fogalmazza meg. Minthogy minden állam a népjog szubjektuma, szuverenitásuk föltétlen tiszteletet érdemel. Ez maga után vonja a status quo megőrzését abban az értelemben, hogy nem szabad egyetlen fönnálló "államot sem mondhatni eltüntetni a föld színéről".³⁰ Nem kell kizárni annak lehetőségét, hogy a népek önrendelkezési joga alapján új államok keletkeznek, s ez persze csak a fönnálló államok területének rovására mehet végbe. Az államok szubjektivitásához azonban területi integritásuk nem olyan föltétlenséggel tartozik hozzá, mint szuverenitásuk. A nemzetközi szerződések megkövetelésekor a szubjektív fönn tartások morálisan elfogadhatatlanok, a későbbiekben föllépő (és objektív változásokon alapuló) értelmezésbeli különbségeket pedig úgy kell megoldani, hogy a vitakérdést nem a háborús állapot felől, hanem a béke létrehozatalát szem előtt tartva kell értelmezni.

²⁶ 8. köt., 346. o. (372. o.)

²⁷ Uo. 349. (374. o.)

²⁸ Uo. 345. o. A kanti kifejezések: "Geldmacht", "Heeresmacht", "Bundesmacht". Vö. uo. 344 és 384. o. (371. o.)

²⁹ Uo. 345. o. (371. o.)

³⁰ 6. köt., 349. o.

Látható tehát, hogy az előzetes cikkek a békéhez vezető lépéseknek időben és tárgyszerűleg értelmes sorát fogalmazzák meg. Hogy Kant ebben az írásában épp fordított sorrendet ad nekik, alighanem inkább az elkészítésére alkalmat adó külső oknak, semmint a dolog belső logikájának tudható be.³¹

Kant végezetül egy politikai gondolkodásmódjára jellemző megkülönböztetést vezet be. Az absztrakt utópiáktól eltérően, amelyek ott kezdődnek, ahol a valóság véget ér,³² Kant filozófiai tervezetében adva van a kapcsolódási lehetőség a valósághoz, a status quohoz, amelyet az elemzés végett föltétlenül meg kellett ugyan haladnia, de ugyanakkor kiindulópontjául kellett választania. Ezek az előzetes cikkek tisztán "tilalmi törvények" ugyan, mégis különbséget tehetünk közöttük, kötelező erejüket, nélkülözhetetlenségüket és megvalósíthatóságukat tekintve.³³ Így például az első, az ötödik és a hatodik tiltás úgy van kialakítva, hogy teljesítésük az érintett felek elhatározása alapján, a valóságos állapotok megváltoztatása nélkül is lehetséges. A második, harmadik és negyedik tiltás ezzel szemben a fennálló állapotok átalakítását teszi szükségessé, s ennél fogva nem teljesíthető tetszőleges időpontban, föltételezi továbbá a többi állam együttműködési készségét. Kant kritikai filozófiája ily módon képes rá, hogy közvetítsen az erkölcs követelményei és a valóság szükségletei között.

BÉKE ÉS SZABADSÁG (A DEFINITÍV CIKKEK)

Míg az előzetes cikkek azokat a lépéseket írják le, amelyek a háború állapotából a béke küszöbéhez vezetnek, a definitív cikkek viszont a béke konstitúcióját foglalják össze az ész határain belül. A háború állapota természeti—történelmi adottság,³⁴ a béke létrehozatala pedig az ész révén

³¹ Politológiája szisztematikus kifejtéséhez Kant először, úgy tűnik, másfajta tagolási elvet kívánt választani (például hogy a politika kritikáját a gyakorlati ész kritikájának tagolására támaszkodva fejtsse ki). Ugyanis a Kant által áttekintett anyag egyáltalán nem illeszkedik maradéktalanul az előadástervezet általa választott formájához. A baseli béke alighanem arra készítette, hogy a "filozófiai" ábrázolásmód helyett a "diplomáciai" tárgyalásmódot válassza (vö. 8. köt., 355. o.), hogy megfeleljen a publicisztikai érdeklődésnek. Mindez természetesen hozzájárult ahhoz, hogy olykor alábecsüljük ennek az írásnak a filozófiai jelentőségét.

³² Vö. uo. 376. o.

³³ Uo. 347 sk. o.

³⁴ Uo. 365. o.; vö. uo. 115. o.

fogalmazódik meg.³⁵ Az előzetes cikkek a "háború vezetésének maximáiként" legfőljebb arra alkalmasak, hogy segítsék a háború-mentesség állapotának elérését, a definitív cikkek viszont a "béke létrehozatalának maximáit" tartalmazzák.³⁶ A béke állapotának elérése jogi alkotmányozást előfeltételez. A definitív cikkeket megalapozó posztulátum efelől tekintve megvilágító erejű: "Minden embernek, akik egymás életét kölcsönösen befolyásolhatják, valamely polgári alkotmányhoz kell tartoznia."³⁷ A világbéke elgondolhatatlan az egész világot átfogó jogi közösség nélkül, s amíg a béke nem világbéke, addig nem tud tartós állapottá válni.³⁸ Az előzetes cikkekkel szemben, amelyek a tilalmi, illetve engedélyező törvények³⁹ formájával rendelkeznek, a definitív cikkek parancsok. Ezek pozitív módon fogalmazzák meg a béke létrehozatalához elégséges intézkedéseket. Minthogy a béke föltételeként világpolgári alkotmány konstituálásáról van szó, figyelembe kell venni a politikában tevékeny valamennyi szubjektum lehetséges viszonyait. Kant az "állampolgári jogot", az "államok népjogát", illetve "az emberek és az államok világpolgári jogát" említi a "nyilvános emberi jog"⁴⁰ szükséges dimenziói között, s ebből három és csak három definitív cikk adódik.

Az első definitív cikk összekapcsolja az államon belüli struktúrát a külpolitikai viszonylatokkal, Kant ugyanis arra mutat rá, hogy valamely állam köztársasági alkotmánya (illetve kormányzati metódusa)⁴¹ nemcsak állampolgárainak szabadságát, hanem ezáltal a népek békéjét is lehetővé teszi.⁴² A köztársaság "nem óhajtja a háborút", mert "természeténél fogva az örök békére hajlamosnak kell lennie".⁴³ Mi ad erre magyarázatot? Kant két, egymással összefüggő okot mutat föl:

³⁵ Uo. 356. o.; vö. 6. köt., 354. o.

³⁶ 8. köt., 369. o.

³⁷ Uo. 349. o. (375. o.)

³⁸ Uo. 360. o.

³⁹ Uo. 347, 373. o. (374. o.). Vö. 5. köt., 66. o.

⁴⁰ 8. köt., 349, 360. o. (375. o.) Vö. 6. köt., 311. o.

⁴¹ 8. köt., 351, 353. o.

⁴² Uo. 351. o.; vö. 7. köt., 85 és 90 sk. o.

⁴³ Uo. 88. o.; vö. 8. köt., 356. o. (382. o.)

1. Kizárólag a köztársaság garantálja az embereknek a szabadságot, vagyis azt a jogosultságot, hogy "semmi más külső törvénynek ne engedelmeskedjem, mint amelyekhez megvolt a lehetőségem hozzájárulásomat adni".⁴⁴ Ez arra a kérdésre vonatkozóan is érvényes, hogy "legyen-e háború vagy ne legyen".⁴⁵ S itt semmi "sem természetesebb, mint hogy a polgárok nagyon jól meggondolnák, hogysen ilyen rossz játékba kezdjenek. Hiszen a háborúnak minden szorongattatását kellene ezzel magukra határozniuk". Csak a köztársaságban adatik meg az érintettek részvételi joga a döntés meghozatalában, s ezért a békének ez a föltétele csak ebben a berendezkedésben teljesül.

2. Csak a köztársaságban van garantálva az állampolgárok egyenlősége, vagyis a törvény által közvetített kölcsönös kötelezettség, amely alól senki sem vonhatja ki magát. Ez ugyanakkor a döntéshozók személyes érintettségét is maga után vonja. "Ellenben egy olyan alkotmányban, ahol az alattvaló nem állampolgár — amely tehát nem köztársasági —, a háború az a dolog, amit a világon legkevésbé kell meggondolni. Mert az állam feje nem társ ott, hanem tulajdonos. /.../ Tehát úgy határozhatja azt el, mint egy sportkirándulást, egészen jelentéktelen okokból..."⁴⁶

Hogy milyen fontosak Kant számára ezek a teoretikus megalapozási összefüggések, az abból is érzékelhető, hogy a szabadság és egyenlőség elveit, tekintettel általános érvényükre, alkalmazhatónak tartja az embert magasabb lényekhez fűző viszonyára is.⁴⁷ Ezek az összefüggések azonban gyakorlatilag is jelentőssé válnak: egyfelől növekszik az emberek tudata, hogy a háború vagy béke kérdésének eldöntésében az érintettek is részt kell vehessenek. A technikai civilizáció fejlődése másfelől elkerülhetetlenül idézi elő a döntéshozók személyes érintettségét is.⁴⁸

A második definitív cikk a népjog szubjektumainak, tehát az államoknak a kölcsönviszonyával foglalkozik.⁴⁹ A "világköztársaság pozitív eszméje" és a "törvény nélküli szabadság" között a szabad államok szabad föderalizmusának "negatív szurrogátuma" közvetít.⁵⁰ Itt is érzékelhető Kantnak az a tö-

⁴⁴ Uo. 350. o. (vö. 376. o.)

⁴⁵ Uo. 351. o. (vö. 377. o.). Vö. 8. köt., 297 és 311. o., 6. köt., 344–346. o. (55. §)

⁴⁶ 8. köt., 351 és 354. o. (377. o.)

⁴⁷ Uo. 350. o. (376. o.). Vö. 8. köt., 291. o.

⁴⁸ Uo. 360 és 380. o.; vö. 8. köt., 311. o.

⁴⁹ Uo. 354. o.; vö. 6. köt., 343. o. (53. §)

⁵⁰ 8. köt., 357, 356 és 354. o.

rekvése, hogy járható utat mutasson föl a béke álma és a reálpolitika között, s így a szabadság kereteiben megvalósított békéhez jusson el. Hiszen a szabadság-nélküli béke még kevesebbet ér a béke-nélküli szabadságnál.⁵¹ A népeknek az az állama, amelyben a létező államok csatlakoznak egymáshoz, "az ész szerint" megoldást kínálhatna az államok kielégítésének föladatára. Minthogy azonban a létező államok ezt "a népek jogáról való saját fölfogásuk értelmében egyáltalán nem akarják",⁵² s mivel a népek államát csak erőszakkal, despotizmusként lehetne létrehozni,⁵³ ezért ebből adódik, "hogy az államoknak egy föderatív állapota, amelynek célja csupán a háború távol-tartása, az egyetlen ezeknek szabadságával összeegyeztethető törvényes állapot".⁵⁴ Az államok szabadsága és egyenlősége⁵⁵ tehát a béke kedvéért sem áll rendelkezésre. A "békeszövetség"⁵⁶ maga nem államhatalomra törekszik, hanem az államok szabadságának megőrzését és a háború kitörésének megakadályozását szolgálja.⁵⁷ Kant e békeszövetséget egyre bővülő társulásként képzei el, olyan "kongresszusként /.../, amelynek révén egyedül valósítható meg a népek létrehozandó nyilvános jogrendje, hogy vitás kérdéseiket civilizált módon, mondhatni bírósági tárgyalás útján, ne pedig barbár eszközökkel /.../, ne háborúkkal döntsék el".⁵⁸

Ha a nemzetközi szervezetek fejlődését nézzük az első világháborút követő időszakban (Népszövetség, ENSZ), s ha figyelembe vesszük, hogy a második világháború után létrejött két nagy szövetségi rendszer nukleáris elrettentő képessége lehetetlenné teszi valamely "világbelpolitikai" hatalmi monopólium létrejöttét, úgy csak csodálattal adózhatunk annak, hogy béke-filozófiájában Kant milyen erkölcsi tisztaságról, valóságérzékről és prognosztikus erőről tett tanúbizonyságot.

A harmadik definitív cikk szükséges kiegészítését adja "úgy az állam, mint a népjog megíratlan kódexének a nyilvános emberi joghoz általában s így az örök békéhez".⁵⁹ Ezzel a kiegészítéssel Kant a benépesült Föld mint fe-

⁵¹Uo. 311. o.; vö. 6. köt. 34. o.

⁵²8. köt., 357, 367, 354 és 355. o. (383. o.)

⁵³Uo. 367 és 312 sk. o.

⁵⁴Uo. 385. o. (412. o.)

⁵⁵Uo. 344 és 24. o.

⁵⁶Uo. 356. o. (382. o.)

⁵⁷Uo. 357, 383, 385 és 356. o.

⁵⁸6. köt., 351. o.; vö. 8. köt., 356 és 383. o.

⁵⁹8. köt., 360. o. (387. o.)

lelősség- és sorsközösség eszméjét fogalmazta meg, s ezáltal megelőlegezte azt a valóságot, amely mindössze évszázadunkban vált a köztudat részévé. Valamennyi ember joga a Földre (mint gömbfelületre), s az a tendencia, hogy a Föld végességének köszönhetően egyre inkább egyetemessé válik a kommunikáció — ezek döntő tényezői az örök béke megteremtésének. Kant, annak a követelésének a megfogalmazásánál, hogy a földre való jogosultságot az "általános hospitalitás föltételeire" kell korlátozni,⁶⁰ mindenekelőtt azokra az emberekre és népekre gondolt, akik az európai gyarmati politika szenvedő alanyaivá váltak — tehát a manapság harmadik világnak nevezett régióra. A "csiszolatlanokkal" való érintkezés (Fr. Schlegel) népeket civilizált, vagyis "nem erőszakkal, hanem szerződés révén kell történnék, s ennek sem szabad visszaélnie a népesség tudatlanságával". Az egész világot átható érintkezés hozzájárul ugyan a fejletlen népek civilizálásához és a világpolgári alkotmány létrejöttéhez, mindez azonban nem képes rá, hogy "eltüntesse az ehhez kapcsolódó jogtalanságok bélyegét".⁶¹ Jelentős körülmény továbbá, hogy Kant embereket (!) és államokat tesz a világpolgári jog szubjektumai-vá, ami persze visszahat arra, hogy az államokon belül az emberekkel szemben milyen bánásmód érvényesül. Az emberi jogok a békének tehát nemcsak az etikailag megkövetelhető, hanem a jogilag peresíthető föltételeit adják.⁶²

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a definitív cikkekben a béke és a szabadság értékszintéziséről van szó: a szabadság mint jogállapot a béke belső föltétele, enélkül az még csak nem is kívánatos. A béke, tehát a lemondás a törvénytelen erőszak alkalmazásáról, a szabadság külső föltételét adja, amely nélkül az megvalósíthatatlan marad.

A BÉKÉRE-KÉNYSZERÍTÉS (ELSŐ TOLDALÉK)

Békeszerződéssé stilizálásában a műnek ez a része "Az örök béke garanciájáról" címet viseli.⁶³ A béke megvalósíthatóságának szavatolásáról van szó. E garancia csak kívülről, más "aktorok" bevonásával, nem pedig a politikai cselekvés szubjektumainak kizárólagos föllépése révén biztosítható.

⁶⁰Uo. 357. o.; vö. 6. köt., 352 sk. o. (62. §)

⁶¹6. köt., 353. o.

⁶²8. köt., 357, 380 és 385. o.

⁶³Uo. 360. o. (387. o.)

Itt tehát nem a belső készségről, hanem a békére való külső kényszerítésről van szó. Az a kérdés vetődik föl, hogy vajon "a dolgok természete" úgy van-e kialakítva, ami "végeredményben szükségessé teszi a béke átfogó megteremtését".⁶⁴ Kant a mélystruktúra és társadalom (H. Marcuse) mindmáig aktuális témáját veti föl, arra kérdez ugyanis rá, hogy "az emberi nem mint állatfaj" (fizikai) fölépítése miként viszonyul az (erkölcsi) ész szellemében fogant béke rendjének létrehozatalához; vajon a természet és az ész célja egybeesik-e itt abban az értelemben, "hogy az egyetértést az emberek meg hasonlóságain keresztül akaratauk ellenére is majdan fölvirítsa" és így elvezessen a békéhez.⁶⁵ Kant ebben a részben nem moralistaként vagy politikusként érvel, hanem antropológusi és társadalomfilozófusi szerepkörben lép föl.

Először a természetnek az ember vonatkozásában "provizórikus elrendezését" tárgyalja. Minthogy az ember animal universaleként mindenütt képes az életre, a háború (mint a fajtára jellemző agresszió) gondolkodik róla, hogy bárhol éljen is, "többé vagy kevésbé törvényes viszonyokba lépni" kényszerüljön.⁶⁶ Kant e fejtegetéseinek alapjában az ember mélystruktúrájának figyelemre méltó értékelése munkál. Az egyes ember, mint olyan, "egyetértést akar; a természet azonban jobban tudja, hogy mi a jó az ő fajtájának: meg hasonlást akar".⁶⁷ A fennmaradni kívánó egyén számára a menekülés sokkal hasznosabb lehetne a kétes kimenetelű harcnál. A fajta és annak fejlődése szempontjából azonban előnyösebb a küzdelem. A háború (illetve a háborúval való fenyegetés), az antagonizmus az tehát, ami a társadalmi fejlődés motorja, s végeredményben a békét is ki fogja majd kényszeríteni. A háború a fajtára jellemző olyan ösztön, amelynek "semmi különös indítókra nincs szüksége"; úgy tűnik, "az emberi természetbe van oltva. Sőt úgy szerepel, mint valami nemes dolog, amire az embert a becsvágy az önzés rugói nélkül lelkesíti".⁶⁸ Ha az ember mélystruktúrája ilyen értelmezésének fényében gondoljuk meg egyszer át az első definitív cikkel kapcsolatos kanti fejtegetéseket, úgy a következőt kell mondanunk. A köztársaság alkalmassága

⁶⁴Uo. 313 és 362 sk. o.

⁶⁵Uo. 365 és 360. o. (387 és 392. o.)

⁶⁶Uo. 363 és 364. o. (389. o.)

⁶⁷Uo. 21. o.

⁶⁸Uo. 365. o. (391. o.)

a békére annak köszönhető, hogy a burzsoá pacifikálja a citoyent.⁶⁹ Az ember ugyanis burzsoáként békés, citoyenként azonban harcos természetű. Hogy ez az értelmezés megfelel Kant fölfogásának, bizonyítja a Kritik der Urteilskraft egyik figyelemre méltó elemzése a fenségesről. "Még a háborúban is van valami felemelő, ha azt rendben és a polgári jogok szent tiszteletben tartásával folytatják, és egyúttal a nép gondolkodásmódját — amennyiben az a háborút ilyen módon folytatja — annál felemelőbbé teszi, minél több veszélynek tette ki önmagát és minél bátrabban állotta meg helyét a veszélyben; ezzel szemben a hosszú béke csupán a kereskedelmi szellemet szokta uralkodóvá tenni, és vele együtt az alacsonyrendű haszonlesést, a gyávagságot és az elpuhultságot, és lealacsonyítja a nép gondolkodásmódját."⁷⁰

Mit tesz azonban a természet az ember "folyamatos" észbeli célja, a szabadságban elért béke érdekében?

Az államjogra pillantva az első válasz a következőképp hangzik: nem a "belső viszály", hanem a "kívülről jövő háború" kényszeríti az embereket a jogállami alkotmányosság keretei közé; s ebből a szempontból ismét csak a köztársasági alkotmány az, amely nemcsak "az emberek jogához teljesen hozzámért", hanem képes "mind a belső, mind a külső békét" elősegíteni és biztosítani.⁷¹ Kant kiemeli annak a megállapításnak a jelentőségét, hogy az állami berendezkedés problémájának megoldásánál elsősorban nem a polgárok jóakarata, hanem az alkotmányozás racionalitására van szükség.⁷²

A népjog szempontjából megfogalmazott második válasz abból indul ki, hogy belső tendenciája szerint minden állam imperiális hajlamú "mindaddig, amíg további olyan államokat lát maga mellett, amelyekkel kapcsolatban remélheti, hogy leigázásuk révén megnagyobbíthatja önmagát és így egyetemes monarchiává válhat". Az államok ilyen "összeolvadása" révén a világnak el kell jutnia a "tartós béke állapotához".⁷³ Ez a békéhez vezető út azonban zsákutca: nemcsak ellentmond ugyanis a népjog és az államjog eszméjének azáltal, hogy egy univerzális monarchia (világ-diktatúra) megvalósítása révén fölszámolná az államok és az emberek szabadságát. Az imperiális egységállam a népek kulturális azonosságán is erőszakot tesz, s csak háború révén való-

⁶⁹Uo. 295. o.; vö. 383. o.

⁷⁰5. köt., 263. o. (Az ítélőerő kritikájának Hermann István által készített fordításában: 229. o.). Vö. 8. köt., 345. o.

⁷¹Uo. 365, 366 és 367. l. (392 és 393. o.)

⁷²Uo. 366. o.

⁷³6. köt., 34. o.; vö. 8. köt., 367. o.

sítható meg. Ez "a lelketlen despotizmus, miután a jónak a csíráit kiírtotta, végre is anarchiába dől".⁷⁴ Az igazi béke tehát kizárólag a valóságos szabadság révén érhető el. Lehetséges ugyan államokat (erőszakkal) egybeolvasztani, a népek azonban mégiscsak megőrzik (nyelvük és vallásuk révén élő kulturális identitásukban) a maguk sajátságosságát. A szabadságban elért békének megfelelő világkultúra a "leghevesebb versenyben létrejövő egyensúlyt" jelenti.⁷⁵

A világpolgári jog szempontjából megfogalmazódó harmadik válasz azt mutatja, hogy ezzel az ideális "fogalommal" szemben is irányul egy valóságos tendencia. Az embereket és a népeket a "kölcsonös haszonlesés" kapcsolja össze. "Ez a kereskedőszellem nem létezhet együtt a háborúval, s előbb vagy utóbb valamennyi népet elfogja".⁷⁶ A burzsoá: a gazdaság, a "pénz hatalma", nem pedig a citoyen: a politika, az "államhatalom" az, amely végső soron kedvez a békének, valójában kikényszeríti azt. A békéhez vezető gazdasági kényszernek ez a gondolata Kantnál döntő szerepet játszik. A valódi kereskedői szellem nem egyeztethető össze a háborús érzülettel. A háború ellentmond a gazdasági racionalitásnak. Sokkal inkább az állam érdekei idézik elő a gazdaság militarizálását és a piac torzítását (például túlduzzasztott fegyverkezési államháztartás révén).⁷⁷ Ezzel szemben gazdasági okok azok, amelyek az államokat végeredményben demokratizálásra és arra kényszerítik, hogy a béke megőrzését és biztosítását politikájuk alapvető feladatává tegyék.⁷⁸

A történelmi fejlődésben adva van tehát három olyan elvi tendencia, amely segíti az ember észbeli céljának, nevezetesen a szabadságban elért békének a megvalósulását: az államok politikai koexistenciája, a népek kulturális versengése és a társadalmak gazdasági konvergenciája. E tendenciák a "dolgok természetéből" fakadnak, egyre inkább olyan kényszerek jellegére tesznek szert, amelyeknek megfelelni előnyökkel, velük ellentétesen föllépni viszont hátrányokkal jár. "A természet ellenállhatatlanul akarja, hogy végre a jogé legyen a hatalom. Amit azért ebben elmulasztunk megtenni mi, azt végre is megteszi ő maga; csakhogy sok kellemetlenséggel." A szabadságban elnyert béke nem pusztán a morális törvényhozó ész kategorikus

⁷⁴Uo. 367. o. (394. o.)

⁷⁵Uo. 367. o. (394. o.)

⁷⁶Uo. 368 és 364. o. (Vö. 394. o.) Vö. még 5. köt., 263. o.

⁷⁷8. köt., 345. o.

⁷⁸Uo. 368 és 27 sk. o. Vö. még 24 sk., 121 és 311 sk. o.

parancsa, hanem egyben a világ menetének reális tendenciája. A világbéke szükségyszerűen létre kell jöjjön, ettől függ az emberiség sorsa: "fata volentem ducunt, nolentem trahunt".⁷⁹ Az örök béke eszméjének objektív realitása bizonyítást nyert tehát lehetőségfeltételeinek transzcendentális áttekintése révén. Ekként "a természet, mechanizmusával, az örök békét magukban az emberi hajlamokban garantálja. Persze csak oly biztonsággal, amely nem elegendő ahhoz, hogy (teoretikusan) megjövendölje annak eljövételét. És kötelességünk avatja, hogy e cél érdekében vele munkálkodjunk. E cél ugyanis nem pusztán agyszülemény!"⁸⁰

AZ ÉSZ HATALMA (MÁSODIK TOLDALÉK)

Ez a rész csak az 1796-os második kiadásban került be a műbe, s ennyiben akár az egész műhöz írott kanti "Utószóként" is olvasható. Míg az Előszóban az ész ama igénye fogalmazódott meg, hogy valódi megoldást kell találni a béke létrehozatalának ügyére, itt arról számol be, hogy miként valósul meg az észnek ez az aspirációja. Arról a kérdésről van szó, hogy milyen úton-módon haladható meg a béke álmának és a biztonsági politikának természetellenes antagonizmusa. E probléma kezelésénél az erkölcs idealistái szeretnék az államot fölszámolni, a politika realistái viszont a filozófia ignorálását részesítenék előnyben. Elvileg persze elgondolható volna még a dilemmának egy harmadik föloldása is, amelynek megfelelően azonosulna a filozófiai ész és a politikai hatalom. Ez a megoldás igen csábítónak hangzik, s Platón óta ("Az emberi nem /.../ mindaddig nem fog kikerülni nyomorúságából, amíg a helyesen és igazán filozofáló nemzetsége nem kerül uralomra, vagy amíg az államok vezetői valaminő isteni rendelés kegyelméből rá nem szánják magukat az igazi filozófiával való foglalkozásra")⁸¹ újra és újra megindította a nagy szellemeket. Kant is erre a (látszólagos) megoldásra gondol, s foglal itt vele szemben állást: "Hogy királyok filozofáljanak, vagy pedig filozófusok királyok legyenek, azt nem várhatjuk, de nem is kívánhatjuk: mert a hatalom birtoka az ész szabad ítéletét kikerülhetetlenül

⁷⁹ Uo. 367, 365 és 313. o. (393. o.) (A sors az akaró embert vezeti, a nem-akarót viszont vonszolja. /Seneca/)

⁸⁰ Uo. 368. o. (Vö. 395. o.). Vö. még 7. köt., 88. o.

⁸¹ Platón: "Hetedik levél", 326b. (Faragó László fordítása, a magyar Platón-kiadás harmadik kötetében, Gondolat, Bp. 1984, 1041. o.)

megrontja."⁸² Nem arról van hát szó, hogy az ész hatalomra kerüljön, hanem hogy hallathassa hangját. A kritikai filozófia által az ész önmaga határait jelöli ki, s ennél fogva hatalomról való lemondást jelent. "Az igényeknek a hiánya, hogy tehát szabadok legyünk és meghagyjuk mások szabadságát, hogy pusztán az igazságot tárjuk fel valamennyi tudomány javát szolgálva és azt a felsőbb fakultások tetszőleges használatára rendelkezésre bocsássuk, épp ez kell hogy (a filozófiai fakultást) a gyanútól mentessé, sőt, nélkülözhetetlenné avassa a kormányzat szemében."⁸³ Csak az adhat tanácsokat a hatalommal rendelkezők számára, aki maga nem rendelkezik hatalommal és nem is törekszik erre. Az effajta tanácsadás legszerencsésebb formája mármost nem a politikai tanácsadói szerep, hanem a politika szférájának szóló tanács, vagyis a béke föltételeinek szabad és nyilvános elemzése.⁸⁴ Hatalmát az ész az értelmes beszélgetésben, a szabad és nyilvános eszmecserében valósítja meg.

Az ilyen vita a szabadság és a nyilvánosság föltételeit teljesítve képes megfelelni föladatának.

A nyilvános vitának szabadnak kell lennie, azaz nem befolyásolhatják más irányból (felsőbb instanciától) jövő előre megadott eredmények. Kant szerint ugyanis van olyan "hazug publicitás", amely hozzájárul ahhoz, hogy "az igazi, a joggal egybehangzó alkotmányt immár nem keresik, úgy vélik ugyanis, hogy egy már ismert példa révén megtalálták".⁸⁵

A szabad vitának nyilvánosnak kell lennie, nem korlátozódhat eszmék magánjellegű cseréjére, hiszen a res publica ügyeiről van szó. "A nyilvánosság tilalma akadályozza a népet abban, hogy a jobb felé fejlődjék, még abban is, ami legszerényebb követeléseit, ugyanis pusztán természetjogait illeti."⁸⁶

Az ilyen értelemben folytatott vita a béke létrehozatalának kérdésében tapasztalható természetlen antagonizmust termékeny szynergizmussal váltja föl. Ez esetben ugyanis a politika és a filozófia egyaránt kifejtheti saját szerepét anélkül, hogy nagyralátó módon bármelyik is túlbecsülné magát. A filozófusok átgondolják a béke létrehozatalának alapelveit, átgondolva egyáltalán nem veszik le a felelősséget a politikusok válláról, hanem "ügyle-

⁸²8. köt., 369. o. (396. o.)

⁸³7. köt., 28. o.; vö. 7. köt., 35. o.

⁸⁴8. köt., 368 sk. o.

⁸⁵7. köt., 90. o.; vö. 8. köt., 373. o.

⁸⁶7. köt., 89. o.

tük megvilágítása" révén éppenséggel érzékelhetővé teszik a politikai felelősséget. Az ilyen módon "fölvilágosított" közösségben az elmélet nem léphet a gyakorlat helyébe, mint ahogy a gyakorlat sem teszi fölöslegessé a teóriát. A gondolkodás ugyanis nem tartózkodhat a cselekvés bátorságától, a cselekvés pedig nem nélkülözheti az elmélyült útmutatást.⁸⁷

A POLITIKA ELMÉLETE (FÜGGELÉK)

Kant, "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (1793) című írásában, amelyben először foglalkozott összefüggően a politikával, a "filozófia skandalumának"⁸⁸ nevezte azt, hogy a morális elmélet és a politikai gyakorlat ellentmondásba kerül egymással. A vallásról szóló, ugyanebben az évben publikált írásában beszél az államok alapelveiről, amelyeket "egyetlen filozófus sem tud összhangba hozni a morállal, de (s ez a baj) az emberi természettel jobban összeegyeztethető elveket sem tud javasolni".⁸⁹ Az örök békéről szóló írásának Függelékében pedig arra vállalkozik, hogy "a gyakorlati filozófiát önmagával egységessé tegye", vagyis hogy a morált mint szemlélődő jogtant (elméletet) egységbe hozza a politikával mint gyakorló jogtannal (praxissal). Eközben abból indul ki, hogy "az örök béke céljaiban" az "erkölcs és a politika összeférhetetlenek", s először a politikai morál kritikáját fejti ki. Hogy azután "a politikát az erkölccsel egyetértésbe hozza a közjog transzcendentális fogalma szerint", ehhez a morális politika kritériumait fogalmazza meg.⁹⁰

A POLITIKAI MORÁL KRITIKÁJA (I)

Kant a béke kétféle stratégiáját hasonlítja össze egymással: a békéhez vezető imperiális utat, amely az államok természetes tendenciája,⁹¹ másfelől a békéhez vezető népjogi utat, amely a morálisan törvényhozó észnek fe-

⁸⁷ 8. köt., 369. o.; vö. 7. köt., 89, 32–36. o., 8. köt. 28. o.

⁸⁸ Uo. 277. o.

⁸⁹ 6. köt., 34. o. (Lásd A vallás a puszta ész határain belül és más írások. Gondolat, Bp. 1980, 157 sk. o., ford. Vidrányi Katalin.)

⁹⁰ 8. köt. 367, 370 és 381 o. (404, 397 és 408. o.) Vö. 23. köt., 182. o.

⁹¹ 8. köt., 367. o.

lel meg.⁹² Az előbbi út a (jelenlegi) politikai morált jellemzi, az utóbbi pedig a (jövő) morális politikájának útja. A politikai morál stratégiája bizonyíthatóan "újtában áll"⁹³ az örök békének, hiszen nemcsak immorális, hanem valójában alkalmatlan, sőt nem is politikus a szó igazi értelmében.

A politikai morál (a "nagyhatalmak") stratégiája a "hatalom növelésére" irányul, "akármilyen módon érték is el".⁹⁴ Az ilyen politika szolgálatában áll a politikus moralista, aki "úgy kovácsol morált magának, ahogyan az államférfiú előnye magára nézve hasznosnak találja".⁹⁵ Ez a fajta morál a machiavellizmus maximáit követi: kész tények elé állítja a többieket, hazug propagandát fejt ki, s ellenségeskedést szít ellenfelei sorában.⁹⁶ Hiszen a morál itt pusztá "okosságtanná" válik, ugyanis ama "maximák elméletévé, hogy /.../ saját előnyeink érdekében kalkuláló szándékainkhoz a legalkalmasabb eszközöket válasszuk, vagyis tagadjuk, hogy morál egyáltalán létezik".⁹⁷

A politikai morál stratégiája azonban nem képes közelebb vinni a béke megteremtéséhez sem. A természet nagymértékű ismeretét követeli ugyanis, "hogyan mechanizmusát a gondolt célra fölhasználjuk. De ezek, eredményeik tekintetében, az örök békét illetőleg mind bizonytalanok".⁹⁸ Hisz sem az empirikus emberismeret, sem a történelmi tapasztalatok, sem az állítólagos (szociológiai) törvényszerűségek⁹⁹ nem teszik semmissé azt a tényt, hogy "szabadon cselekvő lényekkel van dolgunk; megszabhatjuk előre nekik, hogy mit kell tenniük, nem tudhatjuk azonban előre, hogy ténylegesen mit is tesznek majd".¹⁰⁰

A politikai morál stratégiája a politika mint felelős cselekvés fölszámolására irányul. A hatalmi politika kalkulációja számára az örök béke pusztá "műfeladattá: problema technicummá",¹⁰¹ a politika pedig szociáltechnológiává válik.

⁹²Uo. 313. o.

⁹³Uo. 376. o.

⁹⁴Uo. 375. o. (402. o.)

⁹⁵Uo. 372. o. (399. o.)

⁹⁶Uo. 374 sk. o.; vö. uo. 385. o.

⁹⁷Uo. 370 és 375. o. (vö. 397. o.)

⁹⁸Uo. 377. o. (404. o.)

⁹⁹Uo. 374, 371, 374 és 377 sk. o.

¹⁰⁰7. köt., 83. o.; vö. 8. köt., 370. o.

¹⁰¹Uo. 377. o. (404. o.)

A politikai morál kritikáját követően tér rá Kant a morális politika megalapozására. Az elmélet és gyakorlat összekapcsolhatóságának döntő előfeltevése az, hogy a politika elé morális korlátok lépjenek,¹⁰² avagy másként szólva, hogy "sohasem szabad a jogot a politikához, hanem sokkal inkább a politikát kell mindenkor a joghoz igazítani".¹⁰³

Míg a politikai moralista csak hipotetikus imperatívuszokat és materiális elveket követ, s így az "alapelveket a célnak rendeli alá — mondhatni lovait a kocsni mögé fogja be —, saját szándékát hiúsítja meg, hogy a politikát egyetértésbe hozza a morállal",¹⁰⁴ a morális politikus viszont a formális kategorikus imperatívusból indul ki (amely arra szólít föl: "cselekedj úgy, hogy akarhasd, hogy maximád általános törvénné válhassék /bármilyen célról legyen is szó/") s egyúttal azt a jogi elvet követi, amely "föltétlen szükségszerűséggel" rendelkezik. Az örök béke ugyanis nemcsak "fizikai jó, hanem mint kötelességelismerésből előálló állapot is kívánatos".¹⁰⁵ Nem a cél szentesíti az eszközt, hanem mindenekelőtt az eszközt kell igazolással ellátni, s ez "a protestantizmus filozófusának" hitvallása mindenfajta "jezsuita kazuisztikával" szemben.¹⁰⁶ Az e szellemben hangzó fölhívás szerint: "Törekedjete mindenekelőtt a tiszta gyakorlati észnek és az ő igazságosságának birodalma után; akkor célotok (az örök béke jótéteménye) magától fog öletekbe hullani."¹⁰⁷

Kizárólag a morális politika rendelkezik a siker kilátásaival. "Az erkölcsnek ugyanis megvan az a sajátossága, /.../ hogy minél kevésbé teszi függővé az eljárást a kitűzött céltól, a szándékolt, akár fizikai, akár erkölcsi előnytől, annál inkább hangzik ezzel általánosságban mégis össze." Csak a morálisan felelős politika felel meg továbbá a világ objektív menetének (a "természet mechanizmusának").¹⁰⁸ Ráadásul akkor is, amikor a "despotizáló (a gyakorlatban hibázó) moralisták /Robespierre, Rousseau — H.G./ elsietve használt vagy magasztalt rendszabályok által sokszorosan vétkezhetnek az államokosság ellen, úgy a természet ellen való vétségénél a tapasztalatnak őt lassankint jobb kerékvágásba kell vinnie. A moralizáló po-

¹⁰² Uo. 370 és 372. o.

¹⁰³ Uo. 429. o.

¹⁰⁴ Uo. 370 és 376. o. (Vö. 404. o.)

¹⁰⁵ Uo. 377. o. (404. o.)

¹⁰⁶ Uo. 344 és 385. o. (412. o.)

¹⁰⁷ Uo. 378. o. (405. o.)

¹⁰⁸ Uo. 378. o. (405. o.)

litikus jogellenes államelveknek szépítgetése által /.../ lehetetlenné teszi a javulást, és örök állapottá teszi a jogsértést."¹⁰⁹

Míg a politikai morál pusztá társadalom-technológiává fokozódik le, a morális politika viszont erkölcsi föladat (problema morale), melynek megoldását egyedül a gyakorlat kínálja (szemben a különböző "praktikákkal"), s ennyiben kiérdeklődik az "igaz politika" megjelölést. "Az emberek jogát szentnek kell tartani, akármilyen nagy önfeláldozásába is kerüljön ez az uralkodó hatalomnak. Itt nem lehet felelni és kieszelni valami átmenetet jog és haszon között, valami pragmatikus szellemben feltételezett jogot. Hanem minden politikának meg kell hajtania térdét a jog előtt. Cserébe azonban remélheti, hogy noha lassan, elérhet így arra a fokra, ahol állandó fényben fog ragyogni."¹¹⁰

EGY MORÁLIS POLITIKA KRITÉRIUMAI (II)

Hogy a politikailag cselekvők számára "könnyen használható, apriori az észben található kritériumot"¹¹¹ adjon, Kant a közjog minden politikának alapul szolgáló fogalmához nyúl vissza.

Ezen a területen minden igénynek és minden maximának rendelkeznie kell a "nyilvánosság képességével". Ez átvezet a közjog első transzcendentális formulájához: "Igazságtalan minden, más emberek jogára vonatkozó cselekedet, amelynek maximája a publicitással nem fér meg."¹¹² Ez a formula különösképp a háború vezetésére és a béke létrehozatalára, tehát a népjog területére vonatkozik.¹¹³ Ennélfogva mondjuk a "publicitás tilalma" (a cenzúra) ipso facto jogtalan tett, sohasem szolgálhatja a béke ügyét.¹¹⁴ Ez a szükséges kritérium persze (hasonlóan az előzetes cikkekhez) "csupán negatív, azaz csak arra szolgál, hogy közvetítésével felismerjük, ami másokkal szemben nem helyes", annak ismertetőjele tehát, hogy a politika nem egyezik meg a morállal.¹¹⁵ A morális politika meghatározásához még nem elégséges, hi-

¹⁰⁹Uo. 373. o. (vö. 400. o.)

¹¹⁰Uo. 377, 373 és 380. o. (408. o.)

¹¹¹Uo. 381 és 383. o. (408. o.)

¹¹²Uo. 381. o.

¹¹³Uo. 369, 382–384. o. (Kant példái ezek.)

¹¹⁴7. köt., 89. o.; vö. 8. köt., 369. o.

¹¹⁵Uo. 381 és 384. o. (409 és 412. o.)

szen "akinek kezében van a határozott főhatalom, annak nem kell maximáiból titkot csinálni".¹¹⁶

Hogy a kritériumot ebben az értelemben kiegészíthesse, Kant bevezet egy második formulát is: "Minden maxima, amely a publicitásra rászorul (hogy célját el ne hibázza), a joggal és a politikával egyszerre összhangzik."¹¹⁷ Ez a (pozitív) megfogalmazás elegendő a morális politika meghatározásához, hiszen valamely maximától nemcsak a nyilvános jelleget kívánja meg (hogy tehát "megfeleljen a publikum általános céljának", a boldogságnak), hanem arra is rámutat, hogy a maximának szüksége van a nyilvánosságra (ugyanis "egyetértésben kell lennie a publikum jogával"). A "hazug publicitás" (a propaganda), amelynek (látszólag) szintén szüksége van a nyilvánosságra, e kritériumnak azért nem tud megfelelni, mert a nyilvánosságtól tartó "politika álnokságát a filozófia a publicitás révén s maximáinak köszönhetően könnyen megghiúsítaná, ha ez a politika nyilvánosan a filozófus elé merné bocsátani saját maximáit".¹¹⁸

Politológiaiájának ebben az utolsó részében Kant arra törekszik, hogy a politikum szféráját gondosan leválassza a magánjog és az individuáletika szféráiról: a magánjognak nincs "szüksége" publicitásra, a privát etika szférája pedig nem "tűri" a nyilvánosságot.¹¹⁹ Egyedül a politikum az a régió, amely nemcsak "elviseli" a nyilvánosságot, hanem szüksége is van rá. A politika per definitionem nyilvános ügy, res publica, s ezért csak republikában lehetséges, amely megvalósítja valamennyi ember szabadságát és egyenlőségét. Ezzel a fölismeréssel zárul Kant "filozófiai tervezete", amelyet joggal neveztek már a filozófus politikai testamentumának.¹²⁰

"Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis" — Saint-Pierre abbé 1713-ban napvilágot látott "Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe" című könyvének címlapján a fenti bibliai szavakkal kapcsolatos állásfoglalás olvasható. Ez az írás a béke létrehozatalának két

¹¹⁶Uo. 384 és 382. o. (412. o.)

¹¹⁷Uo. 386. o.

¹¹⁸7. köt., 90. o.; vö. 8. köt., 386 és 369. o.

¹¹⁹Uo. 381. o. A bűnös cselekvésnek szándékát "véka alá kell rejtenie", hiszen egyébként kiváltaná mindenki ellenállását. A tevékeny jóság másfelől nem állhat a nyilvánosság elé, hiszen ezzel hitelét veszti (vö. Mt. 6,1 skk.).

¹²⁰K. Vorländer, i.m. (8. jegyzet), XXXI. o. "Ein philosophischer Entwurf" (filozófiai tervezet), ez Kant írásának alcíme.

további dimenzióját láttatja: az örök béke elképzelhetetlen az ész határainak fölismérése, valamint ama kilátás nélkül, hogy megvalósuljék az örök /das Ewige/ eszes lények fölötti békéje. Immanuel Kant ezzel teljességgel tisztában volt. Ez különbözteti meg elődjektől, akik e bibliai intésnek naivabban jámbor óhajtként adtak hangot — de ugyanez választja el követőtől is, akik ezt a dimenziót tudatosan figyelmen kívül hagyták.

Ha az ész békéje objektív módon képes is véget vetni a politika és a morál vitájának, szubjektív értelemben ("az ember önös hajlama okán") ettől még nem jut nyugvópontra e vita. A békéhez vezető úton tett "rendkívüli morális erőfeszítés" (C.F. von Weizsäcker) nehezebb része mármost nem annyira az, "hogy szilárd eltökéltséggel nekimenjünk a bajoknak és áldozatoknak, amelyeket vele vállalnunk kell. Hanem egy sokkal veszedelmesebb dolog szeme közé kell néznünk: a gonosz saját magunkban lévő elvének. Ennek cselét kell legyőznünk. Hazug ez és áruló, de mégis okoskodó; s minden túlhágás igazolására az emberi természet gyöngeségét használja ürügyül."¹²¹ Hogy tisztába jöjjünk saját békétlenkedő hajlamunkkal, ez a legnehezebb lépés a békéhez vezető úton. Kant követői épp ezt a föltételt nem ismerték el, s ennél fogva tervezeteik utópiába, gyakorlatilag pedig terrorba fordultak. Kant realizmusa természetesen nem jelent rezignációt. Gyakran foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy vajon az "emberi fajt egészében szerethetjük-e", azaz hogy vajon az ember nemcsak jóakarat, hanem tetszés tárgya is lehet-e.¹²² Kant abban a tényben, hogy az emberek általánosan és lelkesülten vettek részt a forradalomban, amelyet egy "szellemes nép" hajtott végre, végső soron "történelmi jelét" látta annak, hogy "az emberi faj mindig is a jobb felé haladott és ezután is erre megy tovább".¹²³

A filozófus a béke létrehozatalára nemcsak történetfilozófiailag reflektált, hanem a problémát teológiai keretbe is beillesztette. A történelemben nemcsak "az állam üdvéről" és az ember boldogságáról van szó,¹²⁴ hanem a lehető legmélyebb értelemben Isten tisztességéről is. Ha ugyanis a béke megteremtése azon hiúsul meg, hogy az ember morálja kudarcot vall, úgy "a gondviselés a világ folyásában" igazolást nyerhet. Ez esetben "csak egy van — ugyanis a teremtes —, amit nem lehet, úgy látszik, semmi teodicea

¹²¹ 8. köt., 379 és 375. o. (407. o.)

¹²² Uo. 307. o.; vö. 7. köt., 79. o.

¹²³ Uo. 84, 85 és 88. o.

¹²⁴ 6. köt., 318. o.; vö. 8. köt., 386. o.

által igazolni, hogy a Földön romlott lények ilyen fajtajának egyáltalán lennie kellett".¹²⁵ És így az ész határain arra a hitre van szükség, hogy "Isten a mi saját igazságosságunk hiányát — hacsak érzületünk helyes volt — számunkra megfoghatatlan eszközök által is ki fogja egészíteni: tehát nem szabad lankadnunk a jóra törekvésben".¹²⁶ Csak az ilyen remény képes rá, hogy a béke megteremtéséhez vezető kemény úton keletkező csalódásaiban megvédje az embert a kétségbeeséstől.

Kant békével foglalkozó filozófiája azért jelenthet számunkra oly sokat, mert a politika szükséges morális korlátozását (Einschränkung) a morál határainak vallásos fölszabadításával (Entschränkung) kapcsolja össze, amely egyedül alkalmas rá, hogy helyes képet alkossunk a békéről.

(Fordította Mezei György Iván)

¹²⁵Uo. 380. o. (vö. 407. o.)

¹²⁶Uo. 362, 337 és 310. o. (389. o.)

A FÖLVILÁGOSÍTÓ RACIONALITÁS "MEGHALADÁSA" AZ IDEALIZMUSBAN ÉS A MARXIZMUSBAN^{*}

Gerhard Göhler

Jürgen Habermas, a "modernekről" folytatott eszmecsere során, nemrégiben kísérletet tett rá, hogy a modern kor önmagukat "posztmodernként" értelmező kritikusaival szemben rekonstruálja azt a nyugati racionalizmust, amely megalapozza és hordozza a modern szellemiséget.¹ A német idealizmussal kezd, mert itt — Hegelnél explicit módon, de már Kantnál impliciten — a szubjektivitás önálló témává emelkedett. Érdemes kiemelni, hogy ezt a problematikát Habermas épp a német idealizmussal vezeti föl. A "szubjektivitás" általánosan (és joggal) nagyon is az újkor konstitutív tényezőjének számít. Az emberi gondolkodás és cselekvés alapvető fejlődése jut benne kifejeződésre: az odafordulás az ész hordozójaként értett szubjektumhoz. Az újkor ismérve annak az autonóm észnek a létrejötte, amely emancipálódni kíván az egyház és az állam gyámkodása alól; a fölvilágosodás filozófiájában előtérbe kerül az az autonóm egyén, aki csak abban az esetben akar meghajolni valamely külső kényszernek, ha szükségszerűségét maga is képes belátni, bensőleg semmiféle idegen tekintélynek sem rendelődik alá. Az egyén jogait gazdasági, politikai, vallási és kulturális téren már azt megelőzően is meghirdették, hogy a német idealizmus a szubjektivitást filozófiai témává emelte. Minthogy a "szubjektivitás" még nem az érzések romantikus hangsúlyozását vagy az irracionális fölmagasztalását jelenti, fölvethető a kérdés, vajon a német idealizmus a fölvilágosodás racionalitásának koncepciójához mérten miféle újat képes hozzátenni az individuum autonómiájához?

A német idealizmusban a szubjektivitásnak Habermas által elemzett tematizálásával ténylegesen a nyugati racionalitás új fejlődési szakasza,

^{*}"Die 'Aufhebung' aufklärerischer Rationalität im Idealismus und Marxismus", in: Grundlagen der politischen Kultur des Westens (Ringvorlesung an der Freien Universität Berlin, hg. v. Klaus W. Hempfer—Alexander Schwan), Walter de Gruyter, Berlin—New York 1987, 116—145. o.

¹Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985.

akár úgy is fogalmazhatnánk, a "racionalitás új típusa" született meg. A német idealizmus tematizálja a szubjektivitást, az ész szubjektív aspektusát, mert látja, hogy az individuumnak először meg kell bizonyosodnia autonómiájáról, amelyre igényt tart. Ezzel együtt persze megindul az a fejlődés is, amelyben megkérdőjeleződik az egyén autonómiája és az ész saját maga elé állított mércéje (állíttassék bármily erőteljesen is ennek az ellenkezője). Amikor Kant arra törekszik, hogy az objektív ismeretek igényét a szubjektumban alapozza meg és határolja körül, akkor már nem értődik magától minden további nélkül az, hogy objektum és szubjektum teljes mértékben fedik egymást, inkább viszonyuk maga válik problémává. A Kant által bevezetett éles választóvonalak, illetve a szubjektivitás elvének fichtei túlhatása azt a megkettőződést teszik érzékelhetővé, amelyet Hegel az átfogó rendszergondolkodás révén próbált meghaladni, Marx pedig azokhoz a reális viszonyokhoz rendelt hozzá, amelyek forradalmi változást igényelnek. A fölvilágosodás racionalitása a szubjektivitás kanti és fichtei tematizálásával tehát megkettőződik, elveszítve ily módon magától értődő jellegét, hogy azután Hegelnél új megalapozást nyerjen egy átfogó tervezetben, Marxnál pedig végezetül átforduljon a forradalmi praxisba. A fölvilágosodás racionalitásának "meghaladása" már tiszta gondolkodástörténeti értelemben is igen összetett folyamat, amit legalábbis jelez az Aufheben ismert hármas jelentése: a negare (tagadás), a tollere (magasabb szintre emelés) és a levare (megőrzés). Ezt a fejlődést Kant, Fichte, Hegel és Marx révén néhány vonás erejéig rajzoljuk meg itt, ami ugyan fölidézi annak veszélyét, hogy abban a ténylegesen igen nagy sokféleségben, amely a fölvilágosodás racionalitásának "haladásával" keletkezett, egy világos, egyértelmű és kizárólagos fejlődési vonal érzetét keltjük.

KANT: AZ ÉSZ REFLEXÍVVÉ VÁLIK

Kant fölvilágosító — ugyanakkor már világosan túlmutat a fölvilágosodáson. Híres írásában, a "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung" című dolgozatában, 1784-ben, emphatikusan fogalmazza meg: "A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. /.../ Sapere aude! merj a magad értelmére támaszkodni! — ez tehát a felvilágosodás jelmondata." (11/53)² /"Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?", Vidrányi Katalin fordítása, lásd: A vallás a pusztá ész határain belül és más írások. Gondol-

²Immanuel Kant műveinek idézésénél az első szám a kötetre, a második az oldalra utal

lat, Bp. 1980, 77. o./ Kant számára persze már nem az a követelmény a tulajdonképpeni probléma, hogy önállóan használjuk saját értelmünket — ez az elv a fölvilágosodás révén már kellő mértékben érvényesült, s egyre inkább teret fog nyerni Kant meggyőződése szerint. A probléma most már az, hogy miként is kerüljön sor az értelem autonóm használatára, s hogy miként lehet érvényességigényét megalapozni. Az immár autonómmá vált ész Kantnál tematizálja saját autonómiájának problémáját, önmaga felé fordul, reflexívvé válik. S az így nyert láttelelet minden kinyilvánított emfázis ellenére elgondolkodtató. Kant vallomása szerint Hume rázta föl őt "dogmatikus szendergéséből". Hume megmutatta: lehetetlen objektív érvényességgel megállapítani, hogy a valóságban milyen kauzális viszonyt találunk ok és okozat között. A kauzalitás nem más, mint amit hosszú időn át fölhalmozódó megszokásunk nyomán bizonyos fajta eseménysorokhoz okként és okozatként hozzárendelünk. Semmi sem szól tehát amellett, hogy elvitassuk a kauzális viszonyok létezését, ugyanakkor viszont amellett sem szól semmi, hogy objektívként, vagyis saját tapasztalatunktól függetlenként tételezzük őket. Ez a megállapítás a velejét érinti annak a posztulátumnak, hogy a természettudomány a természet törvényeinek fölfedése révén objektív és általánosan érvényes módon ismeri meg; ha Hume-nak igaza van, úgy az objektivitás igényét nem lehet fönntartani ezen az úton-módon. Ha viszont másfelől a természettudomány teljességgel vitathatatlan módon — legalábbis így tűnt a kortársaknak — a természet általánosan érvényes és objektív törvényszerűségeit tárja föl vagy legalábbis képes föltárni, úgy az a probléma jelentkezik, hogy miként lehetséges egyáltalában az objektív természetismeret.

Kant megoldása egyszerű és radikális; a filozófia területén ő valósítja meg a "kopernikuszi fordulatot". Ha a megismerés objektivitását és általános-érvényűségét nem lehet a dolgok felől biztosítani, úgy lehetőségföltételüket magában a megismerő szubjektumban kell fölmutatni. Maga az értelem írja elő a természetnek, tapasztalati megismerésünk e tárgyának, a törvényeket, mégpedig úgy, hogy épp ez biztosítja elvi objektivitásukat és általános-érvényűségüket. Ezt nem úgy kell értenünk, mintha Kant azt az elképzelést vallotta volna, hogy a szubjektum maga képes a természettörvények megfogalmazására — nála inkább arról van szó, hogy meghatározza a természettörvények tapasztalati vizsgálatának azokat a föltételeit, amelyek teljesülése esetén elvileg általános érvényességre tarthatnak igényt. A ta-

pasztalati ismeret tehát olyan sturktúrákon kell alapuljék és olyan össze-függésekben kell fogalmilag megragadható legyen, amelyek megelőzik ezt a tapasztalatot és maguk nem függnék ettől a tapasztalattól, hanem apriori érvényességgel rendelkeznek — mégpedig nem egyes szubjektumok, hanem a megismerő szubjektum mint olyan esetében. A tapasztalati tudás objektív értelemben csak akkor lehetséges — mutatta ki Kant a Kritik der reinen Vernunft-ban (1781) —, ha az érzéki jelenségeket térbeli és időbeli formákban szemléljük, ha az értelem a jelenségek sokféleségét általános fogalmak, kategóriák segítségével fogja össze, amelyek minden tapasztalatot megelőznek és strukturálják ezt a tapasztalatot. A kategóriákat Kant a formális logikából nyeri azáltal, hogy a logikailag lehetséges vonatkozásokat és gondolati meghatározásokat az érzéki adatok valóságára vezeti vissza, amelyek így mindenekeelőtt a mennyiség és minőség, szubsztancia, kauzalitás vagy kölcsönhatás, valamint lehetőség, lét és szükségszerűség kategóriáinak megfelelően rendeződnek. Ezek adják minden tapasztalati ismeret lehetőségföltételét, maguk azonban nem viselik a tapasztalat lenyomatát.

Kant ily módon biztosította az egyén racionalitását, s ezt az elvet azáltal még föl is erősítette, hogy a szubjektumnak a tapasztalat valamennyi tárgyával kapcsolatban törvényalkotói szerepet tulajdonított, a tapasztalat egységét ugyanis értelmének apriori érvényes fogalmaira vezette vissza. Mindezt azonban éles restrikciónkkal kellett fizetnie — hiszen nem véletlen, hogy műve a tiszta ész "kritikája". Az ész ilyen módon csak a tapasztalati ismeretek struktúráját írhatja elő, nem következtethet vissza azonban a jelenségeket megalapozó és önmagában föltétlen "magában való dologra", amely a nyugati metafizikát végső soron visszavezette az ember, világ és Isten alapkérdésére. Kant filozófiája "transzcendentál-filozófia", nem pedig a transzcendencia filozófiája; biztosítja a tapasztalati ismeret objektivitását és általános-érvényűségét, azt ugyanis a megismerő szubjektumban apriori legitimálja, ugyanakkor azonban eltorlaszolja azt az utat, amelyen a tapasztalati ismeretek meghaladhatók volnának, s következtetni lehetne a föltételesről a föltétlenre. Ha viszont a gondolkodás a lélek halhatatlanságát, a világ végső egységét vagy Isten létezését akarja "bizonyítani", úgy olyan logikai ellentmondásokba bonyolódik, amelyek a meg nem engedett határátlépésből fakadnak.

Kant persze megfogalmazott egy "kategorikus imperatívuszt" és megírta Metaphysik der Sitten című művét, amelyben a morál és a jog területén észelvekből vezetett le általános megállapításokat. E helyütt nem a természet, hanem a szabadság fogalmából indult ki, s az észnek nagyon is törvényhozói

szerepet kölcsönzött. A Kritik der praktischen Vernunft-ban (1788) az akarat autonómiájából bont ki általános erkölcsi törvényt, ugyanis csak egy ilyen törvény formáján keresztül lehet elképzelni az emberi akarat autonómiáját és szabad cselekvőképességét; az akarat szabadsága és a gyakorlati törvény kölcsönösen megalapozzák egymást. Maga ez a törvény imperatívusz, amely kategorikusan — tehát föltétlenül és tekintet nélkül a személyes hajlamokra vagy a boldogságra vonatkozó elképzelésekre — írja elő: "Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyúttal általános törvényhozás elvéül is szolgálhasson." (7/140) A szabadság csak akkor alapozható meg, ha az akarat szubjektív értelemben olyan szabályoknak (maximáknak) megfelelően cselekszik, amelyek egyúttal objektív módon minden értelmes lény akarata számára érvényességgel bírnak (gyakorlati törvények) és függetlenek az érzéki tapasztalattól. Évéggett vezeti be Kant a lélek halhatatlanságának és Isten létezésének a "posztulátumát", amelyek teoretikusan nem bizonyíthatók, ám igazságukban az ész szükségképp gyakorlatilag érdekelt. — A Metaphysik der Sitten (1797) című munkában a külső törvényhozásként értelmezett jog is szisztematikus apriori meghatározást nyer a szabadság föltételei között. E külső törvényhozásban nincs szükség arra, hogy az egyes akarat saját etikai maximáinak megfelelően cselekedjék, itt tehát nem a moralitásról van szó, hanem a legalitásról, s a jog kötelező erejét az biztosítja, hogy összekapcsolódik a kényszerítéssel. Mindössze annak a föltételnek kell teljesülnie, hogy az általános kölcsönös kényszer összeegyeztethető legyen minden egyes ember szabadságával, s ezért a jog azokat a "feltételeket szabályozza, amelyek keretei között az egyik ember tetszőleges akarata a másik ember tetszőleges akaratával egyesíthető a szabadság általános törvényének megfelelően" (8/337). Eszméje szerint az állam — e jogfölfogás következtében — emberek egyesülése olyan jogi törvények alatt, amelyeket az állampolgárok a maguk autonómiájában (s ennyiben maguk is megfelelnek a polgári önállóság föltételeinek) önmaguk hoztak létre egymás kölcsönös kötelezése végett.

Kant az elméleti észt tehát a tapasztalati ismeretek területére korlátozta; ahhoz azonban, hogy az ész autonómiájának igényét kiterjeszthesse az emberi gyakorlatra, fölszámolja a föltételesnek és a föltétlennek az elmélet terén kialakított összefüggését, hogy a föltétlent így gyakorlatilag is legitimálhassa. Ugyanakkor Kant nem fordul el az ész emphatikus igényétől, éppen ellenkezőleg: e megkettőzés révén épp biztosítani igyekszik azt. Mindezt persze — ahogy Fichte és elsősorban Hegel rámutatott — nem nehéz "megkettőződésként" fölfogni, olyan tényezők elszakításáról van azonban szó, amelyek mégiscsak egységet kellene alkossanak. A kanti kezdemény való-

jában olyan dichotómiákhoz vezet át, amelyekkel maga Kant is küzdelmet folytatott, következetes módon azonban nem tudta meghaladni őket.

1. AZ ÉRZÉKEK VILÁGA — AZ ÉRTELEM VILÁGA

A tapasztalati megismerés objektivitását Kant csak úgy képes biztosítani, hogy a teoretikus ész visszatarthatja a tapasztalat, vagyis a számunkra fölradott érzéki világ meghaladásától. A gyakorlati ész megalapozására viszont — ami az egyén autonómiájának megvalósulása saját cselekedeteiben — minden tapasztalatot megelőzően kerít sort, hiszen csak a tapasztalat tet-szőlegességén túl lehet biztosítani a cselekvési útmutatások föltétlen ér-vényességét. Az erkölcsi törvény bármely visszavezetése a tapasztalatra re-latíválná és kivonná azt az ész autonóm törvénykezésének a hatálya alól. Mindebből az adódik, hogy Kant kénytelen az ész elméleti teljesítményeit mereven elválasztani a gyakorlat terén működő ész teljesítményeitől: "Az értelem apriori törvényalkotó a természet mint az érzékek tárgya számára, annak valamely lehető tapasztalatban történő elméleti megismerésénél. Az ész apriori törvényalkotó a szabadság és saját oksága számára mint a szub-jektumban levő, a feltétlen-gyakorlati megismerést szolgáló érzékfeletti. A természetfogalom köre az egyik, a szabadságfogalomé a másik törvényalko-tás mellett minden kölcsönös befolyással szemben, amelyet ezek önmagukban /.../ egymásra gyakorolhatnának, egészen elkülönülnek ama nagy szakadék ál-tal, amely az érzékfelettit a jelenségektől elválasztja. A szabadságfogalom semmit sem határoz meg a természet elméleti megismerése tekintetében; a természetfogalom épp így nem határoz meg semmit a szabadság gyakorlati tör-vényeinek tekintetében; és ennyiben lehetetlen hidat verni a két terület között." (Kritik der Urteilkraft, 9/270 sk.) /Az ítélőerő kritikája, Her-mann István fordítása, Akadémiai Kiadó, Bp. 1979, 161 sk. o./ Hogy Kant egyáltalában képes a szabadság gyakorlati célzatú filozófiáját kifejteni, ennek az az előfeltétele, hogy bármely ésszel rendelkező lény önmagát két különböző álláspontról képes szemlélni és megismerni: "egyfelől, amennyiben az érzéki világhoz tartozik, természet törvények (heteronómia) felől, más-felől, az intelligibilis világ tagjaként, ilyen törvények fényében, amelyek nem empirikusak, hanem pusztán az észben nyerik megalapozásukat". (Grund-legung zur Metaphysik der Sitten, 7/88). Mivel azonban az emberi szubjektum az érzéki és az értelmi világban egyaránt cselekvően tevékenykedik, s mint-hogy az ész gyakorlati törvényhozására hatást gyakorol az érzéki világ, va-

lamint mert végső soron a tapasztalati ismeretek sem mondhatnak le az egységes, célszerű természeti elv képzetéről, ezért Kant kénytelen kísérletet tenni arra, hogy hidat építsen ki a két pólus között. A közvetítés lehetőségét az ítélőerőben találja meg, s erre a természet tisztán szubjektív elveként olyan célszerűség jellemző, amelynek az elméleti ész híján van. Az autonóm módon kitűzött célokat követő gyakorlati ész, illetve az elméleti ész, amely föltételezheti a természet teleologikus fölfogását, a következő módon kapcsolódik össze: "A teleológia a természetet célok birodalmaként fogja fel, a morál pedig a célok lehetséges birodalmát a természet birodalmának tartja. A célok birodalma ott teoretikus eszme, mely annak magyarázatát szolgálja, ami adottságként van. Itt pedig gyakorlati eszme ez, hogy létrehozassuk azt, ami még nincs, hanem cselekvésünk és ténykedésünk nyomán válhat valóra, mégpedig épp ennek az eszmének megfelelően." (7/70 megjegyzés.) Mindkét esetben persze "eszméről" esik szó; az elméleti értelemben a megismerést vezető értelmezési elvről, gyakorlati értelemben pedig lehetőség szerint megvalósítható célkitűzésről van szó, melyek mindegyike pusztán "kellőség", ahogy Hegel később lekicsinylően fogalmazott. Az éppenséggel áttelekesült Kant olyan célkitűzések beteljesülését tartja szem előtt, amelyek hite szerint ráruházhatók a természetre — az emberi nem megvalósulása, az örök béke, a népek szövetsége stb. —, mindez azonban olyan jövőre irányuló projekció, amely a jelenkor elméleti megismerésével és gyakorlati cselekvésével nem áll közvetlen összefüggésben.

2. KÖTELESSÉG — HAJLAM

Az érzékek és az értelem világának dichotómiája a gyakorlat filozófiájában mondhatni szükségszerűen reprodukálódik. Kant, igen következetesen, hangsúlyozza, hogy az autonóm ész önmagának csak akkor képes általánosan érvényes cselekvési törvényeket adni, ha eközben minden idegen meghatározást kizár. Az erkölcs, ha föltétlen érvényességgel kell rendelkeznie (s csak ily módon lehet általánosan kötelező), kizárólag önmagából, nem pedig valamilyen tőle különböző cél felől (bármily kézenfekvő volna is ez) nyerheti megalapozását. Az ész autonómiájából táplálkozó cselekvés ezért csak kötelemekekből folyhat, s nem lehet tekintettel a hajlamokra, motívumokra és akadályokra. Az érzékek világa inkább zavaró tényezőként jelenik meg, eltekintve most attól, hogy késztetéseket ad az erkölcsi cselekvések számára. Az ember mintegy ide-oda hányódik kötelesség és hajlam feszültségterében:

ésszel rendelkező lényként képes fölismerni kötelességét, az érzéki világban állva azonban ki van téve a veszélynek, hogy elvétí azt. Az erkölcsi törvény ennél fogva csak "imperatívusz", az ész olyan parancsa, amely engedelmességet követel, ám nem vonja automatikusan maga után a beteljesülést. Ez az ember szabad tetszésének döntésétől függ, ami nem kedvez a beteljesülésnek, hiszen a kötelesség mellett szóló döntés lényegében semmiféle kielégülést sem nyújt, legfeljebb csak azt a tudatot adja meg, hogy az észnek megfelelően cselekedtünk. Kantnak ez az etikai rigorizmusa, egyenesen könyörtelen következetességének fényében, kétségtelenül a hidegség érzetét kelti; érdemes elolvasni például azt, hogy milyen szenvtelenséggel demonstrálja az öngyilkosság elvetendő jellegét (7/52).

3. LEGALITÁS — MORALITÁS

Mint hogy a morális törvény föltétlen parancsot fogalmaz meg, maga nem tudja biztosítani azonban, hogy az emberek meg is feleljenek neki, ezért nem is elegendő együttélésük szabályozásához. Aki önmagát saját eszére bízta, annak teljesítenie kellene kötelességét, saját hajlamait pedig el kellene nyomnia, ám nem akad tőle függetlenül olyan instancia, amely képes volna ennek kikényszerítésére, ez ugyanis ellentmondana az ember morális autonómiájának. Kant tehát arra kényszerül, amikor az emberi együttélést az észelvekből fakadó szabadság révén próbálja megalapozni, hogy lemondjon a cselekvések benső meghatározó alapjaként fölfogott kötelesség eszméjéről, tehát az etikai motivációról, s a szabadságban való együttélést ehelyett a külső kényszer révén biztosítsa; ez utóbbi megoldásnál az érzület figyelmen kívül marad. Ez a legalitási elv az ember igen szkeptikus koncepciójából fakad. Kant egy olyan antagonizmusból indul ki, amely az ember természeti adottságaként uralja az egész társadalmat: "az ember társiatlan társiassága azaz a társadalomba lépésre hajlandósága, amely azonban összekapcsolódik az ugyane társadalom szétszakadásával fenyegető általános ellenállással". ("Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht", 11/37) /vö. Vidrányi Katalin fordítását, i. k., 66. o./. Ezen az alapon az emberek természeti adottságai kitűnően fejlődhetnek ugyan — Kant egyáltalán nem pesszimista —, az állami berendezkedésnek azonban a szóban forgó antagonizmusból kell kiindulnia és számításba kell vennie az emberek lehetséges negatív attitűdjét: "Az államalakítás problémája, akármily keményen hangzik is ez, még egy ördögökből álló népre nézve is megoldható — csak ér-

telmes ördögök legyenek —, s így hangzik: 'Adva van oly eszes lényeknek tömege, akik összességükben, fenntartásuk érdekében általános törvényeket kívánnak, akiknek mindenike azonban titokban hajlandó magát azok alól kivenni. Ezeket úgy kell rendezni, és alkotmányukat úgy igazítani be, hogy ámbár magánérzéseikben egymásnak ellene törnek, azok egymást mégis úgy feltartóztassák, hogy nyilvános viselkedésükben az eredmény ugyanaz legyen, mintha semmi ilyen rossz érzületet nem táplálnának.'" ("Zum ewigen Frieden", 11/224) /Babits Mihály fordításában/ Kant tehát arra törekszik, hogy az ember valóságos, esendő természetének megfelelően a társadalmi együttélés olyan külsődleges formáját bontakoztassa ki, amely egyfelől önmagát a szabadság elvéből legitimálja valamennyi állampolgára számára, másfelől viszont csaknem mechanikus szükségszerűséggel biztosítja a szabad együttélés lehetőségét. Az ember két egymással összemérhetetlen rendhez tartozik, nemcsak a természet megismerésével és a szabadság megvalósításával kapcsolatban, hanem a gyakorlati észnek a szabadság törvényei között elfoglalt primátusát tekintve is.

A fölvilágosodás racionalizmusa Németföldön Kantnál érte el csúcspontját, aki egyúttal "meghaladását" is intonálta. A racionalizmus elvét önmagára reflektálva ugyanis megszünteti e princípium általános érvényességi igényét. Az ész reflexív jellegét újfajta álláspontra emeli, melyen leválasztja ezt az érvényességi igényt, s ott, ahol az illegitimnek bizonyul, kritikával illeti, ahol pedig jogos legitimitásra tarthat számot, teljességgel új módon szilárdítja meg. Mindennek eredményeként az ész persze abba a veszélybe került, hogy elveszíti egységességét. Az észelvek teljesítményeinek és határainak fogalmilag teljességgel szigorú és logikailag következetes elemzése a jelenség és a magában való dolog, az érzékek és az értelem világának elszakításához vezet, amit Kant sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem képes meghaladni. A szubjektum elméleti síkon nem tehet szert tapasztalati adottságként a természet fölmutatandó egységére és célszerűségére, gyakorlati síkon pedig a korlátok közé szorított érzékiség okán megmarad a kategorikus "kellőség" keretei között. Kant ily módon az autonóm ész segítségével az emberi szabadság realizálhatóságát kívánja fölmutatni, nem pedig megvalósításának reális, érzékileg tapasztalható föltételeit. A gyakorlati filozófiában az érzékiség egészen más módon érvényesül. Kant szkeptikus realizmusa az ész alkotóerejének határait mindenekelőtt a jogról szóló tanításban vonja meg figyelemre méltóan szűk keretek között. A moralitás és legalitás elválasztásához vezet, s Kant így egyfelől magáévá teheti Rousseau álláspontját, hogy az ember "csak saját és mégis általános tör-

vényhozásának van alávetve" (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 7/65), anélkül azonban, hogy követné őt a szubjektum autonómiájának ezáltal implikált fölfokozásában a "volonté générale" egyén fölötti és metafizikai entitásához. Nem utolsósorban az ész fogalmának "megkettőződésén" alapulhat az, hogy Kant ragaszkodik az egyén primátusához az emberi "méltóság" szellemében.

FICHTE: A FÖLFOKOZOTT ÉN

Amit Kant az ész igényének szubjektivitásra való alapozásával differenciál és végeredményben egyensúlyra hoz, az Fichténél az én köré szerveződően radikalizálódik és fölfokozódik. Az a megkettőződés, amit Kant az ésszel kapcsolatban fönnt tudott tartani és amellyel együtt tudott "élni", Fichténél egyoldalú megoldást nyer, bár ellentétes álláspontok sorában nála magánál is újra és újra visszaköszön.

Fichte alapvető megfontolása egyszerű, s nincs híján a megvilágító erejű következetességnek. Az ész ott is magába záródik a határok kanti megvonása okán, ahol pedig már továbbhaladna. Már Reinhold fölhívta a figyelmet arra, hogy az elméleti észben a "magábanvaló dolog" épphogy az ész által tudatosul, s ezért immár nem rajta "túl" fekszik; a Fichte által kifejtett alapelv szerint pedig a világ kiterjedését számunkra, az én számára az határozza meg, hogy ez maga is az én világa, az én által meghatározott világ. Az ént abszolútumként kell elgondolnunk; csak olyan határokkal rendelkezik, amelyeket az én önmagának tételez. Ezeket a határokat meghaladni annyit tesz, hogy az én a saját meghatározását adó határokon lép túl. Ezt az abszolút ént persze nem szabad összekevernünk saját empirikus tudatunkkal, amely, időben és térben, magától értetődően véges. Az abszolút én "az én eszméje, amely szükségképp kell alapul szolgáljon végtelen gyakorlati követelményének, ám elérhetetlen tudatunk számára és ... /csak/ a filozófiai reflexióban merülhet fel" (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1/194).³ Fichte ezt a megfontolást "tudománytan"-ában a lehető legnagyobb fokú rendszerességgel fejtette ki (melynek különböző változatai, bevezetései stb. születtek). A Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794) című írásában három híres alapelvet állít föl: "1. Az én teljességgel eredendően tételezi saját létét" (1/98). "2. /.../ "az énnel teljességgel szemben

³Joh. Gottl. Fichte műveinek idézésénél az első szám a kötetre, a második az oldalra utal az I.H. Fichte által szerkesztett Sämtliche Werke alapján.

tételeződik egy nem-én" (1/104). "Az énben a fölosztható énnel szemben egy fölosztható nem-ént tételezek" (1/110). Az első alapelv az ént abszolútumként tételezi; a második alapelv azzal a megfontolással számol, hogy nem-én nélkül az én egyáltalán nem határozható meg, illetve hogy ekként önmaga meghatározására sem képes; a harmadik alapelv végül a világot oly módon határozza meg énként, hogy az én által tételezett én és nem-én végességén keresztül válnak közelebbi meghatározásai lehetségessé. Fichte közvetlenül ebből vezeti le az én elméleti és gyakorlati tevékenységét. Az én elméletileg akkor tevékeny, ha reflektál erre a korlátozottságra, s ily módon önmagán keresztül kilép a nem-énbe és azt realiter énként határozza meg. Az én általi "tételezés" elméletileg az adott nem-én megismerése, gyakorlatilag saját rendelkezési hatalmunk kiterjesztése a nem-énre, amely elvileg korlátlan. Ezekkel a rendkívül elvont fejtegetésekkel Fichte végeredményben azt kívánta bemutatni, hogy a szubjektivitásba átfordult észnek ez a sarkpontja nem egyszerűen princípium, hanem egységteremtő aktív dinamika, a szubjektum "tettcselekvése", amely megvalósítja az ész autonóm igényét. A radikális egyoldalúsággal szubjektivitáshoz rendelt észben forradalmi, a valós viszonyokat átalakító potenciál rejlik, s Fichte ennek bizonyos tudatában volt.

S persze az is tudatosult számára, hogy a "magábanvaló dolog" problémája ezzel még nem nyert megoldást. Távol áll tőle a külvilág valóságosságának tagadása, azonban csak akkor képes "megragadni" ezt, ha az én által tételezettként adott, ehhez azonban külső készletre is szükség van. Ha egyáltalán tematizálódik, úgy erre mindig ismét az én által tételezett módon kerül sor: "Az én számára való mindenfajta realitás végső alapja tehát a tudománytan szerint az én és az énen kívül lévő ama valami közötti eredendő kölcsönhatás, amelyről csak annyit mondhatunk, hogy az énnel teljes mértékben szemben kell állania" (1/279). Hogy a "véges szellemnek szükségképp valami abszolútumot kell önmagán kívül tételeznie (egy magábanvaló dolgot), s másfelől mégiscsak el kell ismernie, hogy ez csak számára az, ami (vagyis szükségszerű noumenon), épp ez az a kör, amelyet a végtelenbe szélesíthet, sohasem képes azonban meghaladni" (1/281). Úgy tűnik tehát, hogy ez a "magábanvaló dolog", ez az "ineffabile" Fichte számára egyenesen fenyegetővé válik, mivel az én nem képes megragadni: "Hol fekszik tehát a szemben állónak tőlünk független nem-énje, vagy másként a magábanvaló dolog /.../? Nyilvánvalóan sehol és ugyanakkor mindenütt. Csak akkor van itt, ha nincs birtokunkban, s azomód szertefoszlik, ahogy értelmezni próbáljuk" (1/238).

A probléma Fichte számára ezáltal azonban még nem nyer tényleges megoldást. Wilhelm Weischedel, az 1975-ben elhunyt berlini filozófus, "Der Zwiespalt im Denken Fichtes" című írásában mélyenszántóan mutatta meg azt, hogy Fichte gondolkodásában olyan "fordulat" ment végbe, amely gondolkodásának alapjaiban már eleve elő volt készítve. Hogy az én az abszolútum és a végesség feszültségében áll, azonnal érzékelhető a többi ember létezését szem előtt tartva is, akiket Fichtének szabad személyiségekként és ennél fogva az én szabadságát szükségképp korlátozó tényezőkként kell fölvennie. A szabadságnak ehhez a külső korlátozásához Fichténél kapcsolódik még annak egy belső korlátja is, amely a lelkiismeretben rejlik. A szabadság alapja tehát az egyes énhez mérten mélyebben és azon túl kell hogy fekiüd-jék. Az ember "önnön lényének alapjaiban a ténylegesen abszolútumot, az Istenséget pillantja meg. ... Az abszolút én helyére így az abszolút Isten lép."⁴ A radikális szubjektivitás álláspontja végeredményben tehát önmaga ellentétébe vezet át.

Ez a "fordulat" azokban a meghatározásokban is tetten érhető, amelyek az egyénnek a társadalomban és az államban elfoglalt helyére vonatkoznak. Fichte először azt posztulálja Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796) című írásában, teljességgel Kant nyomdokain haladva, hogy "minden szabad lény önmagával szemben törvényként állítja fel, hogy saját szabadságát a többiek szabadságának fogalma által korlátozza" (3/92), s a társadalmi együttélés esetében (emlékezzünk ismét Kant-ra) a legalitásról, nem pedig a moralitásról van szó. A legalitás garanciáját a kényszer nyújtja, amelynek mechanikus szükségszerűséggel kell érvényesülnie. "A kényszerszabálynak úgy kell hatnia, hogy a jog minden megsértését, az elkövetőre nézve föltétlenül és mechanikus szükségszerűséggel, és hogy az teljes biztonsággal előre láthassa, elkerülhetetlenül saját jogának azonos megsértése kövesse" (3/145 sk.). A kényszer szabálya persze az én autonóm eszén alapul, s így Fichte, radikálisabban, mint Kant, kezdetben nagyon is forradalmi célokat képvisel. "Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution" (1793/94) című írásában az erkölcsi törvény ésszerű megvalósításához az állam alkotmányának következetes és valós megváltoztatását hirdeti a szabadság irányában, szükség esetén forradalmi intézkedéseken keresztül, s a küzdelemnek mindenekelőtt azokkal az áthagyományozott intézményekkel szemben kell irányulnia,

⁴ Wilhelm Weischedel: Der Zwiespalt im Denken Fichtes, Berlin 1962, 26. o.

amelyek akadályozzák az egyén önmegvalósítását. A radikális individualizmus a századforduló táján persze átcsapott az egyénnek a közösségre való közvetlen irányultságába, amit Kant ilyenformán nem posztulált, hanem legfeljebb csak a természet és a történelem végcéljaként tételezett. Fichte ezzel szemben a jelenkor alapvonásairól elgondolkodva (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1804/05), igen másféle úton-módon, arra az eredményre jut, hogy az emberiség "valamennyi viszonyát szabadon az ész szerint alakítsa ki" (7/). Mármost "az értelmes élet abban rejlik, hogy a személy belefeledkezik az emberi nembe, életét az egész életéhez kapcsolja és feláldozza /.../ Így hát egyetlen erény van, hogy önmagunkat mint személyt elfeledjük; s egyetlen egy bűn, hogy önmagunkra gondoljunk" (7/35). Ezt az államnak kell elérnie, amit Fichte abszolútumként tételez. "Formájában az abszolút állam szerintünk arra szolgáló mesterséges képződmény, hogy minden individuális erők az emberi nem életére irányuljanak, hogy ebben egymással összeolvadjanak" (7/144). Lehetne vitatkozni azzal kapcsolatban, hogy az egyéntől a kollektívumhoz vezető "fordulat" nyomán a Rousseau-féle metafizikai elképzelések vajon ténylegesen a totalitárius gondolkodásmód valós célképzeteivé váltak-e, vagy hogy Fichte e helyütt csak arra törekedett volna, hogy az abszolút fölfokozottságban abszolút tarthatatlanná vált énjéhez szilárd megalapozást adjon. A megfontoltságnak az a messzemenő hiánya, mellyel Fichte állandóan — s ráadásul az egyén autonóm szabadságát biztosítandó — kényszerintézkedéseket és teljes rendőri ellenőrzöttséget javasolt (Grundlage des Naturrechts, 3/291 skk.), egyáltalán nem könnyíti meg ennek a kérdésnek a megválaszolását. Az egyén egyoldalú autonómiájából mindenesetre semmi sem marad. Fichte inkább "meghaladja" a fölvilágosító racionalitást, abban az értelemben, hogy az ész igényét radikális módon a szubjektumba helyezve, magát ezt a túlfokozott ént magát is mint szubjektumot meghaladással fenyegeti — s ezt a "meghaladást" Hegel valóban véghez is vitte, abban reménykedve ugyanakkor, hogy e végigvitel dialektikájának révén képessé válik a fölmerülő negatív következmények elhárítására.

HEGEL: A SZELLEM MEGKETTŐZŐDÉSÉNEK ÉS MEGBÉKÉLÉSÉNEK KRITIKÁJA

Gondolkodásában Hegel konstitutív módon igyekezett végigvinni azt a sokértelműséget, amellyel filozófiai elődjeit "meghaladta". Egyoldalúságaik vagy következtelenségeik miatt kritizálja, a tárgyalás új szintjére (ugyanis a sajátjáéra) emeli őket, s ugyanakkor megőrzi a maga számára fontos

eredményeiket. Ezt teszi a fölvilágosodás filozófiájával, s különösképp Kant és Fichte idealista rendszerével. Kantnak azt a szemrehányást tette, hogy beletörődik az értelem analitikus működtetésének szigorúságába, hogy tehát azokat az elválasztásokat, amelyeket az ész teljesítményeire nézve kidolgozott, az ész lehető legmagasabbrendű álláspontjaként deklarálta. Kant ily módon végeredményben beérte az értelem síkjával, mégiscsak be kellett volna látnia azonban az ész sajátyszerűségét. Ahol pedig az ész egységének útjára bátorodik lépni, megmarad a puszta kellőség álláspontjánál, megvalósításának konkrét perspektívája nélkül, elválasztja az ész az érzéki élettől, s beéri regulatív elvekkkel. Hegel persze nem nyúl vissza a kanti disztinkciók mögé; számára is döntő az, hogy az ész reflexívvé vált, hogy tehát önmagára is irányul. Meggyőződése szerint mindezt adottságként el kell fogadni és konkrét összefüggésként átfogóan ki kell bontani; filozófiai rendszerében Hegel a kanti reflexiók meghatározásokat, mindenekelőtt "a lényeg logikájában", gyakorlati filozófiáját pedig mindenekelőtt "moralitásként" az objektív szellem filozófiájában dolgozza föl.

Fichte pozíciója Hegel számára már messzemenően az abszolútum álláspontja: az ént minden föltételezettségen túllépve gondolja el, s következetes módon egyidejűleg szubjektumként és objektumként ragadja meg. Az abszolútumot azonban nem lehet kizárólagosan az énnel mint öntudattal azonosítani (Hegel ezt 1801-ben, tehát épp abban az évben fogalmazta meg, amikor Fichte elkezdte kiépíteni "fordulatát"); a valódi abszolútum (Fichte énjével ellentétben) nem lehet "szubjektív szubjektum—objektum", hanem "objektív szubjektum—objektumként" is ki kell bontakoznia (Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems der Philosophie, 2/97).⁵ Látni fogjuk az alábbiakban, hogy ez pontosan mit jelent. Hegel mindenesetre Fichtével együtt azt vallja, hogy az abszolút ész álláspontját (amely nem oldódhat föl a fichtei abszolút énnel) dinamikus és tevékenyen kell megragadni:⁶ szellemtörténetileg és reálhistóriailag végbement fejlődésként és teremtként kell értelmezni (ezt Marx a későbbiekben "termelésnek" nevezi majd), szemben az ész struktúráinak ész-általi konstatálásával. Hegel nem megy

⁵G.W.F. Hegel műveit a következőképpen idézzük: JR = Jeaner Realphilosophie (1805–06), in: Frühe politische Systeme, hg. Göhler, Frankfurt–Berlin–Wien 1974; Phän. = Phänomenologie des Geistes, Ausg. Göhler, Frankfurt–Berlin–Wien 1973; további művek a 20 kötetes Moldenhauer/Michel kiadás alapján, Suhrkamp, Frankfurt 1969–71.

⁶Hegel kapcsolatát Fichtéhez újabban ismét erőteljesen hangsúlyozták, vö. Andreas Wildt: Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption, Stuttgart 1982.

vissza az ész szubjektivitásának elve mögé, ahogyan azt a Nyugat az újkor jegyeként megalkotta; a reformáció, amely visszavetette az embert Istenhez fűződő személyes viszonyára, s a kapitalizmus és az ipari forradalom fejlődése, amely az embert a munkamegosztás révén a piaci mechanizmus keretei között elszigetelte — ezek olyan fölszámolhatatlan realitások, amelyek konstitutívak a jelenkor valóságára nézve is.

Hegel alapvető szándéka mindeközben az egység; arra törekszik szenvedélyesen, hogy e megkettőződéssel szemben és a megkettőződésen túllépve gondolkodjon. Filozófiai teljesítménye abban a grandiózus törekvésben áll, hogy e megkettőződés valamennyi elemét egységgé foglalja össze, s ezáltal konstitutív módon járuljon hozzá az újkori szubjektivitás létrejöttéhez. A fiatal Hegel kiindulópontját és bizonyos döntő motívumát az "életérzésként" nagyon is átérzett megkettőződés képezte; a problémák filozófiai el-sajátítására törekedve az első időkben inkább elgondolkodott, töprengett a megkettőződésnek ezeken a jelenségein, s nem annyira a filozófiai-történeti vonatkozásoknak vagy akár a társadalmi-gazdasági megfontolásoknak ment utána. A XVIII. és XIX. század fordulóján szembesül, Theologische Jugendschriften néven számontartott írásaiban, a vallás "pozitivitásával": az ilyen vallás az emberrel több mint merev tekintélyként, az eleven egységesítés hatalma nélkül lép szembe, amelyhez képest Hegel megfogalmazza a "népvallás" eszméjét. Politikailag fájlalja Németország szétagoltságát: "Németország nem állam már", kezdi 1802-es, az alkotmányról szóló írását (1/461). Az eleven egységet igyekszik biztosítani: az egységet az objektivitással a "sors kauzalitásában" (Habermas), mint ahogy a bűnöző számára a büntetésben a sorssal való megbékélés révén tudatosan az egésszel összefűző egység — valamint az egységet a szubjektivitással, az egyénnel; gondoljunk a szerelem jelenségére, hiszen a szerelmesek a szembenállás és idegenség kihívását leküzdve egyéniségekként eleven egységre jutnak.⁷

Alapvető szándéka szerint tehát a kései Hegel az egységet képviselte a megkettőződéssel szemben és azon túl, s ezáltal — ex negativo — mintához jutott a fölvilágosodás racionalitásának alapvető kritikájához. A Phaenomenologie des Geistes-ben (1806) benső összefüggést mutat föl a fölvilágosodás filozófiája és a francia forradalom terrorja között (VI. B). A fölvilágosodás, mint kifejti, küzd a babona ellenében azért, hogy saját (önmagukban tartalmatlan) "tisztá belátásait" állítja a babona tartalmaival

⁷Vö. ehhez újabban és igen pregnánsan Habermas: Philosophische Diskurse, 34 skk. o. A szerző különben az itt különösen fontos, 1805–06-os Reálfilozófiát mellőzi (42. o., 19. j.)

szemben. A tudás és a hit elválasztása azonban nem érhet el az abszolútum álláspontjáig. A fölvilágosodás a hittel szemben irányított kritikájában — a túlvilágot ugyanis, amely mégiscsak a hitre tartozik, saját mértékei alapján ítéli meg — ily módon nem jár el másként, mint maga az inkriminált hit, mindössze tudását meríti saját autonómiájából. "A mennybolt" ezáltal nem szűnik meg, mindössze "a Földre plántálódik át" (Phän. 327). A fölvilágosodás ezzel "abszolút szabadságot" hoz létre, ugyanis annak az egyénnek a teljességgel absztrakt képzetét, aki egyedül rendelkezik a valós és az érzékeken túli világ fölött. Ez a jakobinus forradalmárok attitűdje; a saját, önmagában bizonyos, föltétlen akarat áll itt közvetítés nélkül szemben a többi akarral. A forradalmár fanatikus módon igyekszik saját elképzeléseit az általános akarat szintjére emelni, s ennél fogva terrort kell alkalmaznia. Semmiféle pozitív eredményt sem képes létrehozni, számára csak a "negatív tett" adatik meg, a "rombolás fúriája" (330), a guillotine uralma. Minthogy a fölvilágosodás filozófiájának nyomán a tiszta ész igénye és a valóság absztrakt módon állnak egymással szemben, ezért a francia forradalom mint saját elvéből kifejtett tervezet eleve kudarcra volt ítélve.

Miként gondolja el mármost maga Hegel az abszolútumot? Elvont és formális módon fogalmazva a következőképp hangzik a válasz: az ész az abszolútum álláspontján áll, egyfelől ugyanis a szubjektum és objektum föltétlen egységét fogalmazza meg szubjektív, valamint objektív szubjektum—objektumként, vagy (s ez ugyanerre fut ki) az azonosság és nem-azonosság azonosságát tételezi; másfelől pedig dinamikus és tevékeny abban az értelemben, hogy a szellemet fölismeri saját teremtményeiben. Mindezt legalább érintőlegesen dokumentáljuk az alábbiakban.⁸

1. A megkettőződés problémája szorosan összefügg a szabadság problémájával. A "megkettőződés" Hegel számára valójában az elválasztottsága annak, aminek tulajdonképpen egységet kellene alkotnia. A megkettőződés ezáltal ugyanakkor hiányzó szabadság is, hiszen a valódi szabadság csak a tényezők egységében lehetséges. Ha ugyanis a szabadság, az autonómia értelmében, önhatalmúságot jelent, akkor a szabad lét annyit tesz, hogy senkitől és semmitől sem függünk. Mindaz, ami rajtam kívül fekszik, ami meghaladja hatókörömet, szabadságomat korlátozza, önhatalmúságomnak szab határt. Ez különösképp embertársaimra és ezáltal a társadalomra érvényes. A szabadság ra-

⁸ A továbbiakban az összefüggő ábrázolás kedvéért messzemenően lemondok az idézetekről és a részletező bizonyításokról. A hegeli pozíció kialakulása számára az első nézőpontból mindenekelőtt az 1802-es "Differenzschrift", a második nézőpontból mindenekelőtt az 1805–06-os Reálfilozófia és a Fenomenológia jelentősek.

dikális fogalmát nem lehet individuális értelemben megragadni, hiszen ez az egyes én kudarcra ítélt imperializmusa volna. Szabad, tehát önhatalmú kizárólag az az egység lehet, amely valamennyi egyént átfogja; Hegel ezt a "népnek" nevezi. Ám a népnek is dolga van más népekkel és ezen túl saját történelmével; autonómiája és törvényhozása alapvetően átfogóbb az egyén önhatalmúságánál és törvényalkotásánál, ugyanakkor korántsem korlátok nélküli. Ugyanez érvényes a természethez fűző viszonyra is. A szabadság e radikális értelmezésének következménye — melytől Kant jó okkal rettent vissza —, hogy csak egy olyan egység lehet valóban szabad, tehát mentes az idegen meghatározásoktól, amely az embereket és a természetet egyaránt átfogja, hiszen rajta kívül immár semmit sem találunk. Hegel ezt Fichte nyomán próbálja elgondolni. A szabadság így az azonosság és nem-azonosság azonossága, ugyanis a szubjektumok és objektumaik egysége, ahol is a szubjektumok, ha ők maguk is kell rendelkezzenek a szabadsággal, objektumokként értelmezendők, objektumaik pedig ugyanezen ok miatt szubjektumokként is fölfogandók. A szabadság ezáltal a szubjektum—objektumok átfogó egysége, s csak ez az egység — amelyből az egyes szubjektum—objektumok megfelelő részaránnyal rendelkeznek —, anélkül hogy önmaga számára abszolút módon tételezhetné, szabad konkrét és abszolút értelemben. Itt nem foglalkozom azzal a Hegel által is megoldatlanul hagyott problémával, hogy a szabadság ilyen fogalmának szellemében a természetet is szubjektum—objektumként kellene értelmeznünk (e vonatkozásban Schelling többre jutott nála), s pusztán azt a kérdést vetem föl, hogy miként képes Hegel ezt az egyenesen elképesztő formalizmust tartalommal megtölteni?

2. A probléma mármost az, hogy milyen struktúrával kell rendelkeznie az egységnek ahhoz, hogy a nem-azonosság is megkapja a maga jogait (tehát hogy ez az egység ne amaz éjszakára emlékeztessen, amelyben minden tehén fekete, vagy egy néger képére az alagútban), anélkül azonban, hogy ez szétvetné magát ezt az egységet. A mintát ehhez a német idealizmus számára — s egyébként a marxizmus számára is! — a tudás struktúrája alkotja. Ha tudok valamit, úgy ez a tudásomban velem van, egységet alkotok vele, s ugyanakkor az is világos, hogy kívül van rajtam: "A megismerés annyit tesz, hogy a tárgyiasságot a maga tárgyiasságában önmagunkként tudjuk: megragadott tartalom ez, fogalom, amely tárggyá vált" (JR 222. o.). Az emberek közötti viszonylatokban Hegel számára a tudás-közvetítette egység elemi jelenségei közé a szerelem és a polgári társadalom szellemének megfelelő elismerés tartozik. A szerelmesek egységet alkotnak, mert tudják, hogy a másokban megtalálják saját beteljesülésüket; az elismerés pedig alapvető mintája a polgári tár-

sadalom egységeinek, hiszen mindenki tudja, hogy személyként tisztelettel viseltetnek iránta (vö. JR 223 skk. o.). A szubjektum és objektum egységének további, szűkebb formája keletkezik akkor, ha az énemhez tartozó másikat objektumként én magam hozom létre, ha ez a másik az én művem — épp ez nélkülözhetetlen ebben az összefüggésben —, ha én magam is tudom, hogy az én művemről van szó (Marx ezen a ponton indítja az elidegenedés problémájának tárgyalását). Az egység egyre sűrűbbé válik, párhuzamosan azzal, ahogy képes vagyok a szubjektum—objektum azonosságot — amely közvetlenül mindössze az öntudatban lelhető föl (én mint szubjektum tudatában vagyok saját objektum-mivoltomnak) — kiterjeszteni a valóságra, úgy hogy én, aki magam hoztam létre azt, abban önmagam tudom. Hegel számára világos, hogy sem az empirikus, sem az abszolút én nem képes a tudás e struktúrájának és ezáltal az átfogó szabadságnak a megvalósítására.

Ebből levont következtetése éppannyira kézenfekvő, mint amennyire lélegzetelállító: csak a világ mint Egész vagy Abszolútum képes rá, hogy megvalósítsa önmagát a szabadságában, amennyiben ugyanis fölismeri, hogy valamennyi jelenség saját teremtménye, saját objektívációja, s így tevékenyként, szubjektumként és egyúttal valamennyi létező szubsztanciájaként tudja önmagát, s mindezzel együtt önmagát énné nevezi. Egy ilyen egységet immár nem lehet megszemélyesíteni, hanem fejlődésben lévő struktúráként kell elgondolni. Mindeközben a filozófus (ugyanis Hegel) az, aki fölmutatja, hogy a világ mint egész az ész mintájának megfelelően strukturálódik. Hegel ezt a szellem önmegismerési folyamatként jellemzi, s azért esik itt "szellemről" szó, mert az Abszolútumot a tudás struktúrájában ragadja meg.

Az egyén ebben a folyamatban tesz szert arra a személyes szabadságra és önmeghatározásra, amely az újkorban jelentős részben megilleti — ugyanakkor azonban folyamatosan megőrzi beágyazottságát azokba a szubsztanciális összefüggésekbe, melyek az ő számára egyszerre jelentenek kényszert és azt a bizalomra érdemes bizonyosságot, hogy bennük meghaladja önmagát; eleven egység ez tehát, amelyben a szabadság absztrakt eszményei is szerepelnek, s amelyben ezek ugyanakkor saját dinamikájuk szerint is korlátozottak. A moralitás és a legalitás egységre jut az államban. Hegel itt Kanthoz képest erőteljesebben fordul Rousseau-hoz, aki már absztrakt módon az akarat autonómiájából határozta meg a szabadságot egyénfölötti egységként.

Az ész ekként Kantnál a "kopernikuszi fordulat" során konstitutív módon kapcsolódott össze a szubjektummal, és reflexív-válása okán körülhatároltságot is nyert; Fichténél az énben úgy túlfokozódott, hogy átcsapott a tulajdonképpeni objektívbe, az abszolút éntől az abszolút Istenségbe;

Hegelnél pedig teljes következetességgel vált átfogó és ugyanakkor szubjektív módon strukturált egységgé. A fölvilágosodás racionalitásának "meghaladása" ily módon az ész struktúráinak totális tételezésébe ment át, s ez kétségtelenül csúcspontját jelenti a nyugati racionalizmus kiképződésének. Ha a filozófia Hegel után — eltérően mondjuk Kierkegaard-tól vagy Nietzsche-től — nem akart teljességgel új úton megindulni, hanem föl kívánta használni az észnek Hegel által fölhalmozott potenciálját, úgy végeredményben egyetlen alapkérdés maradt nyitva számára, hogy ugyanis az ész által meghaladott megkettőződést nem kellene-e magában a valóságban meghaladni. Ezt a kérdést a maga teljes radikalizmusával Karl Marx tette föl.

MARX: A MEGBÉKÉLT ÉSZ MEGHALADÁSA

Marx Hegel tanítványa volt, ezért itt csak epilógus formájában foglalkozom vele. Nem azt akarom sugallni ezzel, hogy a marxizmus jelentéktelenebb volna a német idealizmushoz képest — a valóságos történelmet tekintve ennek épp az ellenkezője igaz —, hanem annak demonstrálása érdekében járok el épp így, hogy Marx, az ész struktúráira reflektálva, az eredményben, nem pedig a racionalitás típusában tér el Hegeltől és a fölvilágosodás racionalizmusának hegeli "meghaladásától". A marxi "meghaladás", ha tetszik, a hegeli "meghaladás" folytatása más eszközök segítségével.

Marx viszonyát Hegelhez sajátos ambivalencia jellemzi. Egyfelől élesen kritizálja a szellem hegeli elvét; ebben a valóság pusztja "elszellemiesítését" látja, mely nincs tekintettel a reális ellentmondásokra; ha mármost Hegel ily módon igazolja a fönnálló állapotokat, úgy ez immár nem pusztán opportunisztikus alkalmazkodás, hanem "az ő elvének hazugsága" (Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Erg.-bd. 1/581).⁹ /Gazdasági-filozófiai kéziratok, 1844-ből, Bp. 1970, 111. o./ Ebből a Hegel-kritikából adódik az a jövőendő marxista sztereotípia, hogy Marx Hegelt egyszerűen "átfordította", az idealizmus fejetetejéről a materializmus talpára állította. Másfelől Marx azt dicséri Hegelben, hogy a munka elemzésével megragadta az emberi nem reprodukciójának döntő elvét, úgy hogy a világ az emberi, végeredményben szellemibe forduló tevékenység produktumaként jelenik meg, s Marx ennek megfelelően gazdaságtani alapművében, a Das Kapitalban nem akarja Hegelt

⁹ Karl Marx műveinek idézésénél az első szám a kötetre, a második szám az oldalra utal a MEW = Karl Marx — Friedrich Engels Werke sorozat alapján.

"döglött kutyaként" kezelni (Ütőszó A tőke második kiadásához, 1873; 23/27). Valójában e mű dikciójában is megdöbbenően jelen van Hegel idealizmusa.

Tézisem mármost a következő: Marx az ész hegeli elvét kritikai szándékkal visszavonatkoztatja a valóságra, egyfelől hogy bizonyítsa: a világ, ellentétben a hegeli emfázissal, egyáltalán nem ésszerűen strukturált, s hogy másodszor fölmutassa azt a belső összefüggést, ugyanis a tőkeviszonyt, amely saját valóságának erejével a társadalmat ténylegesen strukturálja, s ugyanakkor önmaga meghaladásának a tendenciáját is tartalmazza. A szellem önmegismerésének helyébe a tőke értékesülési folyamata lép.

1. Ahogy már Hegel megállapította, úgy Marx is rámutat, hogy a polgár a gazdaságilag orientálódó társadalom és a politikailag tevékeny állam kiépülő elválasztottságában (még akkor is, ha mindkettőben részt vállal) a gazdaság polgárává, "burzsoává" és az állam polgárává, "citoyenné" hasad szét, mégpedig nem pusztán a szerepek megosztásának értelmében, hanem a fundamentális életösszefüggések megkettőződéseként. Hegel ezt a feszültséget az államész magasabbrendű struktúrája révén oltotta ki, amely az egyes polgároknak legalábbis a tudatában segítheti a megbékélés elérését. Marx ragaszkodik a valóságos ellentmondások kimondásához, s meglátása szerint a probléma a fejlett polgári demokráciákban sem nyer megoldást, hanem éppenhogy ott jut legvilágosabb kifejeződéséhez. A megkettőződést ennélfogva egészében véve kell meghaladni, a "politikai" emancipációt össze kell kapcsolni az "emberi" emancipációval. "Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az emberi nem lényévé vált, /.../ csak akkor valósulhat meg az emberi emancipáció." ("Zur Judenfrage", 1/370)/"A zsidókérdéshez", MEM 1. köt., 371. o./ Az ember megosztottsága, az ész filozófiailag tételezett, valójában azonban nem-létező struktúráira gondolva, valóságos létezésének átfogó ellentmondása. Az ember bensőleg és külsőleg választódott el saját lényegétől, amely az emberi nem egységében rejlik. A döntő tényező az elidegenedett munka. A szellem Hegelnél is elidegenedett tényező, amíg nem képes a külsődleges-ségben fölfedezni önmagát — Hegel számára azonban az átfogó szabadság történelmi fejlődésében ez az elidegenedés végeredményben meghaladottá válik. Marx mármost azt konstatálja, ami Hegelnél alárendelt mozzanat marad, hogy ugyanis az ember saját munkájának termékeiben immár lényegileg képtelen fölfedezni azt, hogy ezek saját produktumai. Ezért kell az elidegenedést magában a valóságban meghaladni, s nem lehet e vonatkozásban a szellemre hagyatkozni.

E helyütt mindenekelőtt egy mozzanatot kell hangsúlyoznunk: Marx a tudásnak ugyanazt a struktúráját alkalmazza, mint ami Hegelnél az észbeliség és szabadság alapmintáját adja, csak hogy eközben negatív és kritikai értelemben jár el. Az ember nem tudja megvalósítani magát és nem képes eleven kapcsolatba lépni az emberi nemmel, mert tevékeny lényként idegen saját maga számára, elveszíti önmagát a piaci viszonyok anonimitásában, e viszonyok közepette saját termékeiben nem ismeri föl önmagát és nem tudatosul benne nembeli lény mivolta. Ezt a tudást a valóságban kell strukturálisan ismét lehetővé tenni, s ez a fönnálló társadalmi viszonyok átalakítását jelenti.

2. Amikor Marx ily módon a jelenkor észbeli összefüggéseit hegeli eszökkel számolja föl, úgy itt kizárólagosan az ész aspektusáról van szó, nem pedig arról a tényről, hogy mindennek racionális, ember által létrehozott összefüggés szolgál alapul. Ezt alapvető struktúraként Marx szerint nagyon is föl kell tárni. S ha nem a szellem az, amely a jelenkori társadalmat egybetartja, úgy ezt a gazdasági viszonyok sokkal reálisabb hatalma végzi. E viszonyok állandóan újratermelődő ellentmondásaiból — az újkorban főleg a tőke fölhalmozási folyamatában — válik áttekinthetővé a történelmi és társadalmi fejlődés teljes struktúrája. Ahogyan Hegelnél a szellem a maga objektivációiban egyre inkább fölismeri önmagát, úgy hatja át a tőke az értékesülési folyamat során a megtermelt értéktöbblet révén egyre közvetlenebbül az egész jelenkori társadalmat; ami Hegelnél szellemi struktúra, az Marxnál a tőkeviszony szerkezete. A tőke persze nem juthat végső önmegismerésre a szabadság megismeréseként; ellentmondásainak élesedése az általa létrehozott válságok révén magában rejti önmaga meghaladásának tendenciáját. Az ember csak ekkor képes arra, hogy nembeli lényként létrehozott termékeiben önmagát nembeli lényként ismerje fel.

Marxot e helyütt meglehetősen pregnanciával értelmeztem a hegeli racionalitás típusának hátterén, ezt azonban nem azért tettem, hogy gondolatvilágát egy kifordított Hegel eszmeiségére redukáljam. Ez persze igazságtalan volna Marx munkásságának összképével szemben. Föl kellett azonban mutatnom, hogy Marx is — s különösképpen radikális társadalomkritikájában — a racionalitásnak ahhoz a típusához tartozik, amely a fölvilágosodásból származik, különböző fajta "meghaladásokat" nyert, tradicionálissá vált összefüggéseket alkotó keretként azonban nála is megőrződött, s amelyet az autonóm ész átfogó és kompromisszumoktól mentes igénye jellemez (ellentétben például a racionalitásnak az angolszász empirizmusban szintúgy a fölvilágosodástól eredeztethető, ám szkeptikusabb és pragmatikusabb módon alkalma-

zott típusával). Az ész radikális igénye a német idealizmusban reflexívvé vált, e tematika révén alapvető megkettőzések fölfedezéséhez és a velük folytatott szellemi párviadalhoz vezetett. Ez az igény, miután Fichténél az aktivisztikus mozzanat, Hegelnél pedig az ész in toto sturktúrái megfogalmazódtak, Marxnál ismét a maga teljes dinamikájában a külvilág felé fordult.

Marx és követői mindeközben az idealista hagyomány átvételével, a gondolatkör materialista átformálása ellenére, e tradíció számos problémáját viszik tovább. Az egyes, individuális tudat helyi értéke az egységteremtő észhez mérten már Fichténél és Hegelnél is nehézségeket vetett föl; s a társadalom forradalmi átalakítása szempontjából az egyik legdöntőbb kérdés az lett, hogy a tömegek maguk alkotják-e meg forradalmi tudatukat vagy pedig ennek az észnek a képviselői, végeredményben a párt idézi elő azt. Az ész hegeli totális tételezése materiális köntösben is olyan legitimációs mintákat kínál, amelyek óvatosságra intenek.

Írásunknak azt kellett megvilágítania, hogy az ész (az egészében és valamennyi megtestesülésében tekintett ész) megkettőződésével és e megkettőződés meghaladásával kapcsolatos eszmecserék ahhoz a szellemi régióhoz tartoznak, amit szokásosan "Nyugat"-nak nevezünk. Nem érdemes úgy eljárni, hogy a "Nyugat"-ról szólva valamilyen tetszésünkkel nem találkozó vonatkozást elszigetelten tekintünk, hanem konstitutív tradícióinak összefüggéseivel a maguk egészében kell szembesülnünk. Ez különösképp vonatkozik a fölvilágosodással kapcsolatban az ész radikális igényére, s az idealizmusban és a marxizmusban megfogalmazódó továbbvitelére. Annak is érzékelhetővé kellett válnia ugyanakkor, hogy e kibontakozás egyes szakaszai nem egyszerű fejlődési vonalat képviselnek, éspedig nem pusztán az összefüggések sokféleségének vagy komplexitásának következtében. A "követők" azon az áron haladják meg "előfutáraikat", hogy a régi problémák megoldásával együtt újabbakat vetnek föl. A politikaelmélet művelőinek ezért Kantra, Fichtére, Hegelre és Marxra (hogy csak az itt elemzett gondolkodókat említsem) mindig újra és újra, s a legkülönbözőbb vonatkozásokban kell visszanyúlniuk.

(Fordította Mezei György Iván)

KULTÚRA, ŐRÜLET ÉS VÉGESSÉG*

Roberto Perini

A következő megjegyzések a kultúrafogalom kritikai újragondolását kívánják kezdeményezni, s világossá tenni az így körvonalazott emberi magatartás határait egy radikális tapasztalat lehetőségeit illetően, amely, úgy hiszem, az igazán filozófiai közelítésmódban találja meg a maga hiteles megnyilvánulását. A föntiek céljából szembesítjük a kultúrát az örültség negatív paradigmájával, mivel ez utóbbi, jóllehet meghatározott kultúrákban nyilvánul meg történelmileg, azt tárja föl, ami lényegileg tartozik a kultúrához mint olyanhoz. Így ez az összevetés lehetővé teszi, hogy egyetemes dimenziójában szembesüljünk a problémával, azaz mint az emberi-történelmi cselekvés problémájával, amennyiben ez a természettől való elszakadáson és, végső soron, a haláltudaton alapul. A kultúrát tehát először olyan sajátos — egy meghatározott antropológiai definíciónak megfelelő — értelemben vesszük, amelynek a kultúrát egyetemes és alapvető struktúráiban, mint specifikusan filozófiai természetű vizsgálat tárgyát kell kifejeznie.

A kiindulópont bizonyos értelemben esetleges, s nincs döntő szerepe fejtegetéseink konklúzióinak szempontjából. A kérdéses terminusok ex novo meghatározása helyett egyszerűen egy már adott — több lehetséges közül különösen alkalmasként kiválasztott — modellt fogadunk el vonatkoztatási pontként.¹ Az Ernesto de Martino elméleti szintéziseiben föllelhető kultú-

*"Cultura, follia e finitezza", in: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia, vol. XV, 1977/78, nuova serie I, Sezione 4: Studi filosofici (65–86. o.)

¹Lényeges hangsúlyozni, hogy a választott modell sajátosságainak semmiképpen sem kell meghatározniuk a konklúziókat. Ahhoz az állásponthoz kötődnek, amely szerint a kultúra egyetemesen lényegi vonása a személyes identitás megszerzése és megőrzése a — tényleges vagy potenciális — kollektív elismerés által biztosított értékekre orientált gyakorlat révén, amely lehet "elméleti" is; mint ahogy ugyancsak a kultúra lényegi vonása saját végső problematizálásának kizárása. Nézetünk szerint e vonások föllelhetők a kultúrafogalom olyan definícióiban és jelentésárnyalataiban is, amelyek különböznek az általunk választott modelltől; ez utóbbi

rafogalomról van szó, amely, filozófiai háttere és deklarált elméleti implikációi révén, jól használható megjegyzéseink kifejtésében. Módszertani igazolásként hadd hivatkozzam néhány elemre, amelyek különösen meghatározzák a választott modell alkalmasságát. Ilyen elsősorban az, hogy de Martino reflexiója hangsúlyozza a személyes identitás biztosításának és védelmének a kultúra gyakorlatában föllelhető mozzanatát. Másodsorban ilyen a crocei gyökerű historicista nézet, amely szerint a "szellem" maradéktalanul azonos a maga kultúrateremtő történeti kibontakozásával, s így a történeti-kulturális praxisnak mint olyanak tulajdoníttatik érték (azaz jelentés). Végül ilyen — a korai de Martinónál — maguknak a (történeti interpretációt megalapozó) gondolkodási kategóriáknak és (az egzisztencializmussal polemizálva) az emberi végeesség problémájának a történetiesítése; az ennek nyomán megindult vitába, különböző frontokon, Benedetto Croce és Enzo Paci is beavatkoztak, szemére vetve az antropológusnak, "hogy összetéveszti a filozófia történeti és örök vonásait".² Mivel itt arról volt szó, hogy a szellem és formái már adottak a történelmi folyamat alapjaiban, s ugyanakkor mégis e folyamat eredményeinek látszanak, e vita olyan problémát vet föl, amely alapvető lesz fejtegetésünk szempontjából.

Rögzítsük azokat az indikációkat, amelyek föladatunk szempontjából fontosak az előzetesen választott modellből. Különösen az alábbi három aspektus lényeges:

(a) az emberi világ és a természetiség közötti különbségtétel az "operatív transzcendálás" fogalmának segítségével, úgy értve ezt, mint az emberi szubjektum képességét önmaga konstituálására és megismerésére saját tevékenységének hatékonyságán keresztül (amely mindig történeti—kulturális jelentések strukturált kontextusára való vonatkozásában ítéltetik érvényesnek);³

itt csak módszertanilag preferált, amennyiben lehetővé teszi hosszas fejtegetések elhagyását. E kifejtés mellőzésének és a paradigmaként választott modell fölvételének igazolása természetesen a mi írásunkra vár, amelynek tükröznie kell a fent említett vonások egyetemességét. A fogalom lehetséges definícióinak és jelentésárnyalatainak teljes bemutatását lásd A.L. Kroeber—C. Kluckhohn: Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, Cambridge (Mass.) 1952.

²E. Paci kifejezése, lásd Il nulla e il problema dell'uomo, Torino 1950, 132. o. Lásd még B. Croce: "Intorno al magismo come età storica", in Filosofia e storiografia, Bari 1949, 193—208. o. és E. De Martino: Il mondo magico, Torino 1958², főként 185—198. o. De Martino műve e második kiadásának függelékében szerepelnek Croce és Paci hozzászólásai is.

³Az "operatív transzcendálás" kifejezéséről lásd E. de Martino: Morte e pianto rituale, Torino 1975, 15. o.

(b) az örültségnek a világban való kulturális "jelenlét" "kríziseként" és a történeti–kulturális tevékenység ebből következő elakadásaként való meghatározása; ez az elakadás zuhanást jelent a homályos természetiségbe, azaz "hagyjuk magunkat sodortatni", ahelyett hogy "irányítanánk a történeteket", amely utóbbi a kultúra objektíváló erejét jellemzi;⁴

(c) a kultúrának mint pozitív értéknek és az örületnek mint negatív értéknek a két előző mozzanatban implicite meglévő elismerése: azaz jelentés tulajdonítása a tevékenység folyamatának, szembeállítva ezt a "dehistorizáló" jellegű egzisztenciális válsággal, amely egy a természetiségéhez hasonlítható "irrelatív", viszonyulás nélküli folyamatban való fölbomlásba torlik.⁵

A kultúra fogalmát így negatív ellenpárjával való összefüggésében ragadjuk meg, s ezzel nyilvánvalóvá tehetők jellemzői és ideologikus funkciója is. Így a következő szembeállítást kapjuk: kultúra–történetiség–közvetítés–jelenlét–érték/természetiség–történetietlenítés–közvetlenség–önelvesztés(örület)–értéktelenség. E séma alapján, rákérdezve a kritikus pontra, amelyen megtörténik az átmenet az egyik sorról a másikra — a kultúrából az örületbe —, fölvethető a kérdés, hogy mi az alapja a kulturális világ e válságba-kerülésének, továbbá, hogy lehetséges-e más kimenetel az itt ábrázolt merev alternatíván kívül.

Közben fölfedezzük a vázolt kép elemeinek bizonytalanságát, amennyiben olyan problematikus vonásokkal terhelődnek, mint egyfelől a cselekvés történeti–kulturális értékének eleve pozitív előjellel való ellátása, másfelől az ilyen érték válságának minden további nélküli azonosítása a "valami más által mozgatva lenni" szituációjával: ez az azonosítás virtuálisan abszolutizálja a kulturális világ érték–jelentés–struktúráját, kinyilvánít

⁴Uo. 18. o. Örület és kultúra–történetiség éles szembeállítására vonatkozólag lásd főként a skizofrénia és mágizmus közötti párhuzam határozott elvetését de Martino már hivatkozott művében: Il mondo magico, i.k. 177–188. o.

⁵Vö. pl. E. de Martino: Sud e magia, Milánó 1973⁵, 74. o.: "/.../ a jelenlét tényleges elvesztésének következménye, hogy a világban való lét maga is átalakul, a kulturális koherencia meghatározott formái szerinti tevékenységhez kapcsolódó konkrét problémák termékeny föltételéből, üres problémává, válaszolni-akarás nélküli pusztá kérdézzé, azaz föloldhatatlan és szorongásteli egzisztenciális kétellyé, s belemerül e kérdés és kétkedés nyomorúságába és restségébe." A végső jelentésre vonatkozó kérdés tényleges (a történeti–kulturális tevékenység dimenziójába való visszatéréssel bekövetkező) megszüntetése válaszként érvényes, ha jelentéshordozónak épp azt a dimenziót ismerik el, amelyben maga a kérdés egyszerűen értelmetlennek nyilváníttatik. Akkor tehát, ha a kultúra életének körforgását már önmaga számára elégnak tekintik az érték szempontjából: "kör vagy spirál, amely haladás, mert az étosz növekvő megvalósulását jelenti a civilizációban" (E. de Martino: Morte e pianto rituale, i.m. 17. o.).

va, hogy nincs más alternatívája, mint az örültség, az önelvesztéssel létrejött passzív állapot.⁶

Mint utaltunk rá, kultúra és természetiség szembeállításának kardinális fogalma a közvetítés eszméje. Ha elismerjük a kulturális praxist mint a természetes valamivé-levés viszonyulás nélküli áramlásának operatív közvetítését, s egyúttal mint a tág értelemben vett individuum ön maga számára való közvetítését, ez oda vezet, hogy a kulturális formák történeti kimunkálásában találjuk meg a személy egységét és identitását biztosító instanciát (a de martinói "jelenléte") mint a tiszta természetes "történés" elleni védőgátat. Mármint, azon fölismerés által, hogy az ilyen történés minden állandóság dezintegrációját, vagyis minden közvetített és közvetítő identitás lehetetlenségét jelenti, ráébredünk, hogy e történés halálos, megsemmisítő jellegű, azaz megértjük mindazt a halálos jelentőséget, amelyet hordoz. Ez egy a kultúrában mindig jelenlévő vonásra irányítja a figyelmet: a szubjektum számára biztosított védelemre a radikális kockázat élménye ellen. Előttünk áll tehát a kultúra tematizálása a maga egyetemes-ségében, a halálfélelem — alapvető — aspektusában.

Mondottuk, hogy a kulturális tevékenység — akkor is, ha mint "elméleti gyakorlat" jelentkezik — operatív közvetítés, amely az adott kultúra formális horizontjába beiktató szintézissel tagadja a természetit a maga közvetlenségében. Az ilyen művelet révén az eredetileg értelem nélküli — az adott — kidolgozott lesz, mindig egy meghatározott értelemadó kontextussal való relációban. Ez akkor is igaz, amikor a kulturális aktus kreatív-ként tételeződik: azaz amikor, ahelyett hogy egy már adott értékkontextusra vonatkoztatná magát, abból részben vagy egészben újat alkot, s ebbe kapcsolódik. Így az adottnak kultúrává-emelése mindig értelemadásként — vagy -növelésként — jelenik meg, mint az adott folyamatos és ismételt beillesztése az értelem szférájába, és megfordítva, e szféra bővítése és átalakítása a művelet segítségével. Az örültség viszont a kultúra világával szembenállóként definiálódik, mert a természetiség-közvetlenség oldalához tartozik: azaz mert a viszonyulás-nélküliségbe és tehetetlenségbe zuhan, s képtelen fölemelkedni "a jelenléten túllépő energiát"⁷ sajátosan jellemző formális szintézishez.

⁶A "cselekedni" (agire) és "valami más által mozgatva lenni" (essere agito da) fogalom-párról lásd E. de Martino: Sud e magia, i.k. 73. o.

⁷Uo. 83. o.

Mindazonáltal az örültség, amennyiben a kulturális tevékenység megakadását fejezi ki, e tevékenység olyan válságát tükrözi, amelyet alapjaiban kell megvizsgálni: s éppen az ilyen válság tapasztalata segít fölismerni, hogy a kulturális közvetítés merőben igazoló jellegű. E közvetítés objektuma valójában önmagában tisztán tényyszerű, adott, jelentés-nélküli, és ilyen is marad; s minthogy az érték, amelyet fölvesz, teljesen magától az érték-ké-tevés műveletétől függ, s ebben — azaz a valamely kulturális kontextusba való föl vétel aktusában — merül ki, az ilyen értékben e művelet körkö-rös mozgással igazolja önmagát és így saját szubjektumát is.

Az örültség a kultúra e körkörösségét leplezi le, megdöbbenő erővel mutatva meg így a "jelenléten túllépő energia" határait. Az ilyen határok akkor evidensek, ha a jelenlét válsága egybeesik a "túllépő" tevékenység válságával és benne fejeződik ki, azaz ha a jelenlét — a személyes identitás — egész szilárdsága a történeti—kulturális gyakorlatba és az ennek ke-reteit meghatározó jelentésadó kontextusba történő pozitív integráción a-lapul. És éppen ez az eset áll fenn, ha az örült dezintegrációját annak a képességnek az elvesztése határozza meg, hogy megtartsa magát a cselekvés általi transzcendálási folyamatban, elismerve ennek egységét és jelentés-gazdagságát. A kultúra dialektikájában nem a "jelenlét" mint alapvető egy-ség idézi elő — saját konstitutív energiájának köszönhetően — a kulturális közvetítés kibontakozását, hanem inkább ez utóbbi konstituálja és tartja fenn magát e "jelenlétet".⁸ Olyannyira, hogy az említett energia kevésbé alapozza meg vagy termeli ki a maga tevékenységét, mint amennyire maga is ez utóbbin alapul és ennek terméke: belőle táplálkozik, s nem tud belőle kilépve olyan értékhez eljutni, amellyel meghaladná, s amelyet saját bé-lyegeként nyomhatna rá.

E ponton fölvetődik a kérdés: mi az alapja és a végső igazolása a kul-turális transzcendálásnak, azon a funkción túl, hogy biztosítsa — fenn-tartás és reprodukció útján — annak a szubjektumnak az identitását, aki által megvalósul. Van-e olyan jelentés, amely magát e praxist transzcen-dálja és igazolja is, s amelynek e praxis válik a kifejeződésévé? A kul-turális tevékenység egyetlen értelmének egy szubjektivitás létrehozása, új-ratermelése és növelése látszik, amely szubjektivitás e tevékenységben old-ja föl önmagát és saját értékeit: egy folyamat körforgásában vagyunk, amely saját megörökítésén kívül semmiféle jelentést nem mutat. Ha rákérdezünk az

⁸ Vö. pl. E. de Martino: Morte e pianto rituale, i. k.: "Az operatív transzcendálás, amely megalapozza és meghatározza a jelenlétet /.../" (15. o.)

értelmére, a kultúra hallgat: az érték megőrzésének logikája helyett az önmegőrzésének engedelmessé válik. Másfelől, nem éppen az ilyen értékre (amelynek vélt igazságát és abszolút voltát gyakran fanatikusan védik) szokott-e hivatkozni a történeti–kulturális szubjektum, amikor saját cselekvésbeli elkötelezettsége mellett kíván érvelni?

Így teljessé válik a zűrzavar. Az örültség azzal, hogy rámutat a kulturális szubjektum inkonzisztenciájára, a hivatkozási rendszer elvesztésével végzettszerűen bekövetkező fölbomlására, negatív úton világossá teszi magának e rendszernek a bizonytalanságát, az alapjára történő rákérdezés nyomán való széthullását. Hiteles igazolás híján a kulturális közvetítés olyan érték hordozójaként küzd, amelyet nem tud magától megalapozni vagy létrehozni, s amelyről végül kiderül, hogy nem több, mint gyakorlati, operatív funkció: önmagát igazolva kell szubjektumát igazolnia. 'Οποία ἂν τις ποτε λέγη, οὐδὲν λέγει ἄλλ' ἀπολογεῖται, írta Carlo Michelstaedter, demisztifikálva az "inadekvát individualitás–affirmáció"⁹ keretét alkotó kulturális értékvilágot. Bármit mondjon is valaki, valójában semmit se mond, csupán önigazolást végez. Még radikálisabban így is fogalmazhatnánk: bármit tesz is valaki, az csak önigazolás, amely identitást és látszólagos szilárdságot biztosít. A kultúra szükségszerűen az igazolás világa.

Mondottuk, hogy a kultúra, tagadva a természeti közvetlenséget, a közvetítés alakjában jelentkezik. Ám meg kell állapítanunk, hogy mint az igazolás világa, az adott e tagadása afelé tart, hogy maga is adottként strukturalódjék és jelenjék meg. Az értelemadás kerete kívánván lenni, szükségképpen igényt tart rá, hogy a jelentésre vonatkozó minden lehetséges kérdés horizontja legyen: kizárva így, mint értelmetlent, önmagának megkérdőjelezését, mert ennek ára a "förlöndhetetlen kételybe" való zuhanás lenne, amely az örült marginalizált állapotának előfeltétele.¹⁰ A kultúra, alap hiányában, úgy tételiződik, mint transzcendálhatatlan, mint ami nem problematizálható tovább annak részéről, aki benne mozog, s belőle nyeri identitásának és stabilitásának biztosítását. Ily módon elégtelen, helyesebben inautentikus közvetítésnek tekinthető. A józan ész elfogadja a közvetlen termé-

⁹ C. Michelstaedter: La persuasione e la rettorica, Milánó 1972, 52. o.

¹⁰ E logikának csak egy példája De Martino már említett álláspontja. A "hivatalos" tudomány számos igen ékesszóló példát nyújt, mint pl. a következőt: "A pszichaszténiás azt kérdezi magától: miért létezem? Miért létezik a világ? S elvesz e kérdésekben, melyekre nem talál választ. És szenvedését nem annyira magának a kérdésnek a tartalma okozza, mint a gondolat kénytélensége, amelytől nem tud szabadulni." (M. Gozzano, Compendio di psichiatria, Torino 1968, 192. o.)

szetiséget tagadó kultúrát, s belőle képezi saját horizontját, mint minden élet és cselekvés adott és természetes keretét: egy minden további nélkül és megint csak közvetlenül elfogadandó keretet. Ebben az aspektusban szükségképpen afelé halad, hogy a szokás világává és — amennyiben nem problematizált — a magától-értetődő világává váljék.¹¹

Ha a problémahorizonttól a saját problematizálása idegen, szükségszerű, hogy a történeti—kulturális világ erőszakosan kiűzze mindazt, ami fenyegeti tiszta és egyszerű affirmációját. Részben ebben rejlik az értelme és mély szükségszerűsége az ördögűző gyakorlatnak, amelyet az örültséggel — mint ezen affirmáció szünetelésével és törékenységének jelével — szemben alkalmaznak. A negatív konnotáció társítása az örültséghez a kultúra "ideologikus" funkciója. Ugyanakkor az örült állapot nem avathatja a maga leleplező, tisztán negatív funkcióját kritikai ellenállássá az inautentikus kulturális univerzummal szemben: az e léthelyzettel járó föltartóztathatatlan bomlás nem teszi lehetővé szerves, pozitív kritikai szerep gyakorlását. Így a kultúra saját tagadóinak rovására erősödik meg, épp az ilyen tagadás lehetetlenségét demonstrálva. Az örület és a történeti—kulturális világ merev szembeállítására maga is ideológiai funkciót tölt itt be: az ellentétek bevezetőnkben vázolt sémája, mint bináris rendszer — két lehetőségre épülven, melyeken kívül "tertium non datur" — megerősíti a kulturális univerzum abszolút voltát, kizárva válságának másféle kimenetelét.

Az örületnek arra való képtelenségét, hogy a kultúra kritikájává legyen, az okozza, hogy a kulturális közvetítés által biztosított "jelenlét-nél" alacsonyabb szintre esik vissza, ahelyett hogy fölébe emelkednék: az inautentikus közvetítés kritikájának elengedhetetlen föltétele az autentikus közvetítés lehetősége, ezért hát e kritika nem végezhető el a közvetlenség pozíciójából. A történeti—kulturális tevékenység tudatos problematizá-

¹¹A magától-értetődő világ "természetességét" jellemző kettős közvetítés—közvetlenség-jelleg legpontosabb fogalmi meghatározása talán az a hegeli definíció, amely szerint a szokás második természet: "természet, mert közvetlen léte a léleknek — második, mert a lélektől tételezett követlenség". G.W.F. Hegel: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai III. A szellem filozófiája 410. § (Akadémiai, Bp. 1981, 182. o.) Természeti jelleg tulajdonítása a kikristályosodott kulturális praxisnak — s következésképpen minden olyan magatartás marginalizálása, amely veszélybe sodorhatná az adott értékek magától-értetődő voltát — olyan tendencia, amelyet a humán tudományok is fölismernek és tematizálnak. Példaként egy idézet: "Az áldozatkereső tevékenység, amelynek feladata a közösség kohéziójának védelme, s amely mindig a határesetet jelentő emberek ellen irányul, e szemléletmód szerint az egzisztenciális határhelyzetben lévő csoportokénál sokkal szélesebb kört érint: az ilyen tevékenység mindazokat sújtja, akik megkísérlik megkérdőjelezni a közös praxis által tételezett és magára e praxisra is rákényszerített rend természetes, az embertől független, örökvérvényű voltát." (Z. Bauman: Cultura come prassi /olasz fordítás/, Bologna 1976, 199. o.)

lásának — és egyben transzcendálásának — más kerethez kell tartoznia, s egy harmadik dimenziót kell megnyitnia, nevezetesen a filozófiai tevékenységet. A talaj, amelyből az autentikus kérdés, az alapra való rákérdezés kinő, a magától-értetődőség válsága, vagyis a kultúra konszolidált világáé, amely a mindennapiság horizontja. Az ilyen válság, ha gyökeres, nem csupán meghatározott kulturális tartalmakat érint, s nem is korlátozódik egyetlen kultúra — akár teljes egészében való — tagadására egy új történeti-kulturális struktúra nevében. Ellenkezőleg, eljut odáig, hogy a kulturának mint olyannak a magától-értetődőségét kérdőjelezze meg. A rákérdezés a kultúra értelmére a belőle való kilépést jelenti, s így végérvényesen transzcendálja azt a dimenziót, amelyre a kérdés vonatkozott. E transzcendálást annak a kérdésnek a radikalitása hordozza, amelyet a kulturális világnak mindig és mindenáron ki kell zárnia mint életveszélyeset, mint azon identitással és szilárdsággal szembeni fenyegetést, amelyet a kulturális praxis történeti szubjektuma számára a vélt érték mint hivatkozási pont biztosít.

Fenomenológiailag így körvonalmazódik az a sajátos kapcsolat, amelyet a kultúra világa létesít örültség és filozófia között, mindkettőben fenyegetést látva a maga bizonyosság-univerzumával szemben. Ez az összehasonlítás eltekint a fő különbségtől — hogy ti. az örültség elveszíti a kulturális identitást, míg a filozófia meghaladja, problémafölvetés tárgyává téve és így megszüntetve létét —, s azt emeli ki, hogy a kettő végkifejlete azonos: a kultúra halála. A józan ész vagy a naiv tudat — a kultúra öntudatformája — szemszögéből örültség és filozófia valamiképpen összekapcsolódik. A józan ész valójában nem más, mint az a közvetlenség, amely képes természetesnek venni a saját kulturális horizontját, s ezzel megelégszik. Aminek a józan ész az értelme, az képezi nem-tudatos horizontját, olyannyira, hogy, mivel ezen kívül nem is észlel semmit, a józan ész nem is tart semmi mást lehetségesnek. Csak az adott kultúra nyelvét érti meg, s így — ugyanezen a jogcímen — kizárja mindazt, ami e nyelven desifrizozhatatlannak bizonyul. Örület és filozófia éppen azért találkozik, mert visszavezethetetlenek a kulturális kontextust képező jelentésrendszerre.

E rendszerben a józan ész különböző szinteken működik és fejeződik ki, a naivitástól egészen a némely szcientista ideológiában (vagy mitológiában?) föllelhető rafináltságig. Az utca embere a legteljesebb egyszerűséggel zárhat ki, mint érthetetlen, minden az övétől különböző tartalmat, mindazt, ami saját kulturális tapasztalatának horizontján túllép: így működik az egyik kultúra által a másik ellen — nem tudatosan — alkalmazott erőszak, amelyet az etnocentrizmus fogalma fejez ki a legpontosabban. Az

embertudományok művelője ezt a naivitást önelégült fensőbbiségtudattal és elnéző mosollyal szemléli, miközben azonban a józan ész benne is hasonló erőszakossággal működik: ha ezt fölismeri, akkor megtanulja, hogy nem egyetlen tartalmat, hanem az összes lehetséges tartalom formáját, a kultúrát mint olyat kell megvédeni. Így nem fél többé az eltérőtől, hanem — amennyiben ez a kultúrában tér el — elismerheti, sőt elfogadhatja. Azaz föltételezi a másik kultúrát, de kizárja azt, ami teljesen más, mint a kultúra. Amennyiben az örületet és a filozófiát a kultúrától idegennek nyilvánítják, ki is zárják őket, olyan formákban, amelyek főként a marginalizálás explicit voltának mértékében különböznek egymástól.¹²

A közhelyszámba menő tréfálkozás a filozófusról mint furcsa s így értetetlen, a különchöz vagy a bolondhoz közelálló személyiségről azt fejezi ki, hogy az örült és a filozófus fölforgatják a fönnálló rendet, válságba sodorva a kultúrának biztonságot-nyújtó világát és vélt értelemgazdagságát: ésszerűségét, amely nem racionalitás, de annak kell kiadnia magát, ha fönn

¹²Mint mondtam, csak másságukban vannak kizárva a kultúrából. Ebben az értelemben pl. az örület jelenségének tisztán tudományos — "semleges", negatív szankciók nélküli — tekintetbe vétele is marginalizáló lehet, mivel a jelenség tárggyá téve semlegesítődik, s kívül kerül a megfigyelőn és kulturális értékeinek (köztük a "tudományos kutatásnak") világán; így sem az előbbi, sem az utóbbi nem kérdőjeleződik meg a legsekélyebb mértékben sem. Ez esetben az örültség radikálisan kultúratagadó aspektusát is csupán mint kulturálisan megértendő tárgyat fogják föl, s így kiküszöbölik mint reális fenyegetést arra a kultúrára, amelyben a megfigyelő is részt vesz. — Továbbá: a tudós, aki az örületet marginalizáló kulturális erőszakot vádolja, az általa vádolt kultúrához szorosan kötődő jelenségeként ismeri el az örültséget. Így, még ha elfogadná is ez utóbbit mint abszolút tagadást, az ilyen tagadást egy meghatározott történeti-kulturális valóságra, nem pedig a kultúrára mint olyanra vonatkoztatná: s annak a történeti-kulturális változatnak az érvényességére sem, amelyet ő képvisel (pl. a saját "alternatív" értékeiére). Valószínű, hogy a kultúra tényének mint olyannak a tagadása, amely per definitionem az ő irányzatára is vonatkoznék, ugyanolyan erőszakossá tenné őt, mint amilyenek az általa vádoltak. — Végül: a filozófia elutasítása nem hozza magával mindazon kulturális tartalmakét, amelyeket általánosan a filozófiai tudáshoz tartozóknak tekintenek. A példák annak szükségességére utalnak, hogy a fönti objektivizmust úgy tematizáljuk, mint a kultúra logikájának alapvető kifejeződését, amely valójában éppen tagadása annak a racionalitásnak, amelyet pedig szándékában áll kifejezni, s ehelyett megerősíti az uralkodó "ésszerűséget" (vagy józan észet). Amikor a filozófia végrehajtja azt az elválasztást, amely közömbössé teszi a reflexió tárgyát a gondolkodó szubjektuma számára, megszűnik filozófia lenni, s visszaesik abba a kulturális magatartásba, amelyet tagadnia kellene. Az a beszéd, amely nem tartalmazza önmagát (megkérdőjelezve magát mint beszédet, s így valóságosan megkérdőjelezve a beszélő szubjektivitását), egyáltalán nem racionalis. A kulturális logika e vádolója, ha egyszerűen "objektív" maradna, annak az aktivitásnak a szerepét játszhatná, amelynek közvetítésével a vádló szerző megerősíti a saját identitását, bízva kulturális termékének nyilvános elismerésében. Így beszédje megerősítené azt, amiről kinyilvánította, hogy tagadni akarja: elméletbe foglalná a filozófiai magatartást, hogy megvalósítsa a kulturálist. Mai filozófiai kultúránkra nagy részben jellemző, hogy az "objektivitás" modellje és a "tudományosság" mítosza diszkvalifikálni törekszik annak "nem-tudományos" magatartását, aki az eredeti és alapvető kérdést úgy tematizálja, hogy a kutatást és annak eredményét saját existenciájára is vonatkoztatja; aki tehát, egyszerűen szólva, filozófus.

akar maradni. A bolond és a filozófus rámutatnak annak vitathatóságára, ami vitathatatlan érvényű kíván lenni mindenki számára: halálosan fenyegetik tehát a kulturális világot, hiszen ennek megalapozása lényegileg elégtelen. A filozófus és a bolond említett rokonításának ezért megvan a maga — nem tudatosuló — igazságtartalma. Valóban nem minden kulturálisan kizárt és marginalizált magatartás vagy tartalom tudná olyan jól kifejezni a filozófusnak a világhoz viszonyított helyzetét, mint az őrültség: hiszen az őrültség nem egyszerűen egy a kultúra működésén belül szereplő szembenálló, idegen és ellenséges erőt jelent, hanem magának e működésnek a kétségbevonását: a kulturális halál paradigmáját.

Ha a történeti—kulturális világhoz való viszonyra koncentrálnunk, egy lehetséges értelmezési kulcsot kapunk ahhoz a külső rokonsághoz, amelyet az őrültség számos kifejeződése mutat a realitást radikálisan problematizáló kontextusokban megjelenő megfogalmazásokkal. Mert, fenomenológiailag, minden jelentésválság elsősorban mint kulturális jelentések történetileg struktúrált világának válsága jelentkezik: azaz mint a korábban kipróbált és meghódított realitás válsága. Ha mind az őrültség, mind a radikális kérdés elsősorban mint a kulturális horizont lerombolása és jelentérendszerének szétmorzsolódása nyilvánul meg, nem meglepő, hogy a szorongásnak, az inautentikusságnak, a jelen világ idegenségének és értelmetlenségének az érzése az elmezavar meghatározott eseteiben néha — még ha töredékesen is — olyan formákban fejeződik ki, amelyek az inautentikussággal szemben megfogalmazott, különböző jellegű és más-más mértékben tudatos radikális vádakát idézik.¹³ Mindkét esetben arról van szó, hogy nem a megélt realitás egy partikuláris tartalma kerül jelentésválságba, hanem annak a hivatkozási rendszernek, kontextusnak a globális jelentésnélkülisége válik nyilvánvalóvá, amely úgy akar a valóság egyes aspektusainak jelentőséget és értelemgazdagságot adni, hogy egy viszonyhálózatba szövi őket, amelyben minden elem az összes többivel való jelentéskapcsolatból nyeri értékét.¹⁴ Kölcsönös igazolások végtelen, körkörös rendszere ez, amelyben minden terminus a másiknak akar jelentést adni, miközben a szabály tiltja a játék egészének a jelen-

¹³ E közelítésmód dokumentálását illetően lásd pl. a De Martino által idézett szerzőket (*Morte e pianto rituale*, i.k. 24–36. o.), melyek közül különösen a P. Janet-től idézett részeket jelentősek. Példaképpen lásd még e tárgyban "A belső én és a skizoid állapot" c. fejezetet R.D. Laing klasszikus művében, a *The Divided Self*-ben (olasz ford.: *L'io diviso*, Torino 1969), mely a skizoid személyiség szétválását "igazi énre" és "hamis énre" összefüggésbe hozza a bensőségre mint hitelesre és a külsődlegességre (a külső kapcsolatok világára) mint "hamis, felületes, jelentésnélküli" világra való figyelmeztetéssel (93. o.).

¹⁴ Jó illusztráció e tekintetben M. A. Sechehayé "Egy skizofrénias nő naplója" c. műve (olasz

tésére való rákérdezést: olyan rendszer tehát, ahol az egész szorulna igazolásra, de ezt sosem kaphatja meg. A jelentések rendszerének nincs semmiféle jelentése.¹⁵

A józan ész imént vázolt viselkedésformái nem különböznek lényegileg azon ideológia ravaszul működő magatartásmódjaitól, mely az emberi univerzum "tudományos" — szociológiai, gazdasági, pszichológiai stb. — kulcs segítségével való olvasatát kínálja megoldásként. Az ilyen közelítés állító-

ford.: *Diario di una schizofrenica*, Firenze 1957)); itt az örület állapotát a képzelgés és a természetes és társadalmi realitásnak tulajdonított cél hiánya határozza meg, míg a normalitáshoz, az egészséghez való visszalépést annak a képességnek a visszaszerzése jellemzi, hogy jelentést tulajdonítsunk a történeti—kulturális cselekvés funkcióinak, elismerve értéküket és értelemgazdagságukat: "A személyek, akikkel találkoztam, nem voltak többé cél nélkül járkáló és gesztikuláló automaták; nem, férfiak és nők voltak, tulajdonságokkal, egyéniséggel. A tárgyak ismét hasznosaknak mutatkoztak számomra, volt értékük, örömet és kényelmet nyújtottak: íme, az autó, amely hazavisz, s a párnák, melyekre ráfekszem." (67—68. o.) Mint látható, az értelme itt teljesen a funkcióban merül ki, s a jelentés problémája kiküszöbölődik. — Hasonlóan figyelemreméltóak E. Goffman megjegyzései a társadalmi cenzúráról, amely a semmittevést sújtja. Ez csak nyilvánvaló céltalanság esetén történik meg, míg az olyan magatartás, amely intézményesen kodifikált formák ábruhájában jelenik meg — mint a horgászat vagy a napozás —, elfogadást nyer: e formák az értelem látszatával bírnak, s így beilleszkednek a társadalmilag elismert jelentések szövetébe (vö. E. Goffman: *Behavior in Public Places*, New York 1964, 58—59. o.). Az embert mindebben nyilvánvalóan az attól való félelem vezérli, hogy megszakad a jelentéskapcsolatok köre, ami veszélyes mértékben vitathatóvá tenné e kör abszolút voltát, meglátatva alapjának ürességét. Talán ezzel a kulccsal lehetne értelmezni a legtöbb társadalmilag marginalizált viselkedés jellemzésében föllelhető negatív értékkonnotációt.

¹⁵ A filozófiai reflexióban, akárcsak az örület említett példáiban, ezt a jelentésnélküliséget az analitikus tevékenység jelenítheti meg, amely, szétbontva és elszigetelve a rendszer egyes elemeit, lerombolja a terminusok kölcsönös egymásrautalása által biztosított jelentésgazdagságot. Így pl., amint arra Sartre fölhívja a figyelmet, Camus ezzel a művelettel világítja meg az abszurd fogalmát. "A Sziszifusz mítosza az alábbi példával szolgál: 'Egy ember üvegfal mögött telefonál, nem hallani, mit mond, csupán értelmetlen mimikáját látjuk: azt kérdezzük, ez az ember miért él. Már fel is vagyunk világosítva: csaknem túlságosan, hiszen a példa egyúttal a szerző bizonyos előzetes állásfoglalására utal. Annak a telefonáló embernek a gesztusai, akit nem hallunk, valójában csak viszonylag abszurdak: azért, mert egy megcsonkított körhöz tartoznak. Nyissuk ki az ajtót, tegyük fülünkhöz a hallgatót, és a kör máris bezárul, az emberi tevékenység visszanyerte értelmét.'" (J.-P. Sartre: Mi az irodalom?, Budapest 1969, 187. o.) — A camus-i eljárást Sartre itt absztrakt volta miatt bírálja. Vádja azonban nem igazán találó, s a bírált álláspontot — jóllehet talán nem tudatosan — inkább ő maga vallja: hiszen a kör megszakítása itt nem egy körkörös tevékenység által előzetesen konstituált eredmény elérését látszik célozni. Az elemek szétválasztása nem egyszerűen relatív értelemvesztést jelent mindegyikük számára, hanem — a játék menetének fölbomlása által — a teljes rendszer globális jelentéshiányát kívánja nyilvánvalóvá tenni a szerző (valójában már az a kérdés, miért él az ember, s nem csupán az, hogy miért gesztikulál). A kör helyreállítása azt jelenti, hogy — a problémát az egyes elemek relatív értelmére redukálva — fátylat borítunk arra a kérdésre, amelyet az analitikus művelet kívánt fölvetni. Megerősítve a viszonyrendszert mint a jelentés örmagában elegendő székelyét, s kizárva a radikális kérdést (az "abszolút racionalitások" kérdését /187. o./) mint hamisat, Sartre itt valójában a történeti—kulturális logika javára dönt, ahogy ez egyébként egész gondolatmenetéből is látszik.

lagos magyarázó jellege valójában arra korlátozódik, hogy az univerzum problematikusságát — miközben észre sem veszi — megszünteti. Valójában itt is úgy tételződik az univerzum, mint transzcendálhatatlan, abszolúte végső horizont, amely tehát minden probléma keretét képezi. Esetleges, lát-szólagos problematizálása belső marad, mert egy vagy több saját eleme veti föl és oldja meg a kérdést: nem valóságos tehát. Így a különböző (pszichológiai, szociológiai stb.) elemek minduntalan igazolni töreksenek egymást, valamint külön-külön vagy összefonódva, az egészet is. Közben a történeti-kulturális univerzum, amely sosem jelenik meg alap híján lévőként, maga kíván alapja lenni mindannak, ami problematizálja és transzcendálja: s a magyarázóként fölvetett elemek elhallgattatják — megmagyarázva — magát a magyarázatkérést. A radikális problematizálást, a filozófiát úgy tüntetik föl, mintha csupán (történeti vagy nem-történeti) tárgya lenne a pszichológiának, a szociológiának, a gazdaságnak, vagyis függvénye épp annak a valóságnak, amelyet problematizál. Se valóság tart igényt rá, hogy végérvényesen megoldja — vagy eltüntesse — a problémát.

E magatartás nemcsak a kultúra világának védelmét intézményesíti és szentesíti véglegesen, hanem a józan ész struktúráit is megerősíti és konzolidálja, azzal a tekintéllyel, amely közelítésmódjának tudományos voltából fakad. Ezzel a kultúra mindazt, ami transzcendálná, semlegesíti, visszatéríti az adott horizonton belülre, kulturális terméké nyilvánítva, amelynek elegendő megmagyarázni a keletkezési föltételeit.¹⁶ Ily módon a szcientista magatartás és a józan ész azonosnak mutatkozik az alapkérdés iránti abszolút értetlenségben, vagy inkább a tőle való menekülésben.

Az ily módon föltáruuló lényegi hiányosságból arra lehet következtetni, hogy a kultúra öröktől fogva beteg. E — valóban halálos — kór fölismerése szabadítja el a válságot, amelyben a történeti-kulturális világ cselek-

¹⁶ Ez esetben és ebben az értelemben megint csak ugyanaz a "tudományos" közelítésmód javasolhatja örület és filozófia rokonítását. A lehetséges példák egyikét C.T. Altan Manuale di antropologia culturale c. művében találjuk (Milánó. 1971, 340–341. o.), ahol a szerző Dosztojevszkijt és Kafkát, Sartre-t és Camus-t annak a kultúrának a kifejeződéseivé — s e szinten az örült delírium és az ifjúkori öngyilkosság irodalmi-filozófiai megfelelőivé — redukálja, "amely a csoport tagjainak nem kínálja föl többé azokat a támpontokat, amelyek az ember élethelyzetének értelmezéséhez szükségesek". — Annak lehetősége, hogy az efféle közelítésmódokat — amelyeknek egyébként még a kortársi "filozófiai kultúra" képviselőinek egy része is túlságosan nagy hitelt ad — megoldásként tüntessék föl, a magyarázat és a megalapozás közötti kapcsolat hiányos megvilágításán nyugszik, valamint az ebből következő csúsztatáson, amely által a történeti-genetikus mozzanatnak olyan megalapozó értéket tulajdonítanak, amelyvel nem rendelkezhetik. Általában véve arról az álláspontról van itt szó, amely a kérdést a kérdező szubjektum funkciójává redukálja, elfelejtve megvizsgálni, mi alapozza meg a szubjektumban magát a kérdést, mi ennek lehetőség-föltétele.

vésszabályozó értékeinek adott identitás eltorzul. De a megalkuvást nem ismerő kérdés, amely e világot önnön alapvető tehetetlenségének beismerésére kényszeríti, nem a jelenlét elvesztését eredményezi, hanem egy, a hiteles alap keresésére konstituált, de hamis identitás elhagyását. Csakis a kultúrához képest, ennek halálaként látszik valami módon hasonlónak örültség és filozófia. Más vonatkozásokban egymással szöges ellentétben álló terminusoknak mutatkoznak.

Az örület cselekvésszabályozó szintézis és formális horizont hiányában elszenvedett visszaesés a fölbomlás állapotába, amely — jóllehet csak bizonyos vonatkozásban — a természetiséget idézi. E visszaesés mutatja meg a kulturális közvetítés arra való képtelenségét, hogy továbbra is mint ilyet tartsa fenn magát; ezzel "beteg jelenlétté" válik, olyan jelenlétté, amely lenni akar, anélkül hogy ez sikerülne neki. Ugyanakkor ez a közvetítő tevékenységre képtelenné vált kultúra nem tudja eltörölni saját "eredendő bűnét": az eredeti közvetlenség, a nem-tudatos természeti állapot már elveszett, s visszanyerése lehetetlenné vált a kulturális közvetítés megszerzett tudata miatt, amely immár állandósult vonatkoztatási pont. A közvetlenséghez való visszatérés — éppen amennyiben visszatérés — óhatatlanul tagadná azt a közvetlenséget, amelyet el akar érni: minden ilyen kísérlet egyenlő lenne az önpusztítással. Az örültség, ez az eleven ellentmondás talán úgy definiálható, mint szenvedés egy kettős lehetetlenségtől: a természet lehetetlenségétől és a kultúráétól (amelynek egységét reménytelenül próbáljuk újraalkotni, mint törött tárgyat szétszóródott darabjaiból); a csend lehetetlenségét és a beszédét, hiszen "a nyelv maga a szakítás az örültséggel".¹⁷ A kultúrából az örültség felé kivezető út zsákutca, tehetetlen vergődés a hiteles közvetítés szintjére történő fölemelkedésre való képtelenségben. Az örültség a kultúra-adta védelem lerombolójaként a halál megtapasztalásához vezet, ám mint ilyen mindörökre megvalósulás nélkül marad.

Az a kultúra által elutasított közvetítés, amelyet az örültség nélkülöz, nem más, mint a filozófia. Mivel problémafölvetésének tárgya az a dimenzió, amelynek bomlása az örület állapotához vezet, e vonatkozásban úgy definiálható, mint az örültség lehetőségének közvetítetté-tétele: közvetített örület, amely az örültség mint ilyen meghaladását jelenti. A filozófia mindig ebben az értelemben tekinthető az örültségtől való megmenekülésnek vagy az

¹⁷A kifejezést J. Derrida L'écriture et la différence-ából való (olasz ford., La scrittura e la differenza, Torino 1971, 68. o.).

őrület lehetetlenségének. Ha a magától-értetődőség válsága közös talaja is a kettőnek, az őrültség őrültség marad, mert lehetetlen a számára a magáról a válságról való tudás, s mert így a válság végzettszerűen uralkodik rajta.

Mindezek eddigi legadekvátabb megfogalmazását Hegel adta: az őrület ellentmondás, amelynek "a szubjektum, noha az értelmes tudattá alakult", továbbra is ki van téve "a közvetlenség miatt, amelyben a magaérzés meghatározott még", míg "a szellem szabad, s ezért, magaértvalóan, nem képes e beteségre".¹⁸ E megfogalmazás különbséget tesz a történeti—kulturális szubjektivitás szintje és a gondolkodás negatív végtelensége között; e gondolkodás nem dolgok közötti dologként konstituálódik, hanem az adott vélt és állítólagos szilárdságának föloldását jelenti: azt a szintet, amely meghaladja kultúra és őrület alternatíváját, s fölébe emelkedik a kulturális jelenlétnek, tudatosítva ennek közvetlen voltát.

Az, hogy a filozófia — a szoros értelemben vett ész — lehetetlenné teszi az őrültséget, megkülönböztetendő tehát a teljesen történeti és kultúrafüggő ész által végrehajtott kizárástól vagy marginalizálástól: ez utóbbi ész uralmi eszköz, vagyis — Horkheimer találó kifejezésével élve — instrumentális ész, amely például a világ "tudományos" megszervezésében működik, s amelynek erőszakossága alól még maga a filozófia sem tudja kivonni magát. E különbségtétel lényeges, mert a kettő összezavarása alkalmat adhat az irracionalista támadásra a filozófia ellen, amelyet azzal vádolhatnak, hogy maga is a történeti—kulturális erőszak eszköze és kifejeződése. Ez a képtelen vád az ész mint ilyen ellen végül magának a gondolkodásnak vétekként — eredendő vagy történeti bűnként — való megbélyegzéséhez vezet, ily módon eljutva tulajdon lehetőségi és érthetőségi föltételeinek lerombolásához. A vádolás végül abba a képtelen követelésbe torkollik, hogy emeljék értékke az őrültséget, s beszéltesék első személyben: e terv már megfogalmazásában is önpusztító, ha igaz, hogy az őrület éppen a diskurzust

¹⁸G.W.F. Hegel: Enciklopédia III. 408. § (id. magyar kiad. 159–160. o.). Hegel szerint csak akkor állíthatnánk, hogy a szellem képes a betegségre, ha lélekként, dologként, véges létezőként hiposztatizálnánk, azaz önkényesen azonosítanánk a pszichével, a betegség egyetlen lehetséges székelyével. Ebben az értelemben marad a filozófia immunis a betegségtől. Figyelemre méltó e vonatkozásban a hegeli utalás a racionalitáson alapuló pszichiátriai kezelésre. — A főnti alapvető disztinkció ismeretében hibásnak és teljesen tévútra vivőnek tartom a kérdéses hegeli paragrafus De Martino-féle olvasatát (Morte e pianto rituale, i.k. 22–24. o.), amely nem igazán világos elemzéssel, a kulturális "jelenlét" egyetlen fogalmává egyesíti a "magaérzés" és a "szellem" szintjeit. Így teljesen kimarad a filozófiai dimenzió, mint a metatörténeti és metakulturális — azaz a kulturális magatartásoktól megkülönböztetett és velük szembeállított — problematizálás szintje.

megalapozó közvetítés hiánya. Ezért a karteziánus Cogito mindig fölülkerekedik a kritikán, amely azzal vádolja, hogy az örültség kockázatától erőszakos kizárással szabadul meg; hiszen itt nem kizárásról van szó, hanem transzcendálhatatlan szükségszerűségről: annak abszolút lehetetlenségéről, hogy a gondolkodás önmaga hiányává vagy a közvetítés képtelenségévé legyen.¹⁹

Megerősíthető tehát, hogy a filozófia ebben az értelemben az örülettől való megmenekülés, s egyúttal a kultúra elhagyása. Ez a megmenekülés így egyben megvalósulás is: képesség arra, hogy megszólaltassuk az örület néma tiltakozását, amely máskülönben elmerülne saját "megközelíthetetlen és vad" csöndjében, mindörökké elnyomatva a kultúra erőszakától.²⁰ A végső soron

¹⁹ Itt különösen a M. Foucault-nál föllelhető álláspontra szeretnék utalni; lásd Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique (olasz ford. Storia della follia nell'età classica, Milánó 1976, 67–70 és 637–666. o.). E tárgyban lásd még J. Derrida világos és rigórozus – ellenkező előjelű – analízisét ("Cogito e storia della follia", in: La struttura e la differenza, i.k. 37–79. o.). Az Elmélkedések a metafizikáról descartes-i álláspontja nem egy történeti–kulturális kizárási aktust fejez ki, s így nem képezheti, amint Foucault szeretné, az örültség bebörtönzésének mint "politikai" döntésnek a filozófiai meghirdetését. A bizantinizmusok, amelyek kapcsán Foucault visszatér a descartesi szöveg elemzéséhez, semmi mást nem bizonyítanak mint azt, hogy nem hajlandó elfogadni a szigorú szükségszerűséget, amelynek köszönhetően a logosz mint ilyen transzcendálja az őt kijelentő történeti szubjektum személyes magatartását, ami által a beszéd kikerülhetetlen szükségszerűség, amely nem függ a beszélő akaratától (lásd főként M. Foucault, i.m. 663–664. o.). – Amint azt Derrida jól látja, a kizárás itt nem "politikai" aktus, hanem – túl Descartes szubjektív tudatán és bizonyosságkeresésén, amelyek a történelemhez és a kultúrához tartoznak – inkább a logosz mindent átható voltát fejezi ki, amely fölötte áll az örültség lehetőségének, sőt benne is megvan, mint eredeti horizont, amelyet még e lehetőség sem képes transzcendálni. "a Cogito aktusa akkor is érvényes, ha örült vagyok, ha gondolkodásom minden téren és teljesen örült" (i.m. 69. o.). Derrida itt rátapint a Cogito sajátosságára: bizonyosságának dialektikus természetére, amely nem bízta magát a közvetlen evidenciára, hanem a tagadás lehetetlenségére támaszkodik. Így a karteziánus Cogito – történelmi szinten – éppen a logosznak mint minden beszéd transzcendálhatatlan horizontjának megszerzett tökéletes tudatát hirdeti meg, a beszédbe beleértve a ráció ellen szólást is, amely önmagát tagadja már a puszta megfogalmazással. E tudat legadekvátabb kifejeződése a spinozai De intellectus emendatione-ban található, amely, elszakadva Descartes-tól, úgy haladja meg a szkeptikus kételyt, hogy egyszerűen kinyilvánítja radikális értelmetlenségét, azaz annak abszolút lehetetlenségét, hogy tekintettel legyünk a kételyre, olyan dialógusba bocsátkozva, amely önmagát semmisíti meg. Lásd Spinoza: Opera, hg.v. C. Gebhart, Heidelberg, é.n., II. 18, 7–25.

²⁰ A fogalmat Adorno egyik szép szövegrészletében is megtaláljuk, erős kritikai töltettel: "A dialektikus ész ésszerűtlenség az uralkodó ésszel szemben/.../ Ebben az aspektusban a dialektikus föladata lehetővé tenni a bolond igazságának, hogy az tudatára ébredjen a maga igazának, ami nélkül egyébként annak a betegségnek a szakadékába zuhanna, amelyet az egészséges józanság képviselői könyörtelenül ráerőszakolnak." (T.W. Adorno: Minima moralia, olasz ford., Torino 1974, 68–69. o.). – "Az örület megközelíthetetlen és vad csöndje" Derrida kifejezése (i.m. 47. o.). Szeretném aláhúzni azt a konvergenciát, amely Derrida gondolatmenete és a miénk között fönnáll: az örültség mindkettőnk szerint lehetővé teszi valami módon a hamis észnek, az ésszerű rend hamis közvetítésének a leleplezését. Így negatív utal az autentikus racionalitásra, amennyiben megjelöli azt az észet, amelynek – mint teljesen történeti, az eredeti logosztól különböző észnek – a részéről a kizárást elszenvedi.

irracionalista tendenciák, amelyek ma — legalább részben — kísértik a nyugati gondolkodást, csupán az uralkodó "ésszerűség" másik arcát jelentik. Velük szemben a kritikai ész autentikus közvetítésére való hivatkozás az egyetlen lehetséges út a történeti—kulturális erőszak legyőzésére. Valójában illuzórikusak a kultúrából és a történelemből való elmenekülés tervei, amelyek a közvetlenséghez való visszatérés hiú reményében fogantak: ha az eredetit nem csupán mint alapot keressük, az kudarcra és misztifikációra vezet. Az örültség tragikus csöndjén kívül, mint láttuk, bármilyen visszaút keresése ellentmondásos. S ha e törekvés úgy véli kivonni magát a kultúra erőszaka alól, hogy a kultúrával szembenállónak ítélt területre próbál menekülni, ahogyan például a nyelvi közvetítés visszautasításakor történik, valójában inkább ennek az erőszaknak a megszilárdulását szolgálja. Aki e naiv követeléssel lép föl, nincs tudatában annak, hogy még a kultúra játékán belül van, képtelenül annak végérvényes transzcendálására. S az eredeti tisztasághoz való visszalépés követelése, a maga struktúrájában és kifejezési formáiban, egészében véve ugyancsak föltételezi a kultúrát.²¹

Igy megvannak a maga korlátai a tudatos örület gondolatának is, mely, el akarván kerülni az elszenvedett örültség csöndje és a fogalmi közvetítés mint a kultúra cselekvéssel előidézett válsága közötti választást, aktívan közreműködik a történeti—kulturális konstrukciók demisztifikálásában. Az uralkodó erőszak elleni harc aspektusát fölvevő örület az utolsó tartalék a kulturális ésszel szemben, amikor nem sikerül az autentikus racionalitást kritikai transzcendálási lehetőségeiben elgondolni. Sőt akkor is, amikor, egydimenziós szemlélettel, e racionalitást is a kulturális ész belső termékeként ismerik el. E magatartást, amelynek számos — s több igen neves — irodalmi és művészeti kifejeződése is van, részletesebben és alaposabban kellene tárgyalnunk. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy nézetünk szerint az ilyen törekvés gyakorlatilag éppannyira kivihetetlen, amennyire — mint láttuk — az örültséget is képtelenné teszi elgondolhatatlansága. Fönnáll ugyanis annak veszélye, hogy bekövetkezik a megrekedés és az ateo-

²¹ Hegel szerint "ha végül az egyszerű tudat a fonákság ez egész világának felbomlását követeli, akkor nem követelheti az egyéntől, hogy távozzék e világból, mert még Diogenész a hordóban is e fonákság befolyása alatt áll/.../ De az általános egyénséghez fordulva, e távozás követelménye nem jelentheti azt, hogy az ész adja fel ismét a szellemi művelt tudatot, amelyhez eljutott, hogy mozzanatainak kiterjedt gazdagságát a természetes szív egyszerűségébe süllyessze vissza, és visszaessék a vadonba és az állati tudat közelébe, amit az értatlanság természetes állapotának is neveznek; hanem a felbomlás e követelménye csak magára a műveltség szellemére irányulhat, hogy zavarából mint szellem térjen vissza magába s még magasabbrendű tudatra tegyen szert". (G.W.F. Hegel: A szellem fenomenológiája, Akadémia, Bp. 1979, 270. o.).

retikus fölbomlás az irracionalizmus ama kritikus küszöbén, amely a genezis és az alap, a dolog magyarázata (mint történeti rekonstruálása s így egyben demisztifikálása) és a dolog értelme (azaz megalapozása) közötti viszony naturalista megfordítása. Az első terminus így végül óhatatlanul a második helyébe lép, s a történeti–genetikus mozzanat megalapozóvá akar válni. Így egyfelől az értelem egy történeti–kulturális szubjektum predikátuma (egyszerű attribútuma) lesz, ennek különböző megnyilvánulási módjai alá rendelve, s ettől függve; másfelől a kultúra, hogy a megalapozására való rákérdezővel ne lehessen meghaladni, inkább vállalja annak kockázatát, hogy eredeti mozzanatainak keresése során demisztifikálódik, azaz történetileg vereséget szenved.

A fölvázolt álláspontokban nincs — és nem is lehet — jelen a kultúrán-túli. Csak a filozófiai kérdés nyitja meg az utat a meghaladás lehetőségéhez, amennyiben végérvényes ítéletet mond a kulturális világ lényegi elégtelenségéről, föltárva korlátainak valódi természetét. A magától értetődőség igazi leleplezése a megalapozatlanságának leleplezése azzal az abszolút kérdéssel, amely autentikus közvetítést kíván. Épp ez a meg-nem-alkuvó magatartás képezi a tapasztalat radikalitását, amelyet kettős halál határoz meg. Egyfelől a saját ingatagsága következtében fölbomló kultúra végérvényes halála, másfelől magának a szubjektumnak a halála, aki a kérdésben önmagát tételezi — jobban mondva mint e kérdésben és e kérdés által tételezett ismeri föl magát. Az ilyen szubjektum megkísérli saját történeti-kulturális identitásának lebontását, eltökélten megfosztva ezt az identitást fennmaradásának minden lehetőségétől. E kettős halál persze a kultúra szempontjából radikális kockázat — az abszolút kérdés és a személyes "jelenlétet" fölülmúló igazság kockázata —, de egyúttal nélkülözhetetlen előfeltétele a szubjektivitás autentikus megalapozásának: ez többé nem egy már eleve adott, a maga végességében biztonságot nyújtó univerzum zárt horizontján belül történik, hanem a kérdés problematikus végtelenségében, amely széttöri e zártságot és biztosítékok nélkül kilép belőle. Éppen ez az autentikus filozófiai magatartás lényege: fölülmúlhatatlan radikalitása. Érdemes idézni ezzel kapcsolatban Novalis szép romantikus megfogalmazását: "Az igazi filozofikus aktus öngyilkosság; ez minden filozófia valódi kezdete, erre irányul a filozófáló tanítvány minden szükséglete, s csak ez az aktus felel meg a transzcendens cselekvés minden föltételének és jellemzőjének."²² Nem ez a szenvedély hatja-e át és egyesíti a gondolkodás történe-

²² Novalis Töredékei (olasz ford.: Frammenti, Milánó 1976, 47. o.), 39. töredék. Lásd a 44. töredéket is: "A halál igazi filozófiai aktus." (48. o.)

tét, s jellemzi, Platónról Heideggerig, a filozofálás autentikus értelmét, a perspektívák sokfélesége ellenére?²³

Az írásunk elején már fölvezelt "kultúra—történetiség—közvetítés—jelenség—érték/természetiség—történetietlenítés—közvetlenség—önelvesztés—értéktelenség" ellentétpár mesterkéltsége most már látható, hiszen a kultúra világán belül marad. A más dimenziók kizárásával alkotott hamis alternatíva lehetővé teszi, hogy a kultúrának egyszerűen a negatívvá nyilvánított oldallal való szembenállása miatt tulajdonítsunk értéket. E perspektívában, a közvetítés és a közvetlenség szembeállításával, könnyű elérni, hogy a kultúra javára döntsének, akár csak a szubjektum konstituálása és az identitásvesztés szembeállításának esetében; hiszen egyedüli lehetőségnek a kulturális identitás nyilvánítatik, amelynek elvesztését az örültséggel mint fölbomlással azonosítják. A kultúra az örültség fölhasználásával biztosítja önmagát. Ez a hamis szembeállítás csak az autentikus közvetítés szintjén szüntethető meg, amely egyben a szubjektum hiteles megalapozása is: visszaadása a történeti—kulturális világ igazolásain kívül föllelhető saját autenticitásának; csak e szinten lepleződik le annak a közvetítésnek a hamissága, amely képtelen számot adni az általa vallott és igazolást igénylő értékekről. Maga a "történetiség (pozitív érték) — történetietlenség (negatív érték)" szembeállítás is hamisnak bizonyul, mert nem ismeri föl, hogy a radikális kérdés alapja nem történeti, jóllehet megnyilvánulásai történetileg meghatározottak, s megoldásai is történetileg értelmezhetők. Azt mondhatjuk, hogy a kérdés formájának történetisége nem befolyásolja a lényegét, s inkább a válasz, mint a kérdés tartozik a történelemhez.²⁴

²³ Számos példát lehet találni e magatartásra az autentikus filozófiai gondolkodás történetében. Itt elégedjünk meg az említett szerzőkre való utalással. Gondoljunk pl. a platóni szövegrészletre, ahol a halálra készülő Szókratész arról beszél, hogy a filozófiát autentikusan (*ορῶς*) művelőket a többiek nem igazán értik meg, mert "nem veszik észre, hogy azok, akik helyes módon foglalkoznak a filozófiával, nem készülnek semmi másra, csupán arra, hogy meghalnak és halottak lesznek" (Platón *Phaidón*, 64a, m. ford. Platón *Összes Művei*, Budapest 1984. I. 1032. o.). Ugyanilyen radikálisan fejezi ki magát Heidegger a *Was ist Metaphysik?* 1943/49-es Utószavában, ahol azt állítja, hogy az autentikus gondolkodásban az ember "sein geschichtliches Wesen dem Einfachen der einzigen Notwendigkeit überantwortet, die nicht nötigt, indem sie zwingt, sondern die Not schafft, die sich in der Freiheit des Opfers erfüllt". Az áldozat nem elszenvetett erőszak, hanem "aus dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens". Mi az áldozat értelme? "Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Ganz zur Wahrung der Gunst des Seins" (fontos hangsúlyozni, hogy a "vom Seienden" kettős jelentéssel bír: a *létező* búcsúja, s ugyanakkor búcsú a *létezőtől*). S ez, húzza alá Heidegger, csak előkészíthető, de sosem teljesíthető be a létezőben (a mi esetünkben a kultúrában és a történelemben) való tevékenységgel. "Das Denken des Seins sucht im Seienden keinen Anhalt"; ez radikális gondolat (M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?* (Nachwort), Frankfurt 1960, 49–50. o.).

²⁴ Tulajdonképpen a "kultúra—történetiség/természetiség—történetietlenítés" szembeállítás

Most már világosabb, hogy a kultúra milyen értelemben mondható halálfelelemnek: örökösen el akarja kerülni a szükséges szembesülést az alapra vonatkozó kérdéssel, amely leleplezné a véges önmagának való elégtelenségét, képtelenségét az önmegalapozásra. Ily módon a kultúra nem tapasztalja meg lényegileg a saját meghaladhatatlan végességét. Nincs meg benne annak — a radikális emberben jelenlévő — tudata, hogy a halált állandóan kikerülhetetlen problémaként éljük meg, amelynek fényében világossá válik, hogy mennyire ingatag minden igazolásunk, vagyis azon törekvésünk — valójában eltitkolt kétségbeesésünk —, hogy a vélt véges értékeket hálóvá szőjük. A kultúra az az univerzum, ahol az egyén, ahelyett hogy szembesülne a maga végességével annak meztelen igazságában, örökös igazolást keres és talál az adott kontextusra mint a jelentés helyére történő folytonos hivatkozásban. Az ilyen kontextus a maga elemei közé iktatja a szubjektumot, melyet így látszólagos értelemmel ruház föl, fiktív konzisztenciát biztosítva a számára: a szubjektum azonosságát és önmagával való kontinuitását az a jelentés garantálja, amelyet cselekvése a kontextusba illeszkedve nyer.

Az ilyen kontinuitás úgy is jelentkezhethet, mint az egyéni létezés egyfajta meghosszabbítása a testi halálon túlra; e meghosszabbítás éppen azon az értelmén nyugszik, amelyet a cselekvés a kontextusban nyer, egy olyan időbe illeszkedve, amely meghaladja az egyéni létezését, s amelyet, hogy igazolást szolgáltatasson, úgy kell fölfogni, mint totalis — jöllehet véges — időt. Ilyenkor a jelentés — vagy érték — székhelyeként kijelölt új hamis totalitás: a Történelem. Megtörténhet tehát — s ténylegesen meg is történik —, hogy efféle illuzórikus értelemadás által egy szubjektum a Történelemhez való viszonyában határozza meg saját létezésének értékét, egy történelmi "ügyben" kötelezve el magát, s így viszonozza a jelentéshordozó totalitás által neki tett szolgálatot. Ez a szituáció is visszavezethető az egyetemes igazolásiigényre, amely a halálfelelemben gyökerezik és a történeti—kulturális tevékenység különböző módjaiban fejeződik ki.²⁵

nem abszolút érvényű, hiszen — amint azt egyébként maga De Martino is látja és kifejezetten elismeri — vannak olyan kultúrák, amelyek a történetietlenítésre épülnek: így van ez mindennütt, ahol az időt valami módon megszüntették, amennyiben körkörösén vagy ciklikusan fogják föl. E szembeállítás tehát maga is a valóság egy meghatározott szemléletén alapul: nevezetesen a lineáris időszemléleten, amelynek alapvető modellje a nyugati világban a zsidó—keresztény Weltanschauung által bevezetett koncepció. E ponttal kapcsolatban figyelemre méltó — jelen írásunk szempontjából is érdekes — kezdeményezéseket találunk M. Eliade klasszikus művében: Le Mythe de l'Éternel Retour, Paris 1949.

²⁵ E talajon születik meg "a Történelem ítéleteinek" mitologikus eszméje, amely azon a meggyőződésen alapul, hogy a Történelem mint entitás, a maga teológiai abszolútságában, az érté-

Ha, amint az valószínű, igaz, hogy kultúra és történelem szükségszerűen implicálják a szubjektumok közötti kölcsönös elismerés játékát és az ilyen — aktuális vagy potenciális, jelenlegi vagy eljövendő vagy mitikus totalitásban föloldott — elismerés bizonyossága megoldja a szubjektum konzisztenciájának kérdését, akkor úgy látszik, hogy a történeti-kulturális világ egyetemes lényegi struktúrájánál fogva vezet a végesség elfelejtéséhez s torzul így a halál elleplezésévé.

kek legfelsőbb bíróságát alkotja. Itt gyökerezik az embert az Emberiség nevében sújtó elnyomás és erőszak: a mai valóságos embert föláldozzák a képzeletbeli holnapnak, aki, misztikusan magába sűrítve és megvalósítva a múlt értelmét, a jelenlegi ember értékének — és értékeinek — bírója. Ez is egy módja a halál elkerülésének. — Ugyanebben az összefüggésben gondolhatunk a politikumnak mint az eszközök birodalmának kategóriájára is: mint uralomra az olyan eljövendő célért folytatott — és szentesített — instrumentális tevékenység fölött, amelynek elérését folytonosan elhalasztják, s így a szentesítést örökérvényűvé teszik (így csupán parciális célkitűzések követik egymást vég nélkül azon az úton, amelyen a soha el nem érhető végső és totális cél felé haladunk). A politikum intézményesíti a cselekvés belső értelmétől különbözőre, a hozzá képest másra történő hivatkozást, s a cselekvés így strukturálisan elkülönül saját céljától. Gondoljunk arra az ellentmondásra, amelyről a politikus ember szenved, akiről itt tág értelemben beszélünk (tehát nem arról van szó, aki közvetlenül harcol saját fölismeret szükségletei kielégítéséért, hanem arról, aki politikailag határozza meg magát, a történelem megvalósításában találva meg saját értelmét). A politikumot mint a jelentés helyét tételezi és saját létezésének gyakorlóterévé teszi; így teljesen megfordul a cél—eszköz viszony. — Ha mármint a kitűzött cél megvalósulása véget vetne a megvalósító tevékenységnek, akkor ez megfosztaná az instrumentális cselekvést az igazolástól. A szigorúan vett politikai tevékenységnek mint ilyennek el kellene tűnnie, s az általában vett — immár öncéllá vált — emberi tevékenységnek, nem tudván többé önnön igazolásaként másra hivatkozni, szembesülnie kellene a jelentésre vonatkozó radikális kérdéssel. A történeti—kulturális világ megszűnnék, s átalakulna az önmagukra radikálisan rákérdező emberek világává. E dimenzióban a szabadság — amely nemcsak az anyagi szükséglettől, hanem a szellemi ínségtől való szabadság is (ez utóbbinak kifejeződése a kultúra világa) — mindenekelőtt a saját végességünkkel való abszolút szembesítés szabadsága lenne. Ahhoz, hogy "valóban emberi" világunk legyen, az kell, hogy a történelem célját a történelem vége jelentse: szűnjék meg mint kultúrák és instrumentális cselekvések története. Szigorúan véve, a politika célja sem lehet más, mint önnön megszüntetése. — Ám ha mindezt igenli is az, aki elméletileg leírja, nem hajthatja végre az, aki, megvalósítását célul tűzve ki, ebből nyer értelmet a maga számára: mert a cél megvalósulása véget vet a megvalósító igazolásának és megszünteti őt. A megvalósító így az ellentétét teszi annak, amit elméletként hirdet: ha engedelmesséked az igazolás logikájának, más modell szerint él, mint amilyet hirdet, tulajdon életével akadályozva így az ideális modell megvalósulását, ahelyett hogy elősegítené. Személye a szó szoros értelmében vett örökös eleven ellentmondás, amelyet az ideális modell és az életgyakorlat közötti ezerféle közvetítés és misztifikáció leplez. — Ha az elismertetés játéka a kultúra egyetemes struktúráját jelenti, akkor elkerülhetetlennek látszik, hogy egy eszme hanyatlását épp az érte küzdők általi afirmációja okozza. Ezért végzetes az azon mechanizmusok működése, amelyek oda vezetnek, hogy a cselekvés hűtlen lesz a szándékhoz és ténylegesen ellentmond neki: így pl. a hatalom ellen harcolók újratermelik azt, ami ellen küzdenek, és saját körükön belül újabb hatalmi harcokat robbantanak ki. A misztifikáció csakis akkor ér véget, ha az ember fölhagy azzal, hogy — a saját ontológiai inkonzisztenciájával való szembesülést elkerülendő — véges értékrendekben keressen személyes megerősítést, s ehelyett radikálisan szembesítse a maga végességének problémájával, elhagyva az említett értékeket, s szigorú koherenciát teremtve gondolkodása és életgyakorlata között. Azaz, alapjában véve, lemond azokról a közvetítésekről, amelyek lehetővé teszik, hogy teret hagyjon a szubjektív és az objektív közötti ellentmondásnak (vö. a 12. jegyzettel).

Ám nehézségek merülnek föl a váddal kapcsolatban is, miszerint a kultúra nem más, mint félelem a haláltól — vagy az inautentikus közvetítéstől. A radikális pozíció, amelynek révén a szubjektum a végességhez való negatív viszonyon keresztül szert tesz a haláltudatra, valójában ugyanazon az emberi sajátosságot jelentő közvetítésen alapul, amely lehetővé teszi, hogy kiszakadva a természet körforgásából, tervszerű tevékenységet végezzen, fölépítve a kultúrát és a történelmet. Sőt fenomenológiailag ez a bizonytalanság-tudat kifejezetten beépül a történeti-kulturális tervszerűségbe, amely így a lehetőség-föltételét képezi. Minthogy csupán a kulturális tevékenység — tehát a történelmi megvalósulásokban kifejeződő emberi tevékenység — alapján és kereteiben nyilvánul meg, még ellentmondásosnak is látszhat, hogy a kultúrának rójuk föl a halál problémájától való menekülést. K. Kosik például így ír: "Az ember nem a halandóság és a végesség elleni pajzsként építi a kultúrát és a civilizációt, a maga társadalmi—emberi valóságát, hanem csak a civilizáció, azaz a maga tárgyasulásának az alapzatán fedezi fel a maga halandóságát és végességét."²⁶

Összetett problémával állunk tehát szemben, ami megköveteli, hogy a kultúrát a maga kétarcúságában lássuk, s ne csupán mint a haláltól való menekülést. Meg kell vizsgálni, milyen struktúra teremti azt a végzetet, amely miatt a kultúra, végtelen dialektikájában, mindig egyszerre leplezi le és rejti el az emberi végességet. Hiszen a kulturális univerzumot úgy is jellemeztük, mint a benne élők számára magától értetődő horizontot, új adottságot, új közvetlenséget, második természetet; mindez talán nem ellentéte a transzcendálásnak — az emberi öntételezésnek mint az adott folytonos tagadásának —, amely által létrejön?

E probléma elemzést kíván, amely egyszerre mutatja be a kultúrát a közvetítés és a vele ellentétes adott formájában; ennek során olyan megközelítő pontosságú kifejezésekre kell hagyatkoznunk, mint "inautentikus közvetítés" vagy "új természetiség". A problémára adott válasznak meg kell magyaráznia, hogy a kultúra milyen értelemben a halál leplezése, s hogy másfelől a kultúra meghaladása a radikális problematizálás által milyen értelemben jelenti a halál tapasztalatát.

²⁶K. Kosik: A konkrét dialektikája, Gondolat, Bp. 1967, 179. o. Néhány oldallal később Kosik, noha más álláspontból, a mi problémánkhoz közelít: "Az individuális élet végességével összehasonlítva az emberiség tárgyasult és objektivizált gyakorlata az ember örökkévalóságát személyesíti meg. /.../ Az elidegenítő megfordításban az emberiség tárgyasult és objektivizált gyakorlata misztikus szubjektummá válik, melyben az ember garanciát keres a maga individuális egzisztenciájának esetlegességével, ésszerűtlenségével és törekénységével szemben." (I.m. 191—192. o.) Íme a kultúra világának problematikája, Kosik marxizmusának nyelvén.

Az — egyébként csak látszólagos — apória körforgásából való kilépés lehetőségét egy kettős különbségtétel biztosítja. Egyfelől megkülönböztendő a genezis és az alap: az, ami időbeli előzmény, és az, ami igazolás; e kettő nem azonos. Másfelől a — történetileg-kulturálisan működő — véges közvetítés illetőleg a közvetítés végtelensége, a végtelen negativitás, amely megalapozza a közvetítő tevékenység lehetőségét. Ha az ember valóban elszakad a természetiségtől, s ebben a szakadásban tudatára ébred saját végeességének, ezt csak saját végtelenségénél fogva teheti: a transzcendálásban, az adott-lét tagadásában álló identitásunk önmagával való végtelen negatív egység. Minden egyes véges tagadása a véges mint ilyen tagadását implikálja, a tagadás végtelen természetének jegyében. A látszólagos apória e megalapozó mozzanat szükségszerű voltának nem-ismeréséből keletkezik.

Joggal nevezzük tehát a transzcendáló tevékenység szubjektumának az embert, aki a különböző módokon tagadott és a kultúra formális horizontjába illesztett sokféleség egyesítési pontja. De e praxis magyarázata föltételezi, mint eredeti, máshonnan le nem vezethető mozzanatot, a közvetítést megalapozó végtelenséget: ez lényegi föltétel, amely nem lehet a történelem és a kultúra terméke, sőt ez utóbbiak kívánják meg, mint lehetőségük megalapozóját.²⁷

A kultúra tehát, amennyiben folytonosan tagadja az adottat, már lényegileg ennek meghaladása, azaz végeességének leleplezése. Mármost az, hogy a kulturális praxisból megint csak valami adott lesz, azt jelenti, hogy a kultúrát csak operatív transzcendálás jellemzi: azaz a végtelen negativitás megreked a véges közvetítésben. Ezért teszi magát a praxis kultúrává, pozitív termékké, strukturált és mindig már-adott világgá, véges totalitássá, amely, mint ilyen, képtelen igazolni magát.²⁸

²⁷ Annak megvilágítására, hogy a történeti–genetikus problémaelemzésnek a megalapozás vizsgálataként való föltüntetése milyen apóriára vezet, lásd Kosik már idézett művében (179–180. o.) a hegeli úr–szolga dialektika antropogenetikus mozzanatának elemzését. Hegellel szemben Kosik megalapozó mozzanatként a gyakorlatot tételezi, amely nélkül nem létezhetnének a jövőnek mint egzisztenciális dimenzióknak ama tudata, amely ahhoz szükséges, hogy az ember küzdelembe bocsátkozzék az elismertetésért. Ám a hegeli terminusok megfordítása semmit sem old meg. Megkérdozhetnének Kosiktól, hogy akkor mi alapozza meg a gyakorlat lehetőségét. Lehetetlen kitörni a bűvös körből, amíg úgy akarjuk megoldani a problémát, hogy olyan mozzanatot keressünk, amely genetikusan, azaz a történeti–oksági rendben kezdeti: így az a mozzanat, amelynek létre kellene hoznia a közvetítés struktúráját, nem magyarázható meg ennek előfeltételezése nélkül. A történelem lehetőségét megalapozó mozzanat nem találhatja a maga magyarázatát a történelemben. Hasonló problémával találkozhatunk a hegeli "uralom–szolgaság" egy másik, klasszikus elemzésében, Kojève-nél (A. Kojève: La dialettica e l'idea della morte in Hegel, olasz ford., Torino 1948).

²⁸ Az egyszerű operatív (azaz gyakorlati) transzcendálási jelleg itt a teljes elméleti cselekvés (elméleti gyakorlat) tulajdonságaként is szerepel, amely gyakorlat a történeti–kultu-

Történeti-fenomenológiai szempontból a kultúra a természetit szakadatlanul közvetítő folyamatban úgy jelenik meg, mint a már elkészített, a tehetetlenségbe kristályosodott, amely az egyes számára mint adott horizont és zárt totalitás van jelen. A közvetítés megrekedése és eredménye lévén, kész bizonyosságok világának arculatával rendelkezik: elrejtí tehát a halált, noha ennek tudatát lényegileg föltételezi.²⁹

De ha a halott és kikristályosodott praxissal szemben egyszerűen csak hivatkozunk az eleven és teremtő praxis aktualitására — amely a történelem valamivé-levését képezi —, ez még nem jelenti a véges közvetítésében történt megrekedés meghaladását. Az adott, biztos történeti-kulturális horizont folyamatos elhagyása, ha figyelmeztet is a halálra — a történeti átalakítás eleven gyakorlatában rejlő kockázatra —, még nem jelent radikális kihívást a kultúra számára. Hiszen egy kultúra minden egyszerűen történeti meghaladása még véges marad, s nem transzcendálja a kultúrának mint olyannak — mint véges totalitásnak — a formáját. A totalitást mint az egyes kulturális univerzumok formáját már tagadják, de most az összefolyamatot — a Történelmet — tekintik totalitásnak, s ez tart igényt rá, hogy abszolút legyen, miközben képtelennek mutatkozik ennek az igénynek az igazolására, akárcsak korábban azok a kultúrák, amelyek végső értelmeként és megalapozásaként most a Történelem kínálkozik. A folyamat meghatározatlan nyitottsága miatt sosem fejeződik ki — sőt inkább misztifikálódik — a közvetítés végtelensége; és, megnyilvánul annak lehetősége, hogy az emberi cselekvés értelmének megadásakor a Történelemre hivatkozunk, még súlyosabb formában termelődik újra a kulturális világ igazolási struktúrája. Az emberi végeesség elleni védekezés itt is hajlamos az elleplezés formáját öltetni.³⁰

rális világ struktúráján és végeességén belül maradó gondolkodás terét képezi. Ez esetben a gondolkodás (amely rendszeren — mint a tudományban — az objektivitás formájában működik) megreked a véges közvetítésnél, s nem végzi el a végtelenségét meghatározó autentikus fogalmi meghaladást.

²⁹"A magától elidegenedett szellem" hegeli elemzése megfogalmazza e problematika elméleti terminusait. A kultúra világában (amely visszájára fordult világ) az öntudat számára "az ő szubsztanciája tehát maga a külsővé válás, s a külsővé válás a szubsztancia, vagyis az egy világgá rendeződő és magukat ezáltal fenntartó szellemi hatalmak" (A szellem fenomenológiája, i.k. 250. o.). E világban a szubjektum a már adottban ismeri föl magát, a halottban keresi önnön életét, elutasítva a "tisztá belátást". Az individuum a kultúrában talál "érvényességet és valóságot", ahol, mint az állam szolgálatának kétértelmű formájában (255 skk. o.), "a lényegtelené vált általánosban kapja megáért-való-létét" (265. o.).

³⁰Egyébként egy adott világnak a teremtő praxis általi elhagyása mindig egy újabb struktúrált világ megteremtésére irányul, legalábbis a cselekvő szándéka szerint: ez ott is érvényes, ahol a folyamat meghatározatlanul nyitott marad. Ez lényegileg következik a közvetítés

De tudjuk, hogy a véges közvetítés a maga termékeny pillanatában is föltételezi az alap végtelenségét. S ennek tudatában megindíthatjuk a kultúra hiteles transzcendálását. Nem egy adott univerzum történeti meghaladását, hanem a történeti és kulturális univerzum mint olyan transzcendálását: az adottnak mint a világ formájának meghaladását. E formában az okozza a közvetítés elakadását, hogy kizárják az alapra történő rákérdésezést: körülkerítetvén a határvonaltól, amely kívül rekeszti az ilyen problematizálást, a történeti-kulturális univerzum lényegileg képtelen a radikalitásra. Ezzel szemben a véges tevékenység alapjaira vonatkozó és ezek elégtelenségére rámutató kérdés ráébreszt az alap végtelenségére s így megteremti az autentikus végességtudatot: s ez az emberileg lehetséges legradikálisabb halál-tapasztalat. Amikor a gyakorlat történeti szubjektuma önmagát kérdezi saját tevékenységéről, leleplezi az ilyen tevékenységnek és végrehajtójának radikális végességét: azaz tulajdon végességét. A véges közvetítés végtelenül közvetítve a halálra való homályos figyelmeztetés helyébe annak világos tudását állítja: az ember önmagáról való hiteles tudását, mint "az állapot halálos betegségét".

Történetileg ez azt jelenti, hogy az ember gyakorlati közvetítése önmagával a fogalmi közvetítésben éri el tetőpontját, itt ismeri meg önmaga számára való elégtelenségét. Ez az ismeret a föltétele a halállal való folytonos szembesülésben eltöltött életnek, amely, önnön megszüntethetetlen végességével találkozva, autentikus létezőként definiálja magát. A kultúra végérvényes halála akkor teljesül be, amikor megtörténik az áttérés a történeti-kulturális magatartásról az olyan ember sajátosan filozofikus magatartására, aki az állapota végességének minden igazolását elutasító lényegi tudattal él.

Ugyanakkor fönttartandó a történeti-genetikus és a megalapozó mozzanat közötti, fönt említett megkülönböztetés. A végtelen közvetítés most a véges

véges természetéből: ezért következik be elkerülhetetlenül a megtorpanás — a visszatérés az adothoz — a folyamat minden ténylegesen megvalósított szakaszában (és, másfelől, ezért szükségeszerű, hogy ha a folyamat valóságosan létezik, legyenek megvalósított szakaszok és véges célok is). Sartre-i módon szólva: a folyamatban lévő totalizáció egy (véges) totalitásban konkretizálódik, elháríthatatlanul visszaesve a szériába (serie) és a tehetetlenségbe. Ez eléggé meghatározza azt a távolságot, mely — amint az az eddigiekből már bizonyára nyilvánvaló — elválasztja fölfogásunkat az olyan álláspontoktól, amelyek a hatalmi struktúrák misztifikációit, elleplezését, újratermelését, az igazolási-elismertetési játékokat nem a történelem-kultúrának mint ilyennek a számlájára írják, hanem annak csupán egyes (elidegenült) formáihoz kapcsolják, amelyek a történeti-kulturális világon belül maradvá legyőzhetők az elidegenedés föltételeinek megszüntetésével. Úgy véljük, meghatároztuk azt az okot, amiért az ilyen meghaladási kísérleteknek újra kell termelniük az erőszakot, amelyet le akarnak győzni.

alapjaként értendő, de ez utóbbi is előfeltétele a maga részéről az előbbi-
nek: hiszen történeti előfeltétele a végtelen közvetítés fölismerésének,
tudatként való fenomenizálódásának. A történeti-kulturális világ időrendi-
leg természetesen az első, s ez teremti meg a történelemben a végtelen köz-
vetítés tudatának föltételeit, amelyhez az ember ténylegesen praxisának
közvetítésével és ennek alapján jut el. E történeti-genetikus mozzanat
fontosságát el kell tehát ismernünk: számolunk vele (egyúttal benne létez-
vén), mint letagadhatatlan anyagi föltétellel, amely ahhoz szükséges, hogy
megszerezzük a szabadságtudatot (azaz a szellem végtelenségének tudatát).
Minden kísérlet e történeti és kulturális föltétel tagadására újabb miszti-
fikációba torkollna. Mindazonáltal a szabadságtudat csak akkor jön létre,
amikor a szubjektum az ilyen történeti-kulturális közvetítésből kilép, oly
módon, hogy rákérdez,³¹ tehát a történelem tagadása által, amelynek persze
ugyancsak magában a történelemben van a megnyilvánulási helye. A hiteles
szabadság tehát megütközik a kultúra és a történelem mindenkor adott vi-
lágával, hogy széttörje annak zártságát, követelve az általunk itt filozó-
fikusként meghatározott magatartás abszolút radikalitását.

(Fordította Turgonyi Zoltán)

³¹ Ezért az ilyen kérdés, még történeti föltételezettségének megértése esetén is, szükség-
képpen polemikus mozzanatként jelentkezik: valójában szakítást jelent a környező világgal,
noha ez utóbbi képezi megnyilvánulásának közegét. Ha csak a jelenségek rendjében ismerjük el a
történeti-genetikus mozzanat fontosságát, elkerülhetőek az olyan csúsztatások, mint amilyen
pl. az a próbálkozás, hogy az értékeket a történelem termékeként tüntessék föl. A történelmet
nem tarthatjuk többé számon a szabadság termelésének helyeként, ahogyan ez némely historiciz-
musban megesik, apóriát vonva maga után; azt viszont el kell ismernünk, hogy a történelem ne-
gatív föltételként hozzájárul a szabadság megnyilvánulásához. — Ugyanezen a módon kell megér-
teni azt a látszólagos ellentmondást, hogy a filozófiát, a szabadság par excellence megjelené-
sét jogosan tarthatták egy anyagi (sőt emberek elnyomására épülő) privilégium kifejeződésé-
nek: a történeti-kulturális világnak a radikális kérdésben történő meghaladása ugyanis feno-
menológiailag ahhoz a mozzanathoz tartozik, amelyben a szükséglet közvetlensége átadja a he-
lyét az instrumentalitástól szabad cselekedeteknek. Az instrumentális tevékenység szükségsze-
rűsége a cselekvést az életszükségletekhez béklyózza, amelyek meghatározzák követendő céljá-
nak közvetlen voltát, s arra kényszerítik, hogy önmaga számára külső igazolást fogadjon el,
nem engedve meg a jelentésre történő rákérdezéshez való továbblépést. Ezzel szemben a parti-
kuláris cél szükségszerűségének immár nem alárendelt cselekvés, az alapján véve önmagáért
végzett cselekvés (mint pl. az esztétikai aktus) nem térhet ki többé a radikális kérdés elől:
fölszabadítja tehát azt a jelentésigényt, amely az alapra vonatkozó kérdéshez vezet. Ez feno-
menológiailag csupán az anyagi szűkösség megszűnésével valósulhat meg, ami megkívánja az e
cél elérésére irányuló történelmi cselekvés elismerését.

SZEMLE

A HEGELI TÖRTÉNETFILOZÓFIA ÚN. TALPRAÁLLÍTÁSÁRÓL*

Koncz Ilona

Hegel filozófiájáról a marxista elemzések többsége megszokott forgatókönyv szerint építi föl mondanivalóját, legalábbis Hegeltől keletre (a napisajtó egy találó fordulatának ellentettjével élve). Először fölvezet Hegel nézeteit az adott témakörben, majd bemutatja — többnyire a materialista "talpraállítást" mutatványának formájában — ezen nézetek marxi kritikáját, kiegészítve Engels és Lenin többé-kevésbé idevágó szentenciáival, s végül kifejti az előbbieken alapján kialakított saját véleményét. Az alábbiakban egy ebbe a keretbe tökéletesen illeszkedő, marxista fölfogású történetfilozófiai témájú könyv ismertetése kapcsán megkívánjuk vizsgálni, hogy mennyire jogosult e marxista "talpraállítást" például az olyan jellegzetes problematikák taglalásakor, mint "törvényszerűség és történelmi folyamat", illetve "logikai és történelmi" viszonya (e kategóriapárok egyben a könyv címét is adják).

Szerzőnk, Gudrun Richter számára a történelem törvényszerű voltának föltételezése: világnézeti kérdés. Hangsúlyozza, hogy könyvében a marxizmus—leninizmusnak, a "proletariátus világnézetének" álláspontját képviseli, a szemben álló fél pedig a "késő polgári" filozófia, amely azáltal, hogy lemond a történelmi folyamat törvényszerűségeiről, egyúttal lemond "a haladásról, a történelemről, a megismerésről és az igazságról" — ahogyan egyetértőleg idézi Manfred Buhrt könyvének bevezetőjében (10. o.).

Témájának kibontásában a szerző a fönt vázolt forgatókönyvet követi. Könyvének első fejezetében megkísérli bemutatni, "hogyan tematizálta Hegel elsőként" a történelmi folyamat dialektikáját "logikai és történelmi dialektikájának formájában", ahol is a "logikai" kifejezést a "törvényszerű"-vel

*Gudrun Richter: Gesetzmässigkeit und Geschichtsprozess. Logisches und Historisches, Dietz, Berlin 1985, 217 oldal.

azonosítja. A hegeli filozófiatörténet tanulságaként azt emeli ki egyetértőleg, hogy a filozófiai rendszerek egymásutánja ugyanaz, mint az eszme logikai meghatározásaié; a világtörténelem filozófiájából pedig azt, hogy benne a világszellem maga hozza létre saját fejlődésének törvényszerű folyamatát, amelynek elve az akarat, a tevékenység. A világszellem és az "ész cselének" tételezésével azonban az idealista Hegel — a szerző értelmezése szerint — a fejlődés hajtóerejét a valóságos történelmen kívülre helyezte, s ez materialista "talpraállítást" kíván. A könyv a továbbiakban azt kívánja nyomon követni, hogy "a marxi—lenini filozófia" miként viszi végbe ezt a talpraállítást (18—34. o.). Amiről azonban nem tesz említést elemzésében, az éppen a hegeli történetfilozófia legfontosabb elve, amely szerint a világtörténet nem más, mint "haladás a szabadság tudatában". Tudvalévőleg ez az elv szolgál Hegel számára a világtörténet korszakokra való fölosztásának alapjául: az ókori keleten csak egy ember szabad, a görög—római világban néhány, a kereszténységgel pedig elvileg adott az, hogy "minden ember magábanvalósága szerint szabad, az ember mint ember szabad". Ez nem marad következmények nélkül a könyv koncepciójára nézve.

A könyv legfontosabb fejezete a "Logikai és történeti, mint a materialista dialektika kategóriái" címet viseli. Ebben a szerző Engels és Lenin fejtegetéseire támaszkodva azt az álláspontot képviseli, hogy e kategóriák dialektikája egyetemes érvényű, azaz a természetre, a társadalomra és a gondolkodásra ugyanazoknak a törvényeknek kell érvényesülniük (35. o.). G. Richter úgy véli, saját fölfogásával csak látszólag áll ellentétben az, hogy a logikai kategóriákat a "marxi—lenini filozófiában" csak mint ismeretelméletieket tárgyalták hosszú ideig, hiszen pl. az olyan szerzők, mint Iljenkov és Kosing számára a megismerés mindig is az objektív dialektika visszatükrözése volt. Az olyan fölfogással viszont határozottan vitába száll, mint amilyen pl. I.I. Grizenkóé, aki szerint "a logikai hordozója a gondolkodó ember, s az emberen kívül nem létezik semmilyen logikai". Saját véleményének alátámasztására ismételten a marxizmus klasszikusaihoz, valamint Hegelhez fordul, és azt állítja, hogy utóbbi azzal, hogy — bár idealista módon, de mégis — visszahelyezte jogaiba az objektív törvényszerűség fogalmát, bizonyos értelemben saját materialista talpraállítást készített elő (46. o.). Véleményem szerint viszont éppen abban rejlik e koncepció hibája, hogy Hegelt nem lehet materialista módon értelmezni. A logikának, a természetnek és a társadalomnak ugyanis csak azon az alapon létezhet közös törvényszerűsége, lehetnek közös törvényei, ha egyképpen közös

szubjektum megnyilvánulásai (amely így valamilyen abszolút szellem), vagyis éppen csak a hegeli abszolút—idealista rendszerben.

G. Richter, fönti álláspontjának leszögezése után, mindazonáltal kizárólag a társadalmi szférában betöltött szerepét vizsgálja logikai és történeti dialektikájának. Tárgyának illetően behatárolása után utal néhány valóban pozitív irányba mutató nézetre, bár ezeknek nem tulajdonít különösebb jelentőséget, noha nem is bírálja őket. Ilyen pl. az a fölfogás, mely szerint a történelemben érvényesülő törvényszerűség nem automatikusan működik, hanem az emberek aktivitása révén és alternatívákon keresztül, úgy, hogy a cselekvő emberek a lehetőségek valamelyikét realizálják (47. o.). Mindez persze ellentmondani látszik a "közös törvények" fönti teóriájának — vagy csak arról lenne szó, hogy ugyanazon törvények másként érvényesülnek a történelemben, mint mondjuk a természetben? Erre a szerző által föl sem tett kérdésre sajnos nem kapunk választ. A materialista történelemszemlélet szerint — ahogyan viszont ezt a szerző számtalanszor tudunkra adja — logikai és történeti dialektikája az emberi társadalom önmozgásának folyamatában játszódik le, hajtóereje is történelmen-belüli, nevezetesen az anyagi élet ellentmondásai, a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikája (50. o.). Ám ez még csak első megközelítés. A társadalom ugyanis nem általában létezik, hanem mint gazdasági—társadalmi formáció; az egyének sem általában lépnek föl, hanem osztályok tagjaiként. Egy meghatározott formációban a társadalmi viszonyok épp úgy determináltak, mint egyikük leváltása a másikkal (55. o.): ezzel a marxi történelemfölfogás tudományosan alapozza meg "a proletariátus történelmi küldetését" (56. o.). Mindennek konkréti-zációja történik meg A tőkében, ahol Marx kimutatja, hogy a tőkeviszony saját fejlődésének legnagyobb korlátjává válik: a kapitalista társadalmi formáció ellentmondásos struktúráinak fejlődése e formáció megszűnéséhez vezet (63. o.). Itt bizony már nincs szó alternativitásról, vagy akárcsak az emberek közreműködéséről, mert bárhogy válasszanak is a lehetőségek között, bárhogyan fejtsék is ki aktivitásukat — a kapitalizmusnak mindenképpen meg kell szűnnie! Vagyis determinizmus és emberi aktivitás vagy alternativitás összeegyeztetése lehetetlennek bizonyult.

Pedig szerzőnk még olyan, Marx által hitelesített Tőke-recenziót is elő-
ás, amely megrendíthetné hitét részint a kapitalizmus mielőbbi szükségszerű bukásában, részint a természeti, a társadalmi és a logikai törvények azonosságában. A szóban forgó recenzió ugyanis megállapítja, hogy a törvények maguk is történetiek, s Richter ezzel egyetértőleg megállapítja, hogy a kapitalista termelési mód törvényei a kapitalizmus fejlődésével maguk is fej-

lődnék (66. o.). Egy ilyen megállapítás egyfelől már nyilvánvalóan nem vonatkozhatna a természet törvényeire, másfelől viszont magyarázhatná a kapitalizmusnak azt a fantasztikus megújulási—változási készségét, amely miatt egyelőre makacsul elkerülte és belátható időn belül alkalmasint el is fogja kerülni az itt logikailag ismételten levezetett végét. Richternél azonban a történeti törvényeknek ez az általa is fölmutatott sajátossága — csakúgy mint korábban az alternativitás — elméleti következmények nélkül marad.

Fejtegetéseinek ezen a pontján a szerző kitérőt tesz a "struktúra és a történelem" témakörben. Mégpedig azért, mert, úgymond, a struktúra fogalmáról és korrelátumairól (pl. folyamat, fejlődés stb.) már rendkívül széles körű viták folytak, holott még az is kétséges, hogy a "struktúra", valamint a "rendszer", az "elem" és a "funkció" stb. egyáltalán filozófiai fogalmak-e. Ezek a kategóriák ugyanis akkor kerültek be a vitákba, "amikor a kibernetikának és a rokon tudományoknak a marxista—leninista filozófia számára való jelentőségét túlértékelték" (81. o.). A továbbiakban kiderül, hogy amennyiben használható is a struktúra fogalma, vele szemben mindenesetre a fejlődés, a folyamat a domináns kategória, míg a "logikai—történeti" kategóriapár esetében a logikai az, amely a történeti folyamatot determinálja (83 és 87. o.). Megtudjuk, hogy Richter ezzel Gedő András nézetét osztja; egyúttal ő az egyetlen magyar szerző, akire hivatkozik.

A könyv borítólapján található rövid ismertetés szerint is a szerző a "saját álláspontját", azaz esetleges új eredményeit a témában, a "Logikai és történeti összefüggése a materialista dialektika más kategóriáival" cím alatt fejti ki, mintegy negyven oldalon. A vizsgálódásba bevont kategóriák páronként a következők: absztrakt és konkrét; egyedi—különös—általános; lényeg és jelenség. Mármost annak, aki eddig azt hitte, hogy az "absztrakt", az "általános", valamint a "lényeg" kategóriáit egyszerűen a "logikai-kaival", a fennmaradókat pedig a "történetivel" kell azonosítani, annak számára valóban újnak és egyéninek számíthat G. Richter azon véleménye, mely szerint e kategóriák egymással dialektikus egységben érvényesülnek, azaz elválaszthatatlanok, s így a történeti is absztrakt, ha a logikaitól elválasztjuk, és megfordítva, a logikai viszont konkrét, amennyiben a történetivel összetartozónak tekintjük. Ugyanígy érvényes ez a többi kategóriapárnak egymáshoz, valamint logikai és történeti dialektikájához való viszonyára (136—178. o.).

G. Richter bizonyára Hegel követőjének tartotta magát, amikor könyvét a történelmi folyamatról úgy írta meg, hogy mindvégig csak a történelmi de-

terminizmust hirdeti számos megfogalmazásban, anélkül, hogy a "szabadság" kifejezés egyáltalán előfordulna fejtegetéseiben. A legtümörebb formulát könyvének vége felé találja meg: "a gazdasági viszonyok mindenkor determinálják a társadalmi viszonyok összességét" (183. o.). Csakhogy Hegel szerint "az egész világtörténet nem egyéb, mint a szellem megvalósulása és vele a szabadság fogalmának fejlődése"; továbbá "a spekulatív filozófia felismerése, hogy a szabadság a szellem egyetlen igazi tulajdonsága". Más kérdés, és itt tovább nem firtatható, hogy Hegel szabadságfogalma erősen ismeretfilozófiai jellegű, legalábbis, amint megkísérli közelebbről meghatározni. Történetfilozófiájában azonban az emberi nem grandiózus fejlődési folyamata mégiscsak úgy bontakozik ki előttünk, hogy az elért szabadság különböző fokozatai jelentik a mércét. A szabadság tudata és a reális szabadság összefüggésének itt nem tudunk teret szentelni, ám annyi mindenesetre bizonyos, hogy aki csak a szükségszerűséget emeli ki Hegel történetfilozófiájából, a szabadság szerepének megemlítése nélkül, szándéka ellenére is meghamisítja azt.

Gudrun Richter, azt bizonyítandó, hogy a marxizmus determinista történelemfelfogása a hegeli történetfilozófia "talpraállítása" révén jött létre, a következő megállapítást idézi Hegeltől: "a világtörténet ésszerű, szükségszerű menete volt a világszellemnek, amely a történelem szubsztanciája". (Előadások a világtörténet filozófiájáról, ford. Szemere Samu, Akadémiai, Bp. 1966, 18. o., az én kiemelésem — K.I.) Úgy véli, hogy itt csak be kell helyettesíteni a "világszellem" helyébe mondjuk az emberek gazdasági viszonyait, s máris kész a materialista történetfilozófia. Mindössze azt nem veszi figyelembe, hogy a világtörténelem menetének szükségszerűsége Hegelnél "a szabadság tudatában való haladás"-ra vonatkozik, nem pedig meghatározott "gazdasági-társadalmi formációk" szükségszerű egymásutánjára; a végcél pedig "a szellem tudata a maga szabadságáról és épp ezzel szabadságának valósága általánban" (i. m. 45. o.), nem pedig egy meghatározott gazdasági-társadalmi formáció, a kommunizmus. Az sem lényegtelen továbbá, hogy Hegel itt nem tartja lehetségesnek bármiféle szükségszerűségnek érvényesülését a jövő irányában. Csak a történeti folyamatok lejátszódása után állapíthatók meg azok meghatározó tendenciái. Egyáltalán, az is kétséges, hogy a hegeli világszellem, illetve szellem (azonos értelemben használható fogalmak) a történelemnek valóban idealista szubsztanciája-e. A történelem egész tárgyalása és a filozófus számos megállapítása szól ez ellen. Csak kettő közülük: "Az ész nem állhat meg amellet, hogy egyes individuumok sérelmet szenvedtek... A keletkezésben és elmúlásban

látja a művet, amely az emberi nem általános munkájából ered"; "A szellem birodalma az, amelyet az ember hoz létre". (I.m. 32–33. o., az én kiemelésem — K. I.) Ez a világszellem ráadásul korántsem kívülről irányítja a világtörténelmet, hiszen az nem más, mint épp e szellem története, helyesebben tette — valójában, mint láttuk, az emberinem tette. A történelem fejlődésének minden fokozata szervesen következik az előzőből, tehát az emberi nem egyik tette a másikból.

Végezetül úgy tűnik, hogy itt "a szabadság tudatában való haladást" is úgy kísérelték meg "lefordítani", hogy eszerint a reális szabadság birodalmát egy meghatározott történelmi formációban, a kommunizmus gazdasági—társadalmi alakulatában kell — forradalmi—voluntarista módon — létrehozni. "A szabadság tudatában való haladás" viszont olyan természetű, amely lassan, de szívósan, belülről vezet a reális szabadság kiterjedéséhez. Mindezek talán némi bizonyítékul szolgálhatnak arra nézve, hogy milyen kevés joggal hivatkozhatnak itt Hegelre, hogy Hegelt nem lehet materialista módon "talpraállítani", s hogy valójában nem is ezt tették. Gudrun Richter könyvének ismertetése kapcsán talán sikerült valamennyire igazolnunk: általában is meg kell vizsgálnunk egyszer azt, hogy milyen értelemben és mennyiben Hegel örököse a marxista ideológia.

KANT ÉS HABERMAS*

Mezei György Iván

A fölvilágosodás alapértékeihez való eltérő viszonyulás osztja meg ma-napság az ember mibenléte és a társadalmak berendezkedésének alapjai iránt érdeklődő írástudókat. Míg a konzervatív érzület teljességgel elutasítja a siècle des lumières meggyőződéseit, és az utóbbi mintegy hét évtized katalizmáit végső soron emez értékválasztásokra és szándékokra vezeti vissza, annak az érzületnek a képviselői viszont, akik minden történelmi tapasztalat ismeretében sem az irónia, hanem a tisztelet hangján elemzik Marxot, önmagukat természetes módon tartják a fölvilágosodás örököseinek is. (Ezzel a megjegyzéssel némileg talán pontatlan vagyok, hiszen akad olykor egy-egy konzervatív gondolkodó, aki kivételképpen a szabályt erősíti, mint pl. Karl

*Albrecht Wellmer: Ethik und Dialog — Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, 224 oldal.

R. Popper.) A Frankfurti Iskola "utótörténetéhez" sorolható Adorno-tanítvány, Albrecht Wellmer is kétségtelenül ez utóbbiak közé tartozik: nemcsak az akár szenvedéllyel elfogadott tekintélyekkel szemben ihleti ugyanis írásait a "sapere aude" Horatius-tól kölcsönzött kanti posztulátuma, hanem azt is természetesnek tartja, hogy legalábbis lehetőségként minden jelentős generáció rendelkezik az újrakezdés mozgásterével. Könyve zárósoraiban Hannah Arendt Vita Activájához kapcsolódva írja, hogy a Neubeginn mozzanata nélkül valójában a szabadság sem léteznék (172. o.).

Habermas kétségtelenül azok egyike, akik a legnagyobb igénnyel törekednek továbbvinni a fölvilágosodás szelleméből fakadó, de persze kétségtelenül és szükségképpen óvatossá vált optimizmust. Fejtegetései "annak a szenvedélyes meggyőződésnek elméleti explikációi", mutat rá Papp Zsolt, "hogyan ember és ember megértheti egymást, más szóval létezik a racionalitás". (Modern polgári társadalomelméletek, Gondolat, Budapest 1987, 87. o.) Wellmer rendkívül aprólékos — a sok irányban nyitott olvasók helyenként bizonytalansággal úgy érzik: talán túlságosan is aprólékos — elemzésében a habermas-i (és apeli) Diskursethik kanti gyökereit tárja föl, pontosan rámutatva a kategorikus imperatívusz teoretikusának fölfogásmódjában már eleve bennrejlő korlátozottságra.

A kanti etika monologikus jellegű, amivel végső soron nyitva hagyta az interszubjektíve érvényes morális ítéletek megalapozásának kérdését: nem annyira az emberi szükségleteivel és esendőségeivel együttélő teljes személyiséghez, hanem inkább egy rigorózus akarathoz fordult, egyetemesnek szánt posztulátumait — az erkölcsi tudat történetét megkerülve — az ész univerzálisként fölfogott struktúráiból vezette le. A kanti alaptörvény jól ismert formulája — "Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája egyúttal mindenkor egyetemes törvényhozás elvéül szolgálhasson" — azonnal kihívja magával szemben azt az ellenvetést, hogy különböző emberek különböző cselekvésmódokat tarthatnak általánosan kívánatosnak: "Hogy mindenkor milyen általános cselekvésmód találkozik vagy nem találkozik akaratunkkal, az kétségtelenül azoknak a fogalmaknak az együttesétől (mátrixától) függ, melyek révén a társadalmi valóságot és saját szükségleteinket értelmezzük."

E gondolatmenetben lépve tovább, milyen lehetőségei vannak mármost a pontosításnak? Wellmer három megoldásmódot említ: (1) elfogadhatjuk az emberi cselekvésmódok alapvető különbözőségét, s ekkor részekre esik szét a morális univerzum; (2) tartalmi kísérletet tehetünk egy minimális etika definiálására; (3) vagy pedig megpróbálkozhatunk a morál kanti elvének

diszkurzív etikai kibővítésével. Ez utóbbi utat választotta a habermas-i és apeli Diskursethik.

Habermas-t az a fölismerés mozgatta, hogy "a racionális érvelésen, az argumentáció közegén kívül nem találhatunk alapokat a normatív (vagy akár a kognitív) érvényességhez". Ennek megfelelően igaznak vagy érvényesnek azokat az igényeket tarthatjuk, amelyeket "ideális beszédhelyzetben kidolgozott diszkurzív konszenzus erősít meg". Mi jellemzi mármost az ideális beszédhelyzetet? A résztvevők egyenlő megnyilvánulási esélye és a diszkurzív szintek szabad váltásának joga. Ez az a pont mármost, ahol benyomásom szerint egyértelműen kiderül: nem szociológiai elmélettel van dolgunk Habermas esetében, hanem egy normatív társadalomkép egyes összetevőinek elgondolásával. Ki vehet részt a diszkurzusban és kit rekesztenek ki belőle? Milyen jogokkal rendelkezik a diszkurzust folytató testület? Meddig megy el az egyik fél a többiek kívánalmainak akceptálásában és miért? Egy szociológiai elmélet mindenekelőtt ilyen és ehhez hasonló kérdésekre keres választ, s aligha kerülheti meg azt a problémát, hogy milyen az egyes felek tárgyalási pozíciója életesélyi tényezőkben — anyagi gazdagságban, hatalmi nexusokban és kulturális javakban—képességekben — való ellátottságuknak megfelelően. A diszkurzív etika, mutat rá Wellmer, bizonyos fokig kantiánus maradt. "Miként ugyanis Kant a gyakorlati ész eszméjét kifejtve szükségképpen kellett hogy a célok birodalmának eszméjénél keressen menedéket, úgy Apel és Habermas a racionalitás és az igazság közötti összefüggést csak a nézetegyeztetés ideális szituációjának bevezetésével tudta értelmezni." (101. o.)

Wellmer ugyanakkor persze a legmesszebbmenőkig szolidáris a habermasi intenciókkal. A jelenkor társadalmában ugyanis többféle jövőbeli perspektíva is bennerejlik: "a történelem előrehaladtával, ahogy a haladás egyfajta végzetként érvényre jut, mind a szabadsághiány és barbarizmus, mind a szabadság lehetőségei növekednek. /.../ S Habermas arra tesz kísérletet, hogy gondolkodásában az emancipatív impulzusoknak a kapitalista társadalmak struktúrájában bennerejlő lefékezését szisztematikusan összekapcsolja az eme társadalmakban bennerejlő emancipatív lehetőségekkel". (178. o.) Ez az alapvető attitűd a fölvilágosodás nyomán (de immár óvatos) optimizmussal ítéli meg az ész történelmi lehetőségeit: "Úgy vélem" — írja Albrecht Wellmer —, "hogy a fölvilágosodás és a forradalmi humanizmus hagyományát akkor tudjuk a legjobban továbbvinni, ha búcsút mondunk az ész bizonyos eszményeinek. Ez nem jelentené az ész elutasítását, hanem inkább azt, hogy az ész önmagáról alkotott helytelen képéről mondunk le." (13. o.)

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

- Balázs Zoltán: MTA Szociológiai Intézet, 1014 Budapest, Úri u. 49;
- Csikós Ella, Kiss Endre, Koncz Ilona: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészeti Kata, Filozófiai Tanszékcsoport, 1052 Budapest, Piarista köz 1;
- Rózsa Erzsébet: Kossuth Lajos Tudományegyetem Bölcsészeti Kara, Filozófiai Tanszék, 4010 Debrecen Egyetem tér 1;
- Molnár M. László: Műegyetem Filozófiai Tanszéke, 1111 Budapest, Műegyetem rakpart 3;
- Czirják József: Janus Pannonius Tudományegyetem Tanárképző Kata, Filozófiai Tanszék, 7601 Pécs, Ifjúság u. 6;
- Horváth Géza: 1112 Budapest, Eper u. 56;
- Mezei György Iván: Lukács Archívum és Könyvtár, 1056 Budapest, Belgrád rkp. 2;
- Altrichter Ferenc: 1503 Village Drive, Apt. 6, Wilmington, NC-28401, USA;
- Wolfgang Rüd: Institut für Philosophie der Universität Innsbruck, Innrain 52, A-6020 Innsbruck, Ausztria;
- Petr Horák: Ústav filosofie ČAV, Jílska 1, CS-11000 Praha 1 Cseh-Szlovákia;
- Guðrun Richter: Zentralinstitut für Philosophie, Otto-Nuschke-Strasse 10/11, D/0-1080 Berlin;
- Petra Caysa: Universität Leipzig, Lehrstuhl für Philosophie, Augustusplatz 1, D/0-7010 Leipzig;
- Andreas Dorschel: Fachbereich Philosophie der Goethe-Universität, Dantestrasse 6, D/W-6000 Frankfurt am Main;
- Hartmut Genest: Domplatz 6, D/0-4800 Naumburg;
- Gerhard Göhler: Fachbereich Politische Wissenschaft, Institut für Grundlagen der Politik der Freien Universität, Ihnestrasse 21, D/W-1000 Berlin, Németország;
- Franco Volpi: Università degli Studi, Istituto di Filosofia, Via Accademia 5, I-35139 Padova;
- Roberto Perini: Via A. Diaz 36, I-0610 Perugia, Olaszország;
- G. A. van der Wal: De Savornin Lohmanstraat 4, NL-3601 BZ Maarssen, Hollandia;
- Alexandru Boboc: Universitatea Bucureşti, Catedra Filosofia, R-72138 Bucureşti, Aleea Circului, Bl. 2, sc. G., Románia

A kéziratokat két példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

TÁJÉKOZÓDÁS

G. A. VAN DER WAL: Filozófusok párbeszéde: Jaspers és Spinoza	643
ALEXANDRU BOBOC: Kant kriticismusa és a metafizika új jelentése	663
ANDREAS DORSCHER: A morál költségei — Kant nyomán számolva	678
HARTMUT GENEST: Kant az örök békéről	709
GERHARD GÖHLER: A fölvilágosító racionalitás „meghaladása” az idealizmusban és a marxizmusban	731
ROBERTO PERINI: Kultúra, örület és végesség	753

SZEMLE

KONCZ ILONA: A hegeli filozófia ún. talpraállításáról (Gudrun Richter: Gesetzmässigkeit und Geschichtsprozess. Logisches und Historisches)	778
MEZEI GYÖRGY IVÁN: Kant és Habermas (Albrecht Wellmer: Ethik und Dialog — Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik)	783

CONTENTS

FERENC ALTRICHTER: Aliquid sum	387
WOLFGANG RÖD: An Alternative to the Psychological Interpretation of Kant's Theory on Experience	403
ZOLTÁN BALÁZS: Contributions to Fichte's Philosophy of History	424
ELLA CSIKÓS: On Hegel's Scepticism	450
ERZSÉBET RÓZSA: From "oecos" to the World of Intimacy and Civil Society. Hegel's Notion of Family in his Berlin Period	461
LÁSZLÓ M. MOLNÁR: The Idea of Constitution in Hegel's and W. Humboldt's View	474
PETR HORÁK: Hegel, Tocqueville and the Revolution	488
JÓZSEF CZIRJÁK: The Neohegelian Interpretation of Historical Continuity	501
GUDRUN RICHTER: Unity of Logical and Historical As a Principle of Social Research	540
ENDRE KISS: The End of Classical German Philosophy and Critical Positivism	551
FRANCO VOLPI: Dasein As Praxis: Heidegger's Assimilation and Radicalization of Aristotle's Practical Philosophy	567
PETRA CAYSA: Chances for Tolerance and Pluralism. Questions to Karl Mannheim's Hermeneutics Based on the Sociology of Knowledge	612

DOCUMENT

NOVALIS: Christianity or Europe. A Fragment from 1799 (Remarks by Géza Horváth)	625
---	-----

REFLECTION

G. A. VAN DER WAL: Jaspers and Spinoza: A Philosophical Dialog	643
ALEXANDRU BOBOC: Kant's Criticism and the New Meaning of Metaphysics	663
ANDREAS DORSCHER: The Costs of Moral — Calculated after Kant	678
HARTMUT GENEST: Kant on Eternal Peace	709
GERHARD GÖHLER: The „Aufhebung” of Enlightening Rationality in Idealism and Marxism	731
ROBERTO PERINI: Culture, Lunacy and Finiteness	753

REVIEWS

ILONA KONCZ: On the So-Called Setting Hegel's Philosophy Up	778
GYÖRGY IVÁN MEZEI: Kant and Habermas.	783

ФЕРЕНЦ АЛТРИХТЕР: Aliquid sum	387
ВОЛЬФГАНГ РЕД: Одна из альтернатив психологической интерпретации теории об опыте Канта	403
ЗОЛЬТАН БАЛАЖ: Очерки о философии истории Фихте	424
ЭЛЛА ЧИКОШ: Гегель о скептицизме	450
ЭРЖЕБЕТ РОЖА: От «ойкоса» до мира внутренности и буржуазного общества. Гегелевское понимание семьи в берлинский период	461
ЛАСЛО М. МОЛЬНАР: Идея конституции в понимании Гегеля и В. Гумбольта	474
ПЕТР ХОРАК: Гегель, Токвиль и революция	488
ЙОЖЕФ ЦИРЯК: Неогегельянская интерпретация исторической непрерывности	501
ГУДРУН РИХТЕР: Единство логического и исторического как один из принципов обществоведения	540
ЭНДРЕ КИШ: Конец немецкой классической философии и критический позитивизм	551
ФРАНКО ВОЛЬПИ: Dasein как практика: освоение и радикализация практической философии Аристотеля Хайдеггером	567
ПЕТРА КАЙСА: Шансы терпимости и плюрализма о герменевтике по социологии знания у Карла Маннхейма	612

ДОКУМЕНТ

НОВАЛИС: Христианство или Европа. Фрагмент из года 1799 (Замечания: Геза Хорват)	625
--	-----

ОБЗОР

Г. А. ВАН ДЕР ВАЛ: Диалог философов: Ясперс и Спиноза	643
АЛЕКСАНДРУ БОБОК: Критицизм Канта и новое значение метафизики	663
АНДРЕАС ДОРШЕЛЬ: Расходы на мораль — считая по Канту	678
ГАРТМУТ ГЕНЕСТ: Кант о вечном мире	709
ГЕРХАРД ГЕЛЕР: Превосхождение просветительной рациональности в идеализме и марксизме	731
РОБЕРТО ПЕРИНИ: Культура, сумасшествие и конечность	753

РЕЦЕНЗИИ

ИЛОНА КОНЦ: О так называемом восстановлении гегелевской философии	778
ДЬЁРДЬ ИВАН МЕЗЕИ: Кант и Габермас	783

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1., tel.: 1382-440) könyvesboltjaiban.

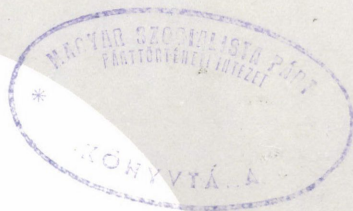
Az előfizetési díj egy évre: 450,— Ft

Egy szám ára: 75,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat
(H-1389 Budapest, Pf. 149).

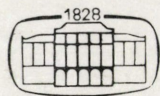
8 1220
HARMINCÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1991 / 6



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA
(technikai szerk.)
KENDEFFY GÁBOR
LENDVAI L. FERENC
(felelős szerk.)

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök),
JUDI ISTVÁN, KOCSONDI ANDRÁS,
KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT, RUZSA IMRE,
SZIGETI GYÖRGYNÉ, SZIKLAI LÁSZLÓ,
TŐKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1991/6

TARTALOM

LAUTNER PÉTER: „Noészisz noészeósz”	787
BÁRTFAI EDIT: Az arisztotelészi <i>Politeia</i> és az athéni társadalom	795
GELENCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN: S az eszme történelemmé lett... (Filozófia és politika kölsönhatása a spártai forradalomban)	805

DOKUMENTUM

PHILÓN: A világ teremtéséről (Patkós Judit jegyzeteivel)	821
--	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

HANS-JOACHIM KRÄMER: Platón és Arisztotelész viszonya újabb nézőpontból — Az arisztotelészi metafizika történeti helye	866
---	-----

SZEMLE

STEIGER KORNÉL: Egy monografikus filozófiatörténet antikvitás-kötetei (Wolfgang Röd— Andreas Graeser—Malte Hossenfelder: Die Philosophie der Antike 1—3)	936
---	-----

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest, Űri u. 53. Telefon: 1759-011/269-es mellék

Szerkesztőségi órák: péntek 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1117 Budapest, Prielle Kornélia utca 19–35.

"NOÉSZISZ NOÉSZEÓSZ"

Lautner Péter

Előadásomban* az arisztotelészi filozófiának azzal a problémájával kívánok foglalkozni, amelyet az antik hagyomány (elsősorban a középső platonizmus, majd ennek örököse, a neoplatonizmus) is az egyik legfontosabbnak tartott, nevezetesen az istenség gondolkodásának problémájával, amelyet a filozófus a Metafizika XII. könyvének 9. fejezetében tárgyal — meglehetősen vázlatosan.

Ebben a gondolatmenetben többféle érvelési irány egyesül, ami egyáltalán nem meglepő, ha arra gondolunk, hogy mennyire fontos, s hogy milyen jelentős föladatok hárulnak rá. Mégis, próbáljuk meg elkülöníteni egymástól a részeit. A fő különbség talán a következőképpen ragadható meg. Az egyik gondolati út a tudat, a lélek fokozatait érinti, amelyek többé-kevésbé párhuzamos szerkezetet mutatnak a létezők fokozataival: ezek a fokozatok a táplálkozás és növekedés (a vegetatív rész), az érzéki észlelés és az értelmi tevékenység. A másik gondolatmenet a tudat és tárgya közti viszonyt veszi vizsgálat alá, amelyet minden fokozaton megtalálni vél. A bizonyítás célja az, hogy egy ἡδονή-érv segítségével — amely ἡδονή itt nem az eredeti értelmében szerepel, vagyis nem az érzéki vágyat és gyönyört jelenti,¹ hanem a gyönyör és beteljesültség azon állapotát, amely a jó és erényes életforma gyakorlásával jár együtt, ahogyan ezt a Nikomakhoszi Etika VII. és X. könyvében olvashatjuk² — megmutassa, hogy az értelmi tevékenység a gyönyör legmagasabb

*Elhangzott a Magyar Filozófiai Társaság szekcióülésén (1987).

¹Ha csak nem számítjuk ide egy szűkebb jelentését is: az apollóniai Diogenész (Kr. e. V. sz. vége) egyik töredékében ízek és illatok együttességét jelenti. vö. DK 64B5.

²E.N. VII 12–15; X.1–5. Bár a VII. és X. könyv gyönyör-fölfogása mutat bizonyos különbségeket, a kommentátorok általában megegyeznek abban, hogy itt inkább a nézetek bizonyos finomításáról lehet beszélni, mintsem ellentétéről. Az első fejtegetés a fegyelmetlenség (ἀκολασία) problémájából indul ki, a második pedig a boldogság legfőbb formájával, az elmélkedéssel eltöltött élettel kapcsolatos elemzésekhez csatlakozik. Lásd Aristote: L'Éthique à Nicomaque (Introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier—J. Y. Jolif), Louvain—Paris 1958–59; Aristoteles: Nikomachische Ethik (Übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier), Berlin 1964,⁸ 1983; Aristoteles: Nikomachische Ethik (auf der Grundlage der Übersetzung von E. Rolfes hrsg.

formáját nyújtja, s tárgya a leggyönyörűbb és legszebb létező, vagyis önmaga. A bizonyítás abban a tételben éri el célját, amely kimondja, hogy a beteljesültség: önismeret. Legvilágosabban az érvelés — amely az önmagára vonatkozó értelem állításáig jut el — a 9. fejezetben követhető, ahol a 7. fejezetben levő meglehetősen tömör bizonyítás kifejtése található.

Arisztotelész, szokásos érvelési módját követve — az elődök sokszor elmentéses nézeteinek ismertetése, az egyik elutasítása, a másik részleges vagy teljes elfogadása, majd a végén esetleg egy új apória fölvetése —, azt a kérdést fogalmazza meg, hogy mi az, ami az istenséggel azonosított³ értelem kivételes helyzetét adja, s amely kivételes helyzet a legnagyobbfokú gyönyörben ragadható meg? Ezt vajon a szubjektum vagy a tárgy, azaz a megismerés vagy a megismertség alapozza meg? A kérdés megvilágítása az első bizonyításmenetben a szubjektum oldaláról történik meg.⁴

Az azzal kapcsolatos döntés során, hogy a nagyobb gyönyört vajon a megismerésben vagy a nem-megismerésben, vagyis egy passzív tudatállapotban kell-e keresni, Arisztotelész természetesen a megismerés mellett érvel. Ezt az állapotot az ébrenléthez hasonlítja, míg a nem-megismerés állapotát az alváshoz.⁵

Tekintetbe véve, hogy Arisztotelész számára — a megismerés intencionális szerkezete miatt — ez a fajta ismeret is valamiről való ismeret, s ezért mindig valamilyen viszonyban áll egy másikkal, újra fölmerül a kérdés, hogy vajon a becsesség (a *τίμιον*) az önmagáról való ismerete miatt illeti-e meg, vagy a másról való ismerete miatt. A filozófus az első lehetőséget részesíti előnyben, hiszen a másról való ismeret a másik elsőbbségét jelentené, s nemcsak abban az értelemben, hogy ez a létezést tekintve is elsőbbséget adna a másiknak, mivel a megismerés tárgya előbbrevaló a megismerőnél,

mit Einleitung, Anmerkungen, Register und Literaturhinweisen von G. Bien, Hamburg² 1985; G. Lieberg: *Die Lehre von Lust in den Ethiken des Aristoteles*, München 1958, 115. o. Ezzel szemben G. E. L. Owen szerint /Aristotelian Pleasures, in: *PAS* 72 (1971–72), 135–152. o. repr. in: J. Barnes—M. Schofield—R. Sorabji (eds): *Articles on Aristotle*, vol. II., London 1977/ ellentétességről kell itt beszélni. A VII. könyvben azt a közös jegyet keresi Arisztotelész, amelyet mindenféle gyönyör birtokol, a X. könyvben viszont azt kérdi: Mit mondunk akkor, amikor azt állítjuk, hogy valaki részesül valamilyen gyönyörben? Ennek megfelelően a VII. könyv szerint a gyönyör akadálytalan, a természetes képességek alapján történő tevékenység (*ἐνέργεια*), vagyis mint Owen mondja, a gyönyör olyan cselekedettel azonosul, amely akadálytalan és természetes. Ezt az azonosítást Arisztotelész a X. könyvben elutasítja (1175b30–5).

³A *Metaph.* XII. 7. alapján gondolom úgy, hogy az istenség értelem.

⁴1074b15–21.

⁵Az ébrenlét–alvás hasonlat több helyen is megjelenik: 1074b18, továbbá *E.N.* VIII 6, 1157b8; 13, 1095b32; *Metaph.* IX 6, 1048b1.

hanem abban az értelemben is, hogy egy másik, külső tárgy által regulált megismerőképeség a megismerés szempontjából a pusztá lehetőséget, potencialitást hozza magával. Egy faktuális megismerés még nem garantálja a megismerés (οὐσία -szerűségét,⁶ vagyis azt, hogy a megismerés a megismerő οὐσία-ja legyen, ahogyan ezt az első mozgatótól, vagyis az istenségtől megköveteljük. Ez csak akkor következhet be, ha a megismerés önmagát regulálja.

Azzal, hogy ez az érvelésmenet különbséget tesz az ismeret lehetősége, esetlegessége, illetőleg szüntelen, tiszta működése között, az ok--okozati és az esetlegességből kiinduló argumentációhoz hasonlítható, amelyeket a 6. és 7. fejezetekben találunk. •

A bizonyítás második része a tárgy szempontjából közelít a kérdéshez.⁷ Az ismeret tárgya vagy önmaga, vagy másvalami, ha pedig más, akkor vagy mindig ugyanaz a más, vagy mindig más és más. Mindig mást és mást, amelyek minden létezőt átfognak, jót és rosszat egyaránt, semmiképpen nem ismerhet meg a legfőbb megismerő. Hiszen ha ez a megismerés a rosszabb felé irányul, akkor már nincs arról szó, hogy a legjobbat ismeri meg, ha pedig a jobb felé, akkor ő maga nem lehet a legjobb. Ez érvényes akkor is, ha mindig ugyanazt a mást ismeri meg. Marad tehát az a lehetőség, hogy a hasonlót kell megismernie, azonban ez a hasonló nem lehet akármilyen, hanem csak a legjobb és a legbecsebb, ez pedig ő maga.

Ha egy pillanatra itt megállunk, akkor észrevehetjük, hogy melyek azok a föltételek, amelyeket egy ismeretnek, tudatnak teljesítenie kell ahhoz, hogy igazi οὐσία-nak minősüljön: (1) a legmagasabbfokú ismeretnek kell lennie; (2) tárgyának is a legmagasabbrendűnek kell lennie. Ezeknek a föltételeknek csak egy önmagára vonatkozó értelem tehet eleget, egy νόησις νοήσεως, és nemcsak azért, mert a νοῦς a lélek legfőbb képessége, s működése a legmagasabbrendű tevékenység,⁸ hanem azért is, mert az értelem önmagára-való vonat-

⁶Az οὐσία a XII. könyvben 3 dolgot jelent: 1. a tulajdonképpeni szubsztanciát, feltehetően az egyedtet; 2. a három létszférát (a mozgó-mulandó, mozgó-örökkévaló és mozdulatlan-örökkévaló létezők régióit); 3. azt, ami által egy létező az, ami. Ennek megfelelően "szubsztancia"-ként való fordítása voltaképpen nem igazán szerencsés. Ennek a fordításnak a kialakulását kritikusan elemzi C. Arpe: "Substantia", *Philologus* 94 (1940), 65–79. o.; J.-Fr. Courtine: Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être: les traductions latines d'*ousia* et la compréhension romano-stoïcienne de l'Être", in: *Concepts et catégories dans la pensée antique*, éd. P. Aubenque, Paris 1980, 33–89. o.; rámutatva a fordítás mögött álló interpretációs hátterre is.

⁷1074b21–35.

⁸Miért nem a társadalmi tevékenység? Annyit talán lehet mondani, hogy Arisztotelésznél ez a két motívum olyan belső feszültséget alkot, amelyeket kronológiai érvekkel nem lehet föloldani, mivel mindkettő olyan alapelvekre megy vissza, amelyek egészen különböző írásokban is kimutathatóak. Lásd O. Höffe: "Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles", in: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt 1979, 13–38. o.

kozása a tárgyról való ismeret legmagasabb fokát nyújtja.⁹ Az azonban további kifejtésre vár, hogy ez az ismeret vajon megvalósul-e,¹⁰ van-e olyan lény vagy jelenség, amely kielégíti ezeket a föltételeket. Erre egy másik gondolatmenetnek kell rámutatnia.

Egy ilyen jelenséget Arisztotelész az emberi megismerés keretei között is fölfedez; ez a jelenség a tárgyról való ismerettel együtt adódik. "Tudás, érzékelés, vélekedés és értelem nyilvánvalóan mindig egy másikra vonatkozik, önmagára csak mellékesen"¹¹ — írja egy helyen. Teljesen mindegy, hogy ez az ismeret milyen fajtájú: érzékelés, gondolkodás vagy vélekedés — elsődlegesen tárgyra irányul és csak mellékesen, mintegy járulékos módon önmagára. A tárgyról való ismeret és az önismeret közti viszony eszerint azt jelenti, hogy a tárgyról való ismeret az önismeret lehetőségföltételét alkotja.

Ami azonban a νόησις νοήσεως-nak nevezett önmegismerést — amely οὐσία — illeti, mivel ez lényegét tekintve és szüntelenül önmagára vonatkozik, azt kell mondanunk, hogy itt a függőségi viszony megfordul, vagyis az önmegismerés az, ami a tárgyról való ismeret alapjául szolgál, s ez a tárgyról való ismeret járulékos. Az azonban nyilvánvaló, hogy egy ilyen viszony az emberi megismerés keretei között nem képzelhető el, csak az istenivel kapcsolatban. Hiszen míg az emberi ismeret csak alkalomadtán — vagyis akkor, ha a tárgy ismerete ezt megengedi — vonatkozik önmagára, az isteni szüntelenül ezt teszi. Itt van az a hely, ahol különbséget lehet tenni az isteni és az emberi ismeret szerkezete között.¹²

Az itt láthatóvá vált fokozatosság, egy tárgy ismerete, emberi önismeret és isteni önmegismerés között, hasonlatos az οὐσία-k sorrendjéhez, amely a mulandó és másra-vonatkozó, az örökkévaló és a körmozgás formájában önmagára is vonatkozó, s a transzcendens οὐσία között áll fenn — amely utóbbi egyedül nevezhető jogosan οὐσία-nak.

Az öntudat fogalmának tárgyalásakor természetesen nem maradhat el az sem, hogy foglalkozzék azzal, mi is ennek a tartalma. Erre nem csupán a kérdés önmagában-vett fontossága készteti Arisztotelészt, hanem a történeti előzmények is, mert ezzel kapcsolatban Platón már a Kharmidész-ben egy sor egymás-

⁹R. Norman szerint ("Aristotle's Philosopher-God", in: Phronesis 14 (1969), 63–74. o.) az istenség önmagát gondolása nem azt jelenti, hogy önmagáról gondolkodik, hanem azt, hogy a gondolkodás tárgya és alanya azonos. Úgy vélem, ezzel a nehézségek jó része nem oldódik meg: az azonosság fönnáll ugyan, de ez nem implikál semmiféle tárgynélküliséget.

¹⁰Azaz 'ἐνέργεια-vá válik-e.

¹¹1074b35.

¹²1072b15 ff., 1075a7 ff.

sal ellentétes gondolatot fölvetett.¹³ Ennek alapján az önismeret tartalmával kapcsolatban legalábbis három lehetőség merül föl: (1) A megismerés minden módja vonatkozik önmagára úgy, hogy van pl. a hallás hallása, a gondolkodás gondolkodása és a vélekedés vélekedése, ahogyan ezt a XII. könyv egyik helye is sugallni látszik.¹⁴ (2) Minden megismerési mód, vagy legalábbis néhány, az önmegismerés céljából előfeltételez egy közös érzéket, úgyhogy van egy általános elképzelés a hallásról, a gondolkodásról és vélekedésről, egy általános észlelése a látásnak, hallásnak, ízlelésnek és egyéb érzékelésnek. Ez a közös érzék a De animában inkább az érzékek egybeesését jelenti, míg a Parva naturaliban egy önálló képességet.¹⁵ (3) Az alacsonyabb rendű—érzéki és a magasabb rendű—intellektuális megismerési módok különbségét alapul véve, az alsóbbaknak, mivel anyaghoz kötöttek, a felsőbbekre az önismeret céljából van szükségük, ezzel szemben emezek, mivel nincsenek anyaghoz kapcsolva, képesek az önmagukra-való vonatkozásra. Ez utóbbi esetben csak az "érzékelés egy gondolkodása"-ról van szó.

Ami az önmegismerés módját illeti, szintén egy alternatívával állunk szemben: vajon tisztán formális, tartalom-nélküli, pusztán létezésének tudatában lévő ismeretről kell-e beszélni, vagy tartalmi, tárgyra-utaló önismere-tről;¹⁶ hogy Platónnal fejezzük ki magunkat, vajon egy ὄτι- vagy egy ὅτι-

¹³164A — 176D.

¹⁴1074b35 ff.

¹⁵ἡ αἰσθησις κοινή; in: De an. III 1, 425a27—28. Eme érzék tárgyai: mozgás, nyugalom, szám, alak, nagyság; lásd De an. II 6, 418a17; III 1, 425a14; b6; III 3, 428b22—25. — ἡ κοινή αἰσθησις in: De mem. 1, 450a10 ff.; De somno 2, 455a15 ff. Lásd erről: Ch. Kahn: "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology", in: AGPh 48 (1966), 44—81. o. és L. A. Kosman: "Perceiving That We Perceive: On the Soul III, 2", Phil. Review 84 (1975), 499—520. o.

¹⁶Arról, hogy gondolkodása tárgynélküli: B. A. G. Fuller: "The Theory of God in Book A of Aristotle's Metaphysics", in: Phil. Review 16 (1907), 170—181. o.; E. Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung Bd. II/2, Leipzig 1921, 382. o. W. D. Ross is ezt a véleményt fogadja el (Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford 1924, 1981, Intr. CXLII—III. o.). J. Stenzel: Metaphysik des Altertums, München—Berlin 1931, 172. o.; K. Oehler: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, München 1962, 201—210. o.; uő: recenzió H. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik c. könyvéről, Gnomon 1968, 641—653. o.; uő: "Aristotle on Self-Knowledge", in: Proc. of the American Philos. Society, vol. 118, 1974, 493—506. o. Újabb: Ph. W. Rosemann ("Νόησις νοήσεως und ΤΑΨΑΚΚΥΛ ΑΤ-ΤΑΨΑΚΚΥΛ", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 40 (1986), 543—561. o.) hívta föl arra a figyelmet, hogy ezt a kifejezést Averroës is ugyanígy érti. A gondolkodás tárgyra-irányultságáról — jelen esetben apriori immanens tárgyairól — elsősorban H. Krämer értekezett: Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964, főleg 127—191. o.; uő: "Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik", in: Kant-Studien 58 (1967), 313—354. o.; uő: "Grundfragen der aristotelischen Theologie", in: Theologie und Philosophie 44 (1969), 362—382, 481—505. o.; uő: "Noesis Noeseos", szócikk a Histo-risches Wörterbuch der Philosophie-ban, vol. VI., Basel 1982. Vele egyetértően: J. Pépin: "Redécouverte de Platon", in: Preuves 206 (1968), 76—84. o.; H. Happ: "Weltbild und Seinslehre

ismeretről?¹⁷ Arisztotelésznek a Metafizikában található meglehetősen tömör, néha elég nehezen megfejthető megjegyzései miatt be kell vonni a tárgyalásba a De anima III. könyvének 2. fejezetét, amely — a példákig bezárólag — Platón fejtegetéseivel kapcsolódik.

A fejezet első része, amely az önmegismerés tartalmával foglalkozik, azt a nehézséget veti föl, amely akkor adódik, ha azt állítjuk, hogy minden képesség önmagára vonatkozik, illetve ha azt, hogy másra. Az első esetben ön-ellentmondáshoz, a második esetben egy végtelen regresszushoz jutunk. Az a föltevés pl., hogy a látás nem pusztán egy színt lát, hanem önmagát is, ezen érzék kettészakadásához vezet, az pedig, hogy van egy olyan új képesség, amely a látás tudatosítására szolgál, végtelen sorozatot eredményez, mert ezt a képességet is észlelnie kellene valaminek, s csak egy másik képesség tárgyaként létezhet. Ha az első esetben egy megismerőképességről van szó, amely két egymástól eltérő fajtájú tárgyra vonatkozik, úgy a második esetben egy tárgyról, amely két különböző képesség által érzékelődik, pl. a látás és ezenkívül a látásról való tudás által. Amikor Arisztotelész a képesség önmagára-való vonatkozása mellett dönt, akkor ezt föltehetően azért teszi, hogy elkerülje a végtelen regresszust.

A második részben, amelyben az önmegismerés módját kutatja, kísérli meg a filozófus, hogy a fönti döntés után megmaradt önellentmondást viszonylagossá tegye, azáltal hogy rámutat: a nyelvhasználat e tekintetben sem egységes.¹⁸ Így pl. az önmagát-látás esetében az a veszély, hogy a látás, ha magát látja, akkor valójában egy színt lát, elkerülhető, ha a "látással látni" kifejezés különböző dolgokat jelent. Arisztotelész negatív példával, a sötétségben való látás példájával élve mutatja be a különbséget. Míg szigorúan véve a semminek a látása egy abszolút nem-látást kellene hogy jelezzen, a tapasztalat arról győz meg, hogy mi igenis érzékeljük a sötétséget, amennyiben megállapítjuk a létezését. Ez a tapasztalat kettős érzékelés-fölfogást hív életre. Az első esetben valamilyen érzékelésről vagy nem-érzékelésről, a második esetben valaminek az érzékeléséről vagy nem-érzékeléséről beszélhetünk. A sötétségben való látás példájánál maradva: először a nem-érzékelésről, másodszor pedig annak az érzékeléséről, hogy nem érzékelek semmit.

bei Aristoteles", in: Antike und Abendland 14 (1968), 72–91. o. — A "Krämer–Oehler-vita rövid összefoglalását adja H. Flasher is (in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 3, hrsg. von H. Flasher, Basel–Stuttgart 1983, 378–379. o.).

¹⁷Vö. Kharmidész 170 C-D, különösen D 2-3.

¹⁸A „πολλαχῶς λεγόμενον” Arisztotelész egyik fontos módszertani alapelve, lásd pl. Metaph. Z 1, 1028a10, s a Metaph. Δ könyv egésze is ezt tükrözi.

Az utolsónak mondott önérzékelés egy ismeret meglétének pusztá megállapításában áll, anélkül hogy ezen ismeret tartalmáról tudomása lenne. Arisztotelész ezt, ahogy Platón is, a ᾠτι-val jellemzi,¹⁹ vagy, miként a Metafizika XII. könyvében,²⁰ mint járulékos ismeretről beszél róla.

Hogyan hozható ide az ὄ-ismeret? Úgy hiszem, Arisztotelész a 9. fejezetben nem véletlenül tér rá erre az ismeretre, közvetlenül a ᾠτι-ismerethez kapcsolódva, amikor az önmegismerés problémáját tárgyalja. Megismerő és megismert azonosítása helyénvaló egy olyan elképzelésben, amely az öntudatot önreflexiónak értelmezi, amely tehát a megismerés eredeti intencionalitás-struktúráját önmagára-való vonatkozássá "alakítja át", minek következtében a megismerés úgy jelenik meg, mint ami önmagára is, másra is vonatkozik. Eme jelenség megkívánja mindkét viszonyulás figyelembevételét, hiszen az önmegismerés nem lenne megismerés, ha, a többi megismeréshez hasonlóan, nem tárgyra irányulna, s nem önmagának a megismerése lenne, ha tehát tárgyául ebben az esetben nem önmaga szolgálna. Arisztotelész az ellentmondást két szempont, az ontológiai és az ismeretelméleti szempont megkülönböztetésével oldja meg. Léte szerint²¹ a megismerés és a megismert különböző, hisz a megismerő, amennyiben megismerő, nem azonos a megismerttel, és megfordítva. Mint alany és tárgy funkcionálisan eltérőek. De ami ismeretelméleti helyzetüket illeti, mégiscsak egybeesnek. Ennek bizonyítására Arisztotelész a teoretikus és poiétikus tudásra hivatkozik,²² amelyeknél a tárgyak ismerete, amennyiben ezek szynolonok (vagyis anyagból és formából összetett létezők), azáltal történik, hogy az anyag nélküli forma, legyen ez most akár a definíció (λόγος), akár a mivolt (τὸ τί ἦν εἶναι), válik ismertté. A részstudományok megismerési folyamatáról, hogy miként indulnak ki az érzéki tapasztalatból, s emelkednek föl az értelmi ismeretig, Arisztotelész a De animában részletesen beszámol. Nagyon vázlatosan összefoglalva azt mondja, hogy a νοῦς, azaz az értelem azért képes megismerni a tárgyakat, mivel ezek formái potenciálisan benne nyugosznak, s a megismerési folyamat során aktualizálódnak. Ezt kissé, de talán nem túl erőszakosan átalakítva, úgy is ki lehetne fejezni, hogy a νοῦς, minthogy saját formáit ismeri meg, önmagát ismeri meg, noha ezek a formák, anyaghoz-való kötöttségük alapján, mások formái is.²³

¹⁹További helyek: E.N. IX 9, 1170a29 ff.; De somno 2, 455a12.

²⁰1074b35.

²¹τί εἶναι 1074b39.

²²1074b38—1075a5.

²³Ez a fajta értelmezés — bizonyos átfogalmazásokkal ugyan — már az ókori kommentátoroknál is fölbukkan. Vö. Themisztiosz: "In Metaph." (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. V, 32.25

Ha ezt a tisztán önmagára-irányuló megismerésre vonatkoztatjuk, amelynek tárgya kizárólag önmaga, akkor megismerő és megismert azonosságát már egyedül az is biztosítja, hogy a tárgy az anyagtalan forma,²⁴ de ezen kívül még az is, hogy a forma maga az értelmi megismerés. Tekintettel arra, hogy az értelem az aktualitás, a valósággá-válás folyamatában elérte azt a pontot, ahol a tárgyról való ismeret, vagyis a formák ismerete egybeesik létezésének ismeretével (a *ὄτι*-ismerettel). Az önmegismerés, amely itt *αὐτογνωσις νοήσεως* alakjában lép elénk, a *ὅ*- és a *ὄτι*-ismeret egybeesésének bizonyul. Moha a megismerés legfőbb formája, természetéből adódóan, egy isteni "öntudatban" válhat valósággá, arra azért rá lehet mutatni, hogy az emberi megismerés, amely elsődlegesen mindig egy külső tárgy megismerését jelenti, ezen alapszik — még akkor is, ha csak időlegesen éri el azt az állapotot, amelyet az isteni önmegismerés örökké birtokol, mert ez a *οὐσία*-ja.²⁵ Ez a fajta megismerés tehát Arisztotelésznél antithetikus szerkezetek gyűjtőpontjává, egybeesésévé vált.

SOMMARIO

Péter Lautner: "Noésis noéseós"

Nel libro XII della *Metafisica* Aristotele sollevera il problema di *νόσις νοήσεως* in due maniere. L'una è connessa con un'analisi dei diversi gradi dell'anima che presentano una struttura più o meno paragonabile con quella dei livelli degli enti: la conoscenza è la più perfetta se costituisca la sostanza di conoscente, ma questo può passare solo in caso dell'autoregolazione della conoscenza. L'altra è concernente il rapporto tra l'attività d'intelletto e il suo oggetto: quest'oggetto deve essere l'entità più perfetta e preziosa che è invece non altro che l'intelletto stesso. Predendo per base la conoscenza umana, Aristotele intende indicare la possibilità di tal conoscenza perfetta. Cioè, nel caso d'intelletto umano, il rapporto tra autoconoscenza e conoscenza di un oggetto

estero va in quello che l'autoconoscenza viene resa possibile dalla conoscenza d'oggetto. Quanto al "pensiero di pensiero" riguarda — che una sostanza relativa a stessa —, si potrebbe dire che il rapporto di dipendenza si volta, ossia l'autoconoscenza serve come base per la conoscenza d'oggetto. Cercando il contenuto della conoscenza divina, egli prende la distinzione fra conoscenza di tipo di *ὄτι* e di quella di *ὅ*, fatta da Platone nel *Carmide*. Inoltre, per giungere a una soluzione più conveniente, si deve esaminare anche il *De anima* III 2 dove si tratta del problema di come siamo consapevoli che percepiamo. In conseguenza, forse ci diviene chiaro che il "pensiero di pensiero" si dimostri la coincidenza delle conoscenze di *ὄτι* e di *ὅ*.

o.: *Ita primus intellectus omnia intelligibilia simul intellegit, cum se ipsum intellegit*. Továbbá Szimplikiosz: *In De coelo* (CAG, vol. VII. 87.3 skk. o.; Philoponosz: *In De anima* (CAG, Vol. XV. 37.18 skk., 64.3 skk. o.).

²⁴Vö. *De An.* III 4, 429a27: *αὐτὸς ὡς τὸ πᾶν εἰδὼν*; a *De An.* III 8, 432a2-ben pedig *mint εἰδὼς ἑαυτὸν* (forma formarum).

²⁵1072b14-16.

AZ ARISZTOTELÉSZI POLITEIA ÉS AZ ATHÉNI TÁRSADALOM

Bártfai Edit

A görög poliszok fölötti macedón hegemonia megszerzése után Arisztotelész joggal remélhette, hogy a közeli jövőben volt tanítványa, a macedóniai Alexandrosz (a majdani "Nagy Sándor") részéről különösen kedvező fogadtatásban részesülhet egy többé-kevésbé használható, hasznosítható, a népek üdvét szolgáló "politikai receptkönyv": a Politika. Arisztotelész az egyes konkrét államformák leírásában és orvoslásában, vagy a társadalmi fejlődés fő áramának és távlatainak kérdésében egyaránt a valósághoz ragaszkodott. Állameszménye, a demokrácia és az oligarchia elemeiből szerkesztett politeia szintén reális viszonyokban gyökerezik, ahogy járhatóknak látszanak a javasolt, hozzá vezető utak is. A politeia-eszmény látszólagos problémátlansága (mondhatni vaskos hétköznapisága) folytán nem sokáig kötné le figyelmünket, ha csak egy elképzelt tökéletes állam nagyszerűségét, meglepetéseit keresnénk benne. Meggyőződésem azonban, hogy a "politeia" lényegest és érvényeset arról a történelmi valóságról közöl, amelynek talaján sarjadt, s ezért a bölcselő történelmi leírásait kiegészítő történetfilozófiai mondanivalót és jelentőséget hordoz.

A politeia jelentősége, tartalmi gazdagsága, újszerűsége tehát nem az ideáltipikus eszmény elsődleges jelentéstartalmában rejlik, hanem az oligarchiára jellemző anyagi-gazdasági függetlenség és önállóság, illetőleg a demokratikus államformára jellemző viszonylag nagyvonalúan megvalósítandó politikai egyenlőség és szabadság hangsúlyozott összekapcsolásában. Az oligarchia és a demokrácia mint két szélsőséges, de egyaránt hibás kormányzati forma kijelöli a politeia intézményi, működési lehetőségeit. Arisztotelész államszervezési elképzeléseinek egyes elemei természetesen jól megragadhatók az egyszerű számtani közép képzésével is. (Ilyen pl. az állampolgárok számának, ill. körének meghatározása, vagy a közepes vagyonnal rendelkezőknek mint legszélesebb társadalmi bázisnak a kiemelése.) Ugyanakkor föl kell hagynunk a közeparányos keresésével, amint lényegi összefüggéseket vizsgálunk.

Az egyes alkotmányok formameghatározó értékeit összehasonlítva például kitűnik, hogy a demokrácia alapvető minősítő jellegzetessége, a szabadság nem kötődik közvetlenül és szükségszerűen egyik társadalmi csoporthoz sem,¹ míg a többi államforma alapértékei közvetlenül megfeleltethetők valamelyik társadalmi réteg értékeinek. A politeiába integrált demokratikus elemek között a legfontosabb az állampolgárok politikai egyenlősége, legalább formálisan egyenlő részvétele az államéletben. Itt nincsen szó a legszegényebbek többségéről és uralmáról, sőt éppen ellenkezőleg. A politeiában a vagyon, a — vallási, származási és egyéb nem gazdasági kötöttségeitől megszabadult — magántulajdon gazdasági és ennél fogva jogos politikai hatalma az oligarchikus elemeket képviseli. A tökéletes kormányzati forma képletében az oligarchikus és demokratikus elemek kiemelése és önálló államforma alapszerkezeteként történő egyesítése azt sugallja, hogy Arisztotelész az oligarchiában, az önállósult gazdasági viszonyokat tartva legfontosabbaknak, a "polgári társadalom" előképét ismerte föl, a demokráciában pedig, a társadalom elkülönült politikai szféráját hangsúlyozva, a "politikai államot" emelte ki. A politeiában az arra "érdemesek" hatalmi fölényének biztosítékai ama társadalmi gyakorlat és tapasztalat többé-kevésbé nyílt bevallását jelentik, hogy nem minden érdek rendelkezik egyenlő érvényesülési eséllyel, nem egyformán hatékony a különböző társadalmi csoportok beleszólása az államügyek intézésébe, a polisz-közösség nem egyformán integrálja az elkülönült magánérdekeket. Arisztotelész fölismerete, hogy a demokrácia által biztosított formális érdekérvényesítési esélyegyenlőség mégis hallatlan előrelépés volt a korábbi arisztokrata hatalmi kizárólagossághoz képest. Az emberek politikai "nagykorúsítása" teremtett egyáltalán alapot azoknak a képességeknek a kibontakozásához, amelyek a görögség művészeti, tudományos, filozófiai stb. alkotásaiban öltöttek testet.

A politeia-eszményben tehát Arisztotelész kora társadalmi valóságának ellentétes erőkként szemben álló viszonyait emelte ki és foglalta egységbe. Ez azonban olyan, ellentmondásmentes, harmonikus egység, amely a valóságban nem létezett, s a városállami berendezkedésnek az adott formáción belül föl nem oldható strukturális ellentmondásai következtében nem is létezhetett.²

¹Kettő határozza meg a demokráciát: a többség uralma és a szabadság. /.../ A szabadság egyik feltétele pedig az, hogy alattvalók és vezetők váltsák egymást. /.../ A másik meg az, hogy mindenki úgy élhet, ahogy akar." Arisztotelész: Politika, Gondolat, Bp. 1969, 270, 293. o.

²"Mindezekben a formákban a fejlődés alapzata az egyes ember és községe közötti előfeltételezett — többé-kevésbé természetadta vagy akár történelmileg lett, de hagyományosan lett — viszonyok újratermelése és egy meghatározott, az egyes ember számára előre-meghatározott objektum

Az antik viszonyok korlátozottsága szempontunkból azt jelenti, hogy a szabad emberek egyenlősítése is csak a városállam által szabott kereteken belül érvényesülhetett. A községi állam elvi határtalansága³ miatt az egyén sohasem emancipálódhatott teljes mértékben, nem fejlődhetett ki autonóm polgári társadalom és ez által korlátozott politikai állam. Hasonlóképpen, az áruterelés és a pénzgazdálkodás sem válhatott a gazdaság alapintézményévé, hanem mindvégig az állami és a magánháztartás szintjén történő természetbeni újraelosztás függeléke maradt. Így be kell érünk azzal a megszorító fogalmazással, hogy az antik görög fejlődésben — illetve az ezt leginkább reprezentáló athéni-attikai történelemben — a polgári társadalom és a politikai állam kiválása a tagolatlan mindennapi életből, saját funkcióik szerinti megszerveződésük és közvetítőkön keresztül történő összekapcsolódásuk folyamata jelentősen előrehaladt, de befejezetlen maradt.

E komplex folyamat első csomópontja a hiteles történeti források rendkívüli szűkössége miatt számunkra sok ponton homályos történelmi "közjáték", a Thészeusz személyéhez kapcsolt szynoikiszmosz (összetelepedés) volt. A legvalószínűbb föltételezés szerint⁴ a vidéki települések, falvak — Thészeusz szorgalmazására és vezetésével — városállammá, polisszá egyesültek. Ezzel valamikori egységet állítottak vissza, bár a szynoikiszmosz nem tekinthető tényleges összeolvadásnak vagy beköltözésnek. A hangsúly az újonnan fölemelkedett eupatrida arisztokrácia politikai szövetségének kialakításán volt: közös, centralizált intézményekben megtestesült politikai egységet alakítottak ki. Thészeusz államszervezési kísérlete ugyanis "a királyi hatalom bizonyos csökkenését jelentette, az arisztokrata uralom legkorábbi formájának mondai vetülete".⁵ Az arisztokrácia uralma a nemzetségfők tanácsa (bülé) és

tív létezés, mind a munka feltételeihez, mind a munkatársaihoz, törzsbeli társaihoz stb. való viszonyulásban — a fejlődés ezért eleve korlátozott, de a korlát megszüntetésével hanyatlást és pusztulást képvisel. /.../ Egy meghatározott körön belül itt nagy fejlődések mehetnek végbe. Az egyének nagyok jelenhetnek meg. De szó sem lehet itt sem az egyén, sem a társadalom szabad és teljes fejlődéséről, mert az ilyen fejlődés ellentmondásban áll az eredeti viszonnal." Marx: A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai, Marx és Engels Művei 46/I., 366. o.

³"A polisz fegyelmét tehát semmi sem korlátozta, az egyén teljesen alárendelődött a polissz-nak. Hellásban soha nem alakult ki az egyént természettől fogva megillető jogok fogalma; az ember azáltal részesült a szabadságban, hogy részt vett az állam életében. Ne úgy értsük ezt, mint az egyéni szabadság tagadását. Inkább csak arról van szó, hogy az egyén elképzelhetetlen volt a poliszon kívül. Az egyéni jogok, az egyén és az állam közötti, alapvető antagonizmus modern fogalma önellentmondásnak tűnt volna fel a görögök szemében." Polányi Károly: Kereskedelem, piacok és pénz az ókori Görögországban, Gondolat, Bp. 1984, 152. o.

⁴Vö. Sarkady János: "Az athéni állam kialakulásának keretei" (kandidátusi értekezés, 1963), 12–13. o.

⁵Uo. 530. o.

a népgyűlés (agóra) közvetítésével valósult meg. Thészeusz "a hatalmasoknak király nélküli államot és demokráciát ígért, amelyben ő csak a hadvezér lenne és a törvények őrének szerepét töltené be, minden más tekintetben egyenlőség uralkodna".⁶ Az arisztokráciának ez a "demokratikus" jellegű hatalomgyakorlása lehetővé tette, hogy mellőzzék az elkülönült hivatalnoki szervezet kiépítését. Már Thukydész fölfigyelt a szynokiszmosz történelmi jelentőségére: "Mikor azonban Thészeusz lett a király, aki bölcsessége mellett hatalommal is rendelkezett, nemcsak egyéb téren rendezte a terület helyzetét, hanem az egyes közösségek tanácsát és elöljáróságát is feloszlatta, s azzal, hogy tanácsot és prytaneiónt szervezett, mindnyájukat a mostani városban egyesítette, s noha mindenkit meghagyott eddigi birtoka tulajdonában, arra kényszerítette az embereket, hogy ennek az egy városnak a polgárai legyenek."⁷ Ezzel olyan kétlaki szervezet alapjai jöttek létre, amelyben a családi vidéki birtok a termelés; a polisz pedig a közösség, az államélet és a vallás elkülönült színterévé vált. Az önellátó gazdálkodást folytató "házi társadalomtól" elválasztott és az Athén városába telepített közügyek olyan politikai rendszerre kezdtek formálódni, amely a későbbiekben, gazdasági alapjától részben független mozgással, világtörténelmi jelentőségű fejlettségre jutott el. E tényezők hozzájárultak Athén fejlődőképes, belső dinamizmusától vezérelt társadalomszervezete kialakulásának lehetőségéhez. A vidéki élet addigi kizárólagosságát város és vidék egysége váltotta föl: "Az ókori világban a város és a határában levő földek a gazdasági egész."⁸ A későbbiekben megerősödött és uralkodóvá vált a városias gondolkodás és kultúra.⁹

Az így kialakult politikai irányító központ, a nemzetségi arisztokrácia állama úgy jelent meg, mint a közösség természetadta szükségszerűséggel megnyilvánuló igazolása és biztosítása. A városállam, a polisz adta az emberi létezés egyetlen, tulajdonképpeni keretét és alapját — mind valóságosan, mind elméletileg. A közösség legkülönbözőbb funkciói mint állami funkciók léteztek: a vallás, a szokások, normák, a kereskedelem, részben a létfenntartás, nevelés stb. — mind a polisz-élet mozzanatait alkották. Nem véletlen, hogy az arisztotelészi Politika (akár a platóni Állam stb. is) mindeme funkciókat besorolja az államélet körébe. Az állam azonos a polisszal, a

⁶Plutarkhosz: Párhuzamos életrajzok, I. köt., Magyar Helikon, Bp. 1978, 27—28. o.

⁷Thukydész: A peloponnészoszi háború, Európa, Bp. 1985, 132. o.

⁸Marx, i. m. 363. o.

⁹Vö. Kelen András: "A synoikismostól a városig", Szociológia 1983. évf. 1—2. sz.

polgár a poliszé, tehát az államé. Nem létezett olyan (belső) tényező, amely egyenrangú lehetett volna az állammal. Az archaikus kor századaiban az oikosz nem jelentette az állam ellentétét, csupán az elkülönült önellátás részleges autonómiáját élvezte. Részleges, mert ahová az állam nem nyomult be közvetlenül, ott a társadalmi kényszer, a kölcsönös függőség más elemei, a legszigorúbb hagyományok szabták meg a mindennapi élet egyes tevékenységeit.

Az arisztokrácia központosított politikai hatalmának intézményes kiépítésével párhuzamosan több csatornából táplálkozó társadalmi differenciálódási folyamat erősödött fel. Ennek egyik következményeként a földbirtoklási viszonyokban olyan irányú változások zajlottak,¹⁰ amelyek a gazdaság önszerveződési folyamatának első állomásaként értékelhetők. A korábbi nemzeti társadalom egyenlő és egyenjogú családfői a közösség tagjaiként gazdálkodtak a közösségtől, mint eredendő földtulajdonostól, származó földön. Az uralkodó arisztokrácia viszont a közösségtől elkülönítette és kizárólagos rendelkezése alá vonta földjeit. Ezek a földbirtokok így kikerültek egy hagyományos törzsi-nemzeti keretek közül és a "házi vallás" béklyói alól, tőlük független nagyúri birtokokká, oikosz-gazdaságokká váltak. Az arisztokrácia új típusú földbirtoklási viszonya nem tartalmazta a föld szabad, árukénti adásvételének lehetőségét, ezért nem tekinthető magántulajdonnak. Ebben a struktúrában a föld megtartása-megtarthatósága, illetve növelése állt szemben a föld és a személyes függetlenség vagy szabadság elvesztésével, a lesüllyedéssel. A tulajdon tehát annál hatékonyabb volt, minél hatékonyabb garanciákkal kötődött a tulajdonoshoz az elidegeníthetőséggel szemben. A szokásjog és a törvények védelmét élvező magasabb rendű tulajdonnal rendelkeztek az eupatrida nagybirtokosok, a jómódú hopliták, parasztok: ezeknek a védett, örökölt földeknek az eredete visszanyúlt a polisz-alapítás koráig — jó területen feküdtek és a család komoly katonai szolgálatának, társadalmi hatalmának bázisát adták. Alacsonyabb rendű, elidegeníthető, azaz elveszíthető, nem, vagy kevésbé védett földdel rendelkeztek a teljes jogú szabad kisbirtokos parasztok; a félszabadok tulajdona pedig különböző mértékű személyes függőségen alapuló és munka- vagy terményszolgáltatással terhelt birtoklássá süllyedt.

Az eredetileg nemzeti-patriarchális (vérségi köteléken alapuló) függőségi formák részleges fölszívódásuk mellett összefonódtak az arisztokrácia

¹⁰vö. Hahn István: "Tulajdon és birtoklás az archaikus Hellasban", MTA II. Osztály Közleményei 1980. évf. 1–2. sz.

"úri" hatalma alapján kialakult függőséggel. Ez az új viszony a réGINEK más alapokon való megismétlése volt, amennyiben mindkettő totális, átfogó jellegű volt, nem csak gazdasági jellegű. Ez is amelletT szóL, hogy "gazdaság", mint önálló, autonóm társadalmi létszfÉra még nem alakult ki. Az új viszonyok azonban föltétlenül előremutatók és ezért a régítől minőségileg különbözök voltak, amennyiben már tartalmaztak nem-rokonsági, hanem erősebben társadalmi (gazdasági jellegű) függőségi elemeket. Ennek csalhatatlan bizonyítékaként létrehoztaK egy "státust" annak a hivatalnoknak a számára (arkhón eponymosz: névadó arkhón), aki a mind fontosabbá vált örökösödési, vagyoni és családjogi ügyeket intézte. Az arkhóni testület létrehozása, majd kibővítése, később pedig tagjainak évenkénti újraválasztása, s ezzel az Areioszpagosz létszámának növelése az arisztokrácia hatalmának és államának megerősödését jelentették. A politikai intézmények így egyre strukturáltabb és szabályozottabb formát öltötteK. Társadalom és állam különbsége a korábbinál hangsúlyosabban mutatkozott meg abban, hogy a polgárjog kritériumává meghatározott nagyságú földtulajdont tettek. A drakóni törvények tanúsága szerint megszűnt az eupatrida arisztokrácia hivatalviselési jogának kizárólagossága, a származás mellett a vagyon mértéke is meghatározó tényezővé lépett elő. Később a szolóni jövedelmi cenzussal már elsődlegesen objektív társadalmi közvetítő épült a "magán" és az állami szfÉra közé.¹¹ Végül a kleiszthenészi reformok után a démosz mint helyi hatalmi, önkormányzati és gazdasági szervezet közvetített állam és polgára között, illetve képviselte a polgárok jogait és kötelességeit. Az állami-politikai rendszer további artikulációja és önkorlátozása — elsősorban a nem-arisztokrata "úJgazdagok" bővülő körének és növekvő társadalmi, gazdasági súlyának, hatalmának bázisán — a demokrácia kiteljesedésének vonalába illeszkedett.

Az i. e. V. századi demokratikus újítások (népgyűlési és bírósági napidíjak, színházi pénzek; a tisztségviselés jogának fokozatos kiterjesztése, az Areioszpagosz hatalmi jogkörének szűkítése stb.) azonban nem közvetlenül belső gazdasági tényezők, hanem elsősorban és közvetlenül katonapolitikai

¹¹Ugyancsak lényeges Szolónnak az a rendelkezése, amelynek értelmében lehetővé vált a polgárok szabad végrendelkezése. A lehetőség megteremtése nagyobb jelentőségű volt, mint az, hogy ténylegesen szokássá vált-e a tradicionális öröklési rend kikerülése. Eszerint ugyanis az egyént csak haszonélvezőnek tekintették, s halála esetén vagyona visszaszállt nemzetségének tagjaira. A szabad végrendelkezés jogának kodifikálása megerősítette (ha nem is biztosította teljes mértékben) a földtulajdon fölötti magánrendelkezést. "A magánrendelkezés mindkét mozzanata lényeges: egyfelől a közösség (közvetlen) politikai, vallási stb. ellenőrzésétől független egyéni rendelkezése, másfelől ennek elsőrendűen — habár sohasem tisztán — gazdasági tartalma, irányultsága." Bokros Lajos: "Fejlődés, árutermelés, piaci világgazdaság" (kandidátusi értekezés, 1985), Jegyzetek, 25. o.

megfontolások alapján vagy a hadi események hatására születtek.¹² A század-
elő perzsa háborúi tengeri hatalommá tették Athént, s ezért megváltozott a
hadviselés módja. A szárazföldi haderő korábbi főszerepét a flotta vette át,
így a tehetősebb lovagok és a saját (drága) nehézfegyverzettel felszerelt
gyalogosok rovására megnőtt a nincstelen matrózok és a könnyűfegyveres gya-
logság szerepe és politikai súlya. Nem állítható ugyanakkor, hogy a belső
társadalmi és gazdasági viszonyoknak ne lett volna politikaformáló erejük,
befolyásuk — hiszen a háború illetően viselése részben éppen ezektől a té-
nyezőktől függött —, de ez a hatás közvetítetten, áttételesen jutott ér-
vényre. A periklészi és a Periklész utáni demokratizálódást nem lehet az
árutermelési viszonyok közvetlen okozataként, egyoldalú meghatározottsága-
ként fölfogni, mert az árutermelés sohasem vált az athéni gazdaság uralkodó
elemévé.¹³ A piac, a pénz, a kereskedelem jelenléte önmagában még nem jelen-
ti azt, hogy a gazdasági folyamatok — vagy akár azoknak csak egy szelete —
fölött az árszabályozó piacok önszabályozó rendszere uralkodna. Lényegében
minden fontos termék cseréjét állami, adminisztratív eszközökkel szabályoz-
ták. Ez kiterjedt a kikötői forgalom ellenőrzésére és megvámolására, az árak
alakítására, a kiskereskedelmi haszon korlátozására, a kereskedés helyének
és idejének meghatározására, a pénz, a pénzváltás, súlyok, értékek ellenőr-
zésére; szabályozták a külkereskedelmi és hitelügyleteket is — és mindennek
igazgatására, illetve végrehajtására (az arisztotelészi Athéni állam tanúsá-
ga szerint is) komoly apparátust hoztak létre. Részletes, szigorú törvények
szerint folyt a gabona beszerzése és elosztása is, hiszen az állam köteles-
ségének érezte, hogy biztosítsa polgárai számára az alapvető élelmiszert,
ezért a gabonakérdést elsőrendű politikai ügyként kezelte. A gabonakereske-
delem sem piacelvű, hanem adminisztratív jellegű volt; piaci árusítása csak
az elosztás bürokráciamentes megvalósítási módját jelentette. A termékek egy
jelentős köre eleve megkerülte a piacot. Így tilos volt egyáltalában terme-
lési javakat árulni vagy bármit nagyban eladni; állami megrendelésre készül-
tek a középületeken fölhasznált javak és a fegyverek, hasonlóképpen az ex-
porttermékek egy része is. Ha ehhez hozzávesszük, hogy a föld sem volt nyil-

¹²Vö. M. I. Finley: "Economy and Society in Ancient Greece", Penguin Books, London—New York 1983, The Athenian Empire, 41—61. o.; Szabó Árpád: Periklész kora, Magvető, Bp. 1977, 71—72. o.; M. Weber: Gazdaságtörténet, Közgazdasági és Jogi K., Bp. 1979, 259. o.; Polányi Károly, i. m. 137—173. o. Polányi ebben a kérdésben egyetértően idézi Arisztotelészt (Politika, 150. o., Athéni állam, 63. o.), Plutarkhoszt (i. m. I. 261. o.), Pszeudo-Xenophont (Az athéni állam, kétnyelvű kiadás, Akadémiai, Bp. 1954, 147. o.).

¹³Vö. Polányi Károly már idézett műve, és uő: Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet, Gondolat, Bp. 1976.

vános piaci műveletek tárgya, kitűnik, hogy az állami szintű redisztribúció nagyrészt magába integrálta az így elsősorban politikai és társadalmi intézményként működő piacot.

Mindebből nem következik, hogy az athéni gazdaságban semmilyen vonatkozásban sem beszélhetünk piaci elemekről, piaci mechanizmusról. A klasszikus korban egyre nagyobb teret nyert a piaci árucseré, jöllehet a gazdasági folyamatok legnagyobb részét nem hatották át kereslet—kínálati viszonyok. Érvényesülési körük a kiskereskedelmi forgalom (nyers vagy főtt élelmiszer; kézművestermékek, kelmék, használati eszközök stb.) és részlegesen a külkereskedelelem területén volt. Az áruként piacra kerülő termékeket a gazdaság legkülönbözőbb szektoraiban állították elő. Kifejezetten piacra termelő "gyárakról" vagy ágazatokról nem beszélhetünk. A kisebb-nagyobb gazdálkodó egységek teljes egészükben vagy nagyobb részükben naturál-redisztribúciós elvek szerint működtek. A néhány rabszolgát vagy napszámost foglalkoztató önálló parasztgazdaságok önellátók voltak minden lényeges, a család számára szükséges termékből, s mezőgazdasági fölöslegeiket vitték csak piacra. Ez utóbbi a szokásos tevékenységi körük járulékos és esetleges mozzanata maradt. A vásárolt rabszolgákat és esetleg bér munkásokat foglalkoztató, részlegesen piacra termelő manufaktúrák ("ergaszterionok") a legtöbb esetben egy nagybirtokos háztartásának függelékei voltak. Termelt javaik egy részének piaci árusítása szintén csak kiegészítő jellegű volt.¹⁴ Ismertek voltak a személyükben egy-egy démoszhoz vagy nagyúri háztartáshoz, esetleg templomhoz stb. tartozó munkaértékesítő kézművesek. Az ő tevékenységük a démosz, az oikosz vagy a templom stb. redisztribúciós rendszerébe illeszkedett. Közvetlenül piacra lényegében csak az önálló kézművesek termeltek.¹⁵

Az i. e. V. század nagy háborúi természetesen nemcsak a politikai, hanem a gazdasági folyamatokat is számottevően befolyásolták. Nagy hatása volt a peloponnészoszi háború idején hozott védelmi kényszerintézkedésnek, az ún.

¹⁴"A cseregazdasági felépítmény alapja így módon egy szüntelenül bővülő cserementes szükségletfedezés felé tolódik el, a folyamatosan embereket fölszívó rabszolgakomplexumok felé, amelyek lényegében nem a piacról fedezik szükségleteiket, hanem önellátók. Minél fejlettebbek a legfelső, embereket birtokló réteg szükségletei és ezzel együtt minél jobban kibontakozik az extenzív csereforgalom, annál többet veszít a forgalom intenzitásából; lassanként már nem más, mint a naturális gazdálkodás alapzatát borító vékony háló, amelynek szövése ugyan egyre finomabb, szálai azonban mindjobban elvékonyodnak." Max Weber, i. m. 341. o.

¹⁵E réteg még a demokratikus rendszerekben is jogfosztott volt; bár szabadok voltak, mégsem lehettek állampolgárok. Kevéssé hízelgő, de éppen túlzásaival szemléletes jellemzés szerint: "Mivel a görögök nem adtak polgárjogot az üzletembereknek, végül is a polgárt olyasmivé változtatták, ami sokkalta rosszabb volt az üzletembernél: először fennhéjázó hódítóvá és kizsákmányolóvá, majd alázatos alattvalóvá, csúszómászó pedagógussá, potyalesővé és talpnyalóvá..." L. Mumford: A város a történelemben, Gondolat, Bp. 1985, 151. o.

második betelepítésnek (szynoikiszmosz). A be-betörő spártai seregek pusztításainak leginkább kitett falusi lakosság átmenetileg, esetleg véglegesen is a város falai közé költözött, s ezzel a városi proletariátus egyre szélesedő rétegét alkotta. Ellátását, megélhetését jórészt a közéleti szolgálatokért, a közmunkákban való részvételért juttatottapidíjak, bérek biztosították. Ez hozzájárult a pénzforgalom, a piaci árucseré bővüléséhez, s növelte a fizetőképes piaci (főként az élelmiszerek iránti) keresletet. Maga a hadviselés egyfelől a seregek és a flotta felszerelésével és ellátásával, illetve a másik oldalon a beáramló (áruban, pénzben, rabszolgában megtestesülő) hadizsákmány piacra dobásával, ugyancsak szélesítette az áruipiaci kapcsolatokat. Egyes kereskedők, hadiszállítók kezén jelentékeny vagyonok halmozódtak föl. Így tipikus háborús konjunktúrahelyzet alakult ki; az újjgazdagok például olcsón hozzájutottak az elhagyott, földült földekhez.

Mindezzel tehát azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy a klasszikus kori Athénban kibontakoztak árutermelési viszonyok. Ez pedig még akkor is világtörténelmi jelentőségű volt, ha tudjuk, hogy ezek a viszonyok az antikvitásban soha nem váltak szerkezetmeghatározóvá. Az i. e. V. századi virágzó demokrácia korában is beletagozódtak az állami redisztribúció rendszerébe. Általánosságban az állami és a majorsági vagy oikosz-típusú természetbeni újraelosztás fölényét, uralmát állapíthatjuk meg.

A társadalmi alrendszerek fejlődésének legfontosabb mozzanataként egészében azt emelhetjük ki, hogy egyrészt az anyagi élet újratermelésének folyamatai nem rendeződtek autonóm, szerves, depolitizált gazdasági struktúrává, másrészt pedig a társadalmi lét viszonylag legteljesebben kifejlett politikai szférája túlsúlyban maradt.¹⁶ A politeiára vonatkozó arisztotelészi elképzelések értelmében e két, részlegesen elkülönült alrendszer harmóniáját tudatos államszervező tevékenység révén kell megteremteni. A politikai szférára, a politikai tevékenység fölénye itt is — akár a valóságban — magától értetődően természetes: "A görögöknél a polgári társadalom a politikai állam rabszolgája volt."¹⁷ Ez szemléletesen fejeződik ki abban, hogy az eszményi politeiában csak a közösségi funkciók ellátásában kellene az állampolgároknak részt venniük (háborúzás, tanácskozás-politizálás, papi teendők), míg a

¹⁶Vö. Bihari Mihály: "A gazdasági alap és a politikai felépítmény kapcsolata", in: Politika és politikatudomány, Gondolat, Bp. 1982, 324—330. o.

¹⁷Marx: A hegeli államjog kritikája, Marx és Engels Művei 1. köt., 278. o.

termelőmunkát, beleértve a földművelést, kézművességet, kereskedést egyaránt, rabszolgákra és metoikoszokra bíznák.¹⁸

Az arisztotelészi politeia — adott föltételek között — a lehető legmagasabb szintű fogalmi megragadása a gazdasági és politikai életnek, a kettő összefüggésének. A politeiában ez a két társadalmi viszonyrendszer harmonikusan kapcsolódik össze; elméletileg minden addiginál magasabb szintű, fejlettebb egységet, soha nem tapasztalt mértékű stabilitást biztosítva a gazdaság, a társadalom és az állam fejlődésének.

(1986)

SUMMARY

Edit Bártfai: The Aristotelean Politeia and the Athenian Society

The subject of this essay is to analyse the best regime ("politeia") of Aristotle and comparing this to real contemporary social relations.

The theoretical importance of the best regime is not its direct meaning. Its main thesis is the specific combination of the oligarchical economic independence and de-

mocratic political equality, freedom. The author interprets Aristotle's best regime's oligarchical elements as pre-marks of the "civil society" and its democratic elements as the "political state" separated partially from society. This interpretation can be verified by Athens's social and economic history.

¹⁸"A legjobb alkotmányú városállamban /.../ a polgárok sem kisipari, sem kiskereskedői életet nem folytathatnak (az ilyen élet nemtelen és az erénnyel ellenkezik); de még csak földművesek sem lehetnek (hiszen ráérő időre van szükségük mind az erényesség kifejlesztéséhez, mind a közéleti munkássághoz). /.../ Ámde az ő kezükben kell lenni a vagyonnak is, mert a polgároknak feltétlenül jólétben kell élniök, márpedig éppen ők a polgárok." Arisztotelész, i. m. 330–331. o.

S AZ ESZME TÖRTÉNELEMMÉ LETT...

(Filozófia és politika kölcsönhatása a spártai forradalomban)

Gelenczey-Miháltz Alirán

1. A REJTŐZKÖDŐ TÖRTÉNELEM

"A történelem egy sereg hazugság, amit a halott körül elkövetnek" — mondja egy helyen Voltaire, s bár megállapítása sommásan leegyszerűsítő, igazságának erejével szinte naponta szembesülünk. Az emlékezet nagyon selektív és részrehajló — a "sine ira et studio" elve még sohasem valósult meg. Tetézi a bajt, hogy a múltra vonatkozó forrásaink hiányosak és töredézettek; egész korszakok estek ki így a történelem emlékezetéből. A hellenizmus korának általunk tárgyalt időszakával (a Kr. e. III. század második fele) is meglehetősen mostohán bánt a sors: fő forrásaink elvesztek, a ránk maradtak pedig ugyancsak elfogultak. A legfontosabb szerző, Phylarkhosz nem maradt ránk; Polybiosz összefüggő, de nem teljes egészében fennmaradt történetírása Kr. e. 221-gyel kezdődik. A III. század történetére vonatkozó ismereteink végül is három történetíróra támaszkodnak: a kardiai Hieronymoszra (Kr. e. 323—272), az athéni Phylarkhoszra (Kr. e. 272—220) és a megalopoliszi Polybioszra (Kr. e. 220—144).

A kardiai Hieronymosz, akit Rosztovcev a legmegbízhatóbbnak, egy másik jelentős történész, Barber talán a legnagyobb hellenisztikus történetírónak tart, óvatosan bánik a kronológiával és a számokkal. Tarn szerint "nehéz Diodórosznak azon könyveit, melyek nagyon is tökéletlenül adják vissza Hieronymosz történeti műveinek egy részét, a nélkül az érzés nélkül olvasni, hogy a sorok valami igazán nagy dologról szólnak".¹

Bár Phylarkhosz részben fedi Hieronymoszt és Polybioszt is, a Pyrrhosz halálát követő éveket illetően mégis ő a legfontosabb történeti forrásunk, noha Polybiosz (aki az Akháj Szövetség elkötelezett híve, s így Kleomenész spártai király esküdt ellensége volt) megpróbálta teljesen tönkretenni a reputációját. Phylarkhosz egészen a keresztény időig népszerű volt, Agatharkhi-

¹W. W. Tarn: The Cambridge Ancient History, Cambridge 1925—1939, VII. 204. o.

dész, Athénaios, Pompeius Trogus, Hyginus, Zenobius, az idősebb Plinius, valamint Vergilius tanítómestere, Parthenius és mások is használták.² Még nagyobb jelentőségű azonban, hogy Plutarkhosz, Ágisz és Kleomenész életrajzában, főként Phylarkhoszt követi, s Aratosz életrajzában nagy részében, valamint a Pyrrhosz-életrajz egy részében is Phylarkhoszra támaszkodik.

Polybiosz történetírói munkássága túlságosan ismert ahhoz, hogy itt kellene bemutatnunk. De ha már megbízhatóságról beszélünk, nem árt föl hívnunk a figyelmet arra, hogy Polybiosz (már csak családi kapcsolata miatt is), mind Kleomenész, mind pedig Nábisz esetében, nemcsak nemzeti, hanem "osztály"-ellenességgel is kénytelen volt szembenézni. Az Akháj Liga vezére pedig, Aratosz, akinek Emlékiratait Polybiosz a művéhez fölhasználta, néhány fontos tényről elfeledkezett megemlékezni, s ezt maga Polybiosz is elismeri. Így pl. Aratosz nem említi az Antigonosz Dószónnal folytatott tárgyalásait, ahol megállapodtak: az akháj városokat inkább makedón helyőrség alá vetik, mintsem megengedjék, hogy Kleomenészhez csatlakozzanak.³

A kutatómunkát tehát nemcsak a források pusztulása, hanem a történetírók szándékos ferdítése, ideológiai elfogultságai is nehezítik. Ez az elfogultság néha évszázadokra akadályozta még a viszonylagos tisztánlátást is: elég ha csak Athén és Spárta történeti megítélésére gondolunk. Mivel az V. századi írók javarészt athéniek és Athén-pártiak voltak, még a XX. századi Spárta-képünk sem tudott az általuk megrajzolt Spárta image-től teljesen megszabadulni. Nem kevésbé elszomorító a sokszor tapasztalható értetlenség és érzéketlenség a valódi nagyság iránt, a "biztonságos" témák szakmai kedvelése, s a szertelen életutaknak az ókori és újkori autoritások által gyakran befektetett személyiségeknek, tetteknek, ideáknak nyárspolgári elmarasztalása. Végül a történelmi konjunktúrák ugyancsak nem használnak a tisztánlátásnak: egy utópiák nélküli világban (hiszen az utópiák mondhatni dermesztő módon valósultak meg) ki merne például hittel írni az antik utópiák, így a "spártai csoda" lelkesítő példájáról?!

Ágisz és Kleomenész története azonban, az általában és mindenütt helyénvaló kételyeken túl, további furcsaságot is magában rejt. Láttuk, hogy a politikai propaganda aránytorzításai itt talán még szembetűnőbbek, mint másutt (Phylarkhosz és Plutarkhosz kontra Polybiosz). A különös azonban az, hogy az antikvitásban szinte páratlan, hogy a "másik fél" történetírása is fönnma-

²F. Jacoby: Fragmente der griechischen Historiker (FGH) II. C., 152. o.; C. Müller: Fragmenta Historicorum Graecorum (FHG) I., 349. o.

³Polybiosz II. 47, 11. — Vö. még F. W. Walbank: A Historical Commentary on Polybios, Oxford 1957, I. 247. o.

radhasson: szerencsénk volt, hogy Kleomenésznek volt egy Phylarkhosza, s hogy Plutarkhosz ezt a Phylarkhoszt használta föl a Párhuzamos életrajzok-hoz s nem a polybioszi hagyományt. Hogy miért, arról később.

2. A NAGY ELNYOMORODÁS

A Nagy Alexandrosz idején elért viszonylag magasabb életszínvonal Hellaszban csak a gazdagabb emberek köreiben maradt fenn, a lakosság egyre nagyobb tömegei elnyomorodtak. (Az ok nagyon jól ismert a történelemből, napjaikban is: a nagy gazdagság fölhalmozása az egyik oldalon és az inflációval párosuló általános elszegényedés a másikon mindig együtt jártak.) A városi lakosság életszínvonaláról bizonyos fogalmat adhatnak a hieropoioszoknak (a déloszi Apollón-templom előljáróinak) a IV. sz. végétől kb. Kr. e. 170-ig ráuk maradt részletes följegyzései. Ezekben a kimutatásokban egészen pontos adatokat találunk évről évre a különféle áruk árairól és a különböző munkák díjazásának mértékéről — a napszámosoktól kezdve egészen az építészekig. Az F. Heichelheim⁴ által összeállított táblázatok ugyan nem számíthatnak az egész hellenisztikus világot illetően mérvadónak, de mivel Délosz középponti helyet foglalt el Görögországban, így adatait a környező tartományokra nézve is fölhasználhatjuk. W. W. Tarn pl. kimutatja,⁵ hogy a rabszolgamunka csakhamar a saját szintjére, sőt helyenként még lejjebb szálítottatta a szabad munkások életszínvonalát. Így Kr. e. 282-ben a déloszi templom alkalmazott egy szabad nőt, Artemisziát kenyérsütésre, napi kevesebb mint 1 obulusért, hét hónapra. A nő — a számítások szerint — valószínűleg kenyéren és vízen élhetett, de nem sok kenyéren... Egy 329/328-ból származó eleusziszi föliratról (IG II, 1672) leolvasható, hogy egy jobb rabszolga tartására évente 180 drachmát, azaz naponta 3 obulust fordítottak!

A romló életfeltételek elkerülhetetlenül lázongásokhoz, fölkelésekhez, forradalmakhoz vezettek. A követelés mindig ugyanaz volt: földosztás és adósságeltörlés ($\chiρεων αποκοπή, γής αναδασμός$). Az ókori írók általában ellenséges érzülettel figyelték ezeket a megmozdulásokat, s őket követik gyakran az újkor történészei és filológusai is, mikor ezeket a lázongásokat egyszerűen banditizmusnak, vezéreiket pedig csak kegyetlen tyrannosznak minősítik. Így Kasszandreiaiban Kr. e. 279 körül Apollodórosz tyrannosz elko-

⁴F. Heichelheim: Wirtschaftliche Schwankungen in der Zeit von Alexander bis Augustus, Jena 1930; A. B. Ranovics: A hellenizmus és történeti szerepe, Budapest 1952, VI. fejt.

⁵Részletesen ld. W. W. Tarn: "The Social Question in the Third Century", in: The Hellenistic Age, New York 1970.

bozta és a szegény emberek között osztotta szét a gazdagok vagyonát (Diod. XXII. 5), Élisz tyrannosza, Arisztotimosz száműzte vagy kivégeztette a helyi arisztokrácia képviselőit (Iust. XXVI, 1) — ezzel magára vonva a brutális kegyetlenség és minden elképzelhető gonoszság vádját. Boiótiában a kormányzat kénytelen volt 25 éven át fölfüggeszteni a tartozások bírói úton való érvényesítését (Polyb. XX, 6,1), hogy könnyítsen az adósok helyzetén. Az arkádiai Kynaitha városáról Polybiosz szűkszavúan megemlíti (IV. 17, 3), hogy lakosait "régől fogva gyötörték a szűnni nem akaró, kegyetlen viszálykodások, melyeknek során sok embert megöltek, sokat száműztek, vagyonukat szétgurcolták, újra meg újra felosztották a földeket, míg végül is az akháiaiak párhívei győzedelmeskedtek és elfoglalták a várost". S végül itt van Plutarkhosz híradása, melyben azt írja, hogy az akháj városokban a kleomenészi háború alatt "felkelések törtek ki — a nép abban reménykedett, hogy felosztják a földeket és eltörlik az adósságokat". (Plut. Cleom. 17,5.)

3. ÁGISZ ÉS KLEOMENÉSZ

A történetet jól ismerjük a Párhuzamos életrajzokból. Sajnos az újkori, XIX. és XX. századi interpretációk során Ágisz és Kleomenész éppúgy elveszítették ideális vonásaikat, mint "sorstársaik", a Gracchus-fivérek. A Gracchus-ok a római politikai gépezet tradicionális figuráivá, a spártai királyok pedig közönséges "spártai patrióták"-ká redukálódtak. Jellemző korunk antiidealizmusára, hogy még a Kleomenész korát jól ismerő Th. W. Africa is azt írja, hogy "akkor, akárcsak most, a gyakorlati cselekvés érdekből és szükségéből származott, és nem intellektuális elkötelezettségből".⁶ Fő forrásunk itt mindenesetre Phylarkhosz, Plutarkhosz közvetítésével. Bár Phylarkhosz kétségkívül erősen elfogult Kleomenész javára, a csekély nem-phylarkhoszi hagyomány is csak alátámasztja az általa előadott tényeket. A Spárta-monográfiát író W. Forrest szerint is a tények azonosak a kétféle hagyományban, csak az interpretáció más.⁷ Nos, a tények a következők.

IV. Ágisz Kr. e. 244-ben került Spárta trónjára. Spárta lakosai akkor, a többi hellenisztikus városállamhoz hasonlóan, nyomorúságos körülmények között éltek: a polgárok száma 700-ra apadt, s ezek közül is csak 100-nak volt valami vagyona. A gazdagok fényűző életet éltek, a többiek a betevő falatot is alig tudták előteremteni. Ágisz gyorsan javaslatot tett az adósságok el-

⁶Th. W. Africa: Phylarcos and the Spartan Revolution, Berkeley—Los Angeles 1961, 22. o.

⁷W. G. Forrest: A History of Sparta 950—192 B. C., New York—London 1968, 144. o.

törlésére és a föld teljes és egyenlő újrafelosztására: javasolta, hogy 4500 telket adjanak a teljes jogú spártai polgárok birtokába (így föl lehetett tölteni az igencsak megfogyatkozott spartiáták számát is), 15 000 telket pedig osszanak szét a perioikoszok között. Ágisz nagybátyja, a nagybirtokos Ageszilaosz vezette a rejtett ellenzéket. Ageszilaosznak hatalmas adóssága volt, ezért állást foglalt az adósságok eltörlése mellett, de mikor a föld felosztására került volna a sor, halogatta a dolgot. Míg Ágisz hadba vonult, a nép csalódottan visszahívta a száműzetésből a másik királyt, Leonidászt, aki hatálytalanította Ágisz rendelkezéseit. A fiatal király, mikor a háborúból visszatért, szembetalálta magát az örök dilemmával: vagy erőszakot alkalmaz, vagy elbukik. Mivel az első megoldás Ágisz számára elfogadhatatlan volt, az események gyorsan követték egymást: az ephoroszok halálra ítélték, s Kr. e. 241-ben, anyjával és nagyanyjával együtt, főlakasztották.

Ágisz műve azonban éppen Leonidász fiában, III. Kleomenész királyban talált még Ágisznál is következetesebb és elszántabb folytatásra (Kr. e. 235—222). Ágisz özvegyének férje már fiatal korában azzal a gondolattal foglalkozott, hogy megvalósítja a reformokat, melyek lényegében Spártának a lykurgoszi alkotmányhoz való visszatérését jelentették volna. (A Lykurgosz-kérdés, melyről könyvtárnyi irodalmat írtak össze, nem tartozik szorosan ide.) Eközben azonban az Akháj Szövetség meghatározó erővé fejlődött a Peloponnészoszon, s vezetője, Aratosz az egész félszigetet — így Spártát is — a szövetség vezetése alatt akarta egyesíteni. Az ellenségeskedés nyílt viszályvá fajult, s az akháj szövetségi gyűlés úgy döntött, hogy hadat üzen Spártának (Kr. e. 228). Így kezdődött a "kleomenészi háború" (Polyb. II. 46,6). Változó sikerek után Kr. e. 226-ban Kleomenész hatalmas győzelmet aratott az akhájok fölött Leuktránál. Így végre szabadabb kezet kapott belső ügyei rendezéséhez is, s ő már a földosztást is végrehajtotta. "Kleomenész — írja Polybiosz (II. 47,3) — felszámolta az ősi államberendezést, és a királyi hatalmat tyrannisszá változtatta." Visszahozta a spártai nevelést, s a végrehajtást a borszthenészi Szphairoszra, a sztoikus filozófusra bízta, aki visszaállította az "ősi" életmód egyszerűségét és a szysszítion, a közös étkezés intézményét is.

Amikor Kleomenész, Hekatombaion mellett, ismét súlyos csapást mért az Akháj Liga seregeire (Kr. e. 226), az akhájok kénytelenek voltak tárgyalásba bocsátkozni vele. Az előzetes megállapodás szerint az Akháj Szövetség és Spárta egyesült volna, mégpedig Kleomenész vezetése alatt. Azonban "Aratosznak nem tetszett a spártai fekete leves, sem a tribón /durva szövetköpeny/, legfőképpen pedig, ami miatt Kleomenészt a legtöbb vád érte: a gazdagság

megsemmisítése és a szegény emberek szenvedéseinek az enyhítése. Achaiával együtt a makedónok lába elé vetette magát, inkább a diadémákat és a bíbor-szövetet választotta." (Plut. Cleom. 16.) A békeszerződést fölbontották, Aratosz maga ment el Antigonosz Dószón elé, s kérte a segítségét. (Ez az a csekélység, amiről Emlékirataiban elfeledkezik megemlékezni!) "Aratosz azonban volt, mikor látta, hogy az egész Peloponnészosz megrendül, és a forradalmárok felrázzák a városokat." (Plut. Arat. 39.) Antigonosz szövetsége és támadása nehéz helyzet elé állította Kleomenészt, aki (bár Ptolemaiosz Euergetésztől kért és kapott segítséget) egymás után kénytelen volt föladni minden Lakónián kívüli területet. A Szellaszia melletti döntő ütközetben (Kr. e. 221) vereséget szenvedett Antigonosztól, majd Egyiptomba menekült (ahonnan — nem ok nélkül — támogatást remélt). Egy sikertelen alexandriai fölkelés után önkézzel vetett véget életének, anyját és gyermekeit Ptolemaiosz Philopatör kivégeztette.

A radikális eszmék és mozgalmak azonban Spártában nem szűntek meg Kleomenész halálával, sőt idővel még radikálisabb jelleget öltöttek. (Lásd Polybiosz és Livius.) Így szól mindenestre a történet a két spártai hősösről.

4. PLUTARKHOSZ VÁLASZTÁSA

Plutarkhosz egy helyen nem éppen hízelgően szól Phylarkhoszról: "Phylarkhosz pedig, aki érdeklődést és részvétet akar kelteni, olyan tragikusan adja elő a mondanivalóját, hogy az olvasó szinte látja a színpadi gépezetet, amikor Neoklész és Démopoliszt, Themisztoklész fiait elővezetik: mindez azonban merő koholmány." (Plut. Them. 32.) Miért őt követi akkor a spártai forradalom krónikájában? Mi több, Plutarkhosz, noha nem helyesli az ún. "tragikus történetírást" eszközeit, maga gyakran él ezekkel az eszközökkel — így nem csoda, ha pl. az egyik filológus a Demetrius-életrajzt "plutarkhoszi tragédiának" nevezi.⁸ Különböznünk kell attól, hogy a "tragikus" történetírást (melynek gyökerei a peripatetikus filozófiáig nyúlnak) az "igazi" történetírást valamiféle elfajulásának tekintsük. Wehrli egészen Gorgiaszig (!) vezeti vissza azt a történetírói magatartást, amely pszichológiai és drámai effektusokkal él az olvasó figyelmének fölkeltése érdekében.⁹ (Ezért sorolhatta Plutarkhosz még Thukydideszt is a "tragikus" törté-

⁸Ph. de Lacy: "Biography and Tragedy in Plutarch", American Journal of Philology 73 (1952), 168—171. o.

⁹F. Wehrli: "Die Geschichtsschreibung im Lichte der antiken Theorie", in: Eumusia, Zürich 1947, 54—71. o.

netírók közé: Plut. De glor. Athen, 347/A. Nem szabad elfeledkezni arról sem, hogy a "tragikus történetírás" kritikusai (Polybiosz, Lukianosz) az antikvitásban mindenképpen kisebbségben voltak. A "tragikus" jelző ugyanis nem egyéb, mint polybioszi címke arra a történetírói iskolára, amely bizonyos mértékig torzít ugyan, viszont előnye, hogy a múltat élővé teszi. Wehrli és Giovannini kimutatták, hogy a "tragikus történetírás" nem a kor történetírásának aberrációja, hanem inkább normája volt.¹⁰

Számtalan helyen kimutatható, hogy mit, hogyan és mennyit köszönhet Plutarkhosz ennek a történetírói attitűdnek. Talán a tragédiákhoz való vonzódása miatt is választotta Ágisz és Kleomenész történetét? Sokkal valószínűbb, hogy a Gracchus-ok életrajza és a párhuzam kényszere egyszerűen nem tette lehetővé számára az anti-phylarkhoszi történeti hagyomány fölhasználását! A Gracchus-ok ugyanis a római nép önfeláldozó hősei voltak, akiket semmiképp sem lehetett volna párhuzamba állítani a spártai királyokról gyűlölettől elvakultan rajzolt polybioszi ill. aratoszi képpel. Az persze továbbra is megválaszolatlan kérdés, hogy Plutarkhosz a Gracchus-ok portréjának megrajzolásakor miért nem a cicerói hagyományhoz kapcsolódott, mely szerint a testvérek csupán egyszerű "fölforgatók" voltak? Egyáltalán miért írta meg a római főhivatalnokká előlépett tudós görög pap a római szociális reformerek történetét? Miért találhatta vonzónak a "hatalomvédte bensőség" a befektetett Ágisz és Kleomenész tragikus életútját? Mert Phylarkhosz iránti és Polybiosszal szembeni elfogultsággal igazán senki sem vádolhatja Plutarkhoszt, aki világosan kijelenti az Aratosz-életrajzban, hogy mit tart a két történetíró felől: "Ezt állítja Phylarkhosz is, bár az ő szavát csak akkor lehet elhinni, ha Polybiosz is egyetért vele, mert akárhányszor csak Kleomenésről van szó, elfogultan lelkesedik érte, védelmébe veszi, s ugyanakkor vádaskodik Aratosz ellen." (Plut. Arat. 38.)

E kérdéseket egyelőre legfőljebb megfogalmazni lehet, lezárni nem.

5. A "SPÁRTAI CSODA"

A "lykurgoszi Spárta" természetesen sohasem létezett, sohasem volt olyan egyenlőség, kommunisztikus közösség, olyan rigorózus nevelés, ahogyan azt a legendák őrizték. Ágisz és Kleomenész azonban mégis ezt a lykurgoszi Spártát tekintették példaképüknek, s mindketten hittek abban, hogy a föld ősi egyenlőségének, az ősi szokásoknak, nevelési intézményeknek "helyreállítása" le-

¹⁰F. Wehrli, i. m.; G. Giovannini: "The Connection between Tragedy and History in Ancient Criticism", Philological Quarterly 1943 (22), 308–314. o.

het az egyetlen kiút. S e szempontból mindegy is, hogy a lykurgoszi Spárta létezett-e valójában: fontosabb, hogy ez az idea létezett az egyenlőségről, mert ez az eszme később a forradalomban mindennél hatalmasabbnak bizonyult. A spártai utópia emlékeztet ugyan az aranykor-mítoszokra, de a döntő ponton mégis másról szól: Lykurgosz élete történeti mítosz, és Spárta sem egy csodás Nevenincs-sziget valahol a Földközi-tenger közepén. Hogy Lykurgosz alakjában mi és mennyi a történeti valóság, abban eltér a történészek véleménye, de hogy történeti valóság volt, abban szinte kivétel nélkül megegyeznek.

A "spártai csoda" végül is egy idea szinte páratlan hódító útjának a története.¹¹ Igen egyszerű lenne a kérdést úgy elintézni, ahogy azt W. G. Forrest teszi.¹² Szerinte a mítosz létrejöttében igen nagy szerepet játszott Athén veresége a peloponnészoszi háborúban. Platón, Xenophón és Iszokratész egészen fiatal emberek voltak, amikor szembetalálták magukat a nagy kérdéssel: hogyan lehetséges az, hogy Spárta, a durva és műveletlen Spárta legyőzte a nagyszerű Athént, az ő Athénjukat? S a kérdésre adott válaszukkal (generációjuk más tagjaival együtt) fölépítettek egy mitikus Spártát, a kortárs és történeti Spárta mítoszáat, amelytől a későbbi görögök sohasem tudtak egészen megszabadulni. A magam részéről távol állok attól, hogy a "spártai csodát" a Szókratész-kör találmányának tekintsem. Athénban akkoriban a "levegőben voltak" az utópiák (vö. Arisztotelész: Politika II. könyv, Arisztophanész: "Nőuralom"), e társadalomnak szüksége volt utópiákra, mint ahogy aranykor-mítoszokra is szüksége volt! De ha valakik egyáltalán megalkották ezt a mítoszt, akkor azt a filozófusoknak és a történészeknek köszönhetjük — majd ez a mítosz stimulálta később a filozófiát. De ennek a filozófiai Spárta-képnek nem lett volna legitimációja Lykurgosz nélkül, hiszen az "aranykor" típusú mítoszok a múltból nyerik a jogosultságukat (így volt ez Hésziodosznál és később a hellenisztikus utópiáknál is), Spártán kívül viszont sehol sem volt történelemben elhelyezhető aranykor-mítosz! A mítosznak és a "spártai csodának" szüksége volt Lykurgoszra, hiszen az "igazságos társadalmi berendezkedés" az antikvitásban nem lehetett neóterizmosz (fölforgató tevékenység, ha úgy tetszik forradalom) gyümölcse. Ezért öltöztette Ágisz és Kleomenész is lykurgoszi köntösbe a maga forradalmát! Az igazságos társadalmi berendezkedést az isteneknek (rhétrák!) és a hagyománynak kellett szentesítenie még akkor is, ha a "spártai csoda" a filozófia műve volt.

¹¹F. Ollier: La Mirage Spartiate (2 Vols.), Paris 1933–1943; E. N. Tigerstedt: The Legend of Sparta in Classical Antiquity, Stockholm 1965; E. Rawson: The Spartan Tradition in European Thought, Oxford 1969.

¹²W. G. Forrest, i. m. 16–17. o.

Bidez szerint a sztoikus Napváros mintája Spárta volt,¹³ Ollier pedig attól az állítástól sem riad vissza, hogy Kleomenészt mestere és barátja, Szphairosz nyerte meg a sztoicizmusnak.¹⁴ Tarn és Toynbee a sztoicizmust az egyenlőség-eszme és humanizmus harcos hirdetőjének, egyfajta "hellenisztikus szocializmusnak" tekintik. Th. W. Africa ezzel szemben a sztoicizmust a legkonzervatívabbnak látja a filozófiai iskolák között, részben mert patrónusai a vagyonos rétegekből kerültek ki, részben mert a sztoikus természetjogi koncepciók könnyen igazolhatták a főnálló rendet.¹⁵ Ezért Africa úgy véli, hogy ha a spártai forradalom ideológiai gyökereit egyáltalán kereshetjük valahol, akkor azt a cinikusoknál, és nem a sztoikusoknál kell keresnünk,¹⁶ bár ő az egész ideológia-kérdésnek nem tulajdonít nagyobb jelentőséget. Szerinte ugyanis régen, éppúgy mint ma — mint említettük —, az embereket nem az eszméik, hanem az érdekeik vezérelték.¹⁷ Talán más véleményre jutott volna azonban, ha a filozófiának a hellenizmusban betöltött szerepére nagyobb figyelmet fordít. A filozófia ui. a hellenizmus korában (szemben hagyományos, kissé életidegen pozíciójával) hihetetlenül népszerűvé vált, a királyi udvaroktól az utcasarkon prédikáló vándorfilozófusokig. A filozófia volt hivatott betölteni azt az űrt, mely a régi mitológia szétesése és az új vallásos világkép keletkezése között támadt, másrészt egyfajta látványosság-
nak és szórakozásnak is tartották. A filozófia szinte csak a hellenisztikus görögök között nem számított "gyanús" tevékenységnek! Előtte (vö. Pythagorasz vagy Szókratész köre) és utána (lásd köztársaság-kori Róma) meglehetősen sok kéttellegel fogadták az effajta tevékenységet. A filozófia a hellenizmus korában "hatalma" tetőpontjára jutott; úgy tűnt, hogy már-már megvalósul Platón nagy álma: a filozófusok beleszólhattak a történelembe (Euhémérosz — Kasszandrosz udvarában, Phaleróni Démétriosz — Athén élén, Perszaiosz — Antigonosz hadvezéreként és helytartójaként Korinthoszbán stb.). Így állhatott Szphairosz is Kleomenész mellett, mestereként, barátjaként és politikai bizalmasaként. Max Pohlenz szerint "Kleomenész Szphairoszra osztotta a felada-

¹³J. Bidez: "La Cité du Mond et la Cité du Soleil chez les Stoiciens", többször idézi Th. W. Africa: "Stoics, Cynics and the Spartan Revolution", Int. Rev. Soc. Hist. 4 (1959), 461–469. o.

¹⁴F. Ollier: "Le Philosophe Stoicien Sphairos et l'oeuvre reformatrice des rois de Sparta Agis IV. et Cleomène III.", Revue des Etudes Grecques 49 (1936), 536–570. o.

¹⁵Th. W. Africa, i. m. 463. o.

¹⁶I. m. 465. o.

¹⁷I. m. 469. o.

tot, hogy az ifjúság nevelését, éppúgy mint a felnőttek egész életrendjét megszervezze, és a lykurgoszi Spárta szellemét a sztoikus világnézet alapján új életre keltse".¹⁸ "Kétségkívül Szphairosz sztoicizmusa nélkül is végzet-szerűen kitört volna egy többé-kevésbé heves lázadás Spártában. De annak egész más lett volna a jellege" — hívja föl a figyelmet Ollier.¹⁹

Diogenész Laertiosz szerint a boszporoszi Szphairosz eredetileg Zénón és Kleanthész tanítványa volt, s mikor III. Ptolemaiosz Euergetész fölkérte az utóbbit, hogy küldjön az udvarába egy filozófust, akkor ő Szphairoszt küldte Egyiptomba — miután Khryszipposz visszautasította a megtiszteltetést. (Diog. Laert. VII. 177.) Különben Szphairosz invitálójá az a Ptolemaiosz volt, aki külpolitikájában Kleomenészt támogatta az Akháj Ligával szemben. Szphairosz többek között műveket írt a spártai alkotmányról (περί Λακωνικῆς πολιτείας). Szókratészről és Lykurgoszról is (περί Λυκούργου καὶ Σωκράτους τριῶν). (Diog. Laert. VII. 177; Athen. VIII. 354 E. Vö. Cic. Tusc. Disp. IV. 53.) Bár a spártai alkotmányról majd minden jeles filozófus írt hosszabb-rövidebb értekezést, Plutarkhosz elsősorban Szphairosznak a Spártáról szóló könyveire támaszkodott a Párhuzamos életrajzok Lykurgoszában. Végül IV. Ptolemaiosz Philopatórral kapcsolatban emlékeznek meg róla két anekdotában is (Diog. Laert. VII. 177). Szphairosz életútja így némiképp David, a klasszicista festő életútját juttatja eszünkbe, aki Robespierre barátjaként és harcostársaként az utolsó percig részt vett a Közjóléti Bizottság munkájában, majd Napóleon udvarában festett tovább...

A spártai forradalom eszmei hátterét azonban nemcsak a sztoicizmus szolgáltatta. Elég arra gondolnunk, hogy a színopéi Diogenész is, Zénónhoz hasonlóan, a spártai modell alapján építette föl a maga Politeiáját (Plut. Lyc. 31.2), s a cinikus elképzelések (életmód, etika, a magántulajdon visszautasítása stb.) szinte közelebb is állnak a forradalom szelleméhez és Kleomenész elgondolásaihoz.²⁰ Zénón államelmélete Philodémosz egy megjegyzése szerint Diogenésztől származik, s ez nem is meglepő, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy a sztoicizmus és cinizmus gyökerei azonosak. Ne feledjük továbbá a peripatetikusokat sem (Phylarkhosz "tragikus" ill. peripatetikus vonásairól már volt szó), hiszen Arisztotelész és Dikaiarkhosz is megkülönböztetett figyelemmel foglalkoztak a spártai alkotmánnyal.

¹⁸M. Pohlenz: Die Stoa, Göttingen 1949, vol. I., 26 és 170 o.; vol. II. 15. o.

¹⁹F. Ollier, i. m. 570. o.

²⁰Th. W. Africa, i. m. 466. o.

Lehetséges tehát, hogy a filozófia hozta létre a Spárta-mítoszt, s azután később ez a mítosz akkumulálta és stimulálta a filozófiát? S e mítosz lett volna az élesztője a világtörténelem első olyan megmozdulásának, ahol az emberek nemcsak a maguk igazáért, hanem a társadalmi igazságért is fegyvert ragadtak? E kérdést vizsgáljuk meg a továbbiakban.

7. KLEOMENÉSZ: MÍTOSZ ÉS VALÓSÁG

Plutarkhosz jóvoltából csodálatos és tragikus kép maradt ránk a spártai forradalom vezéregyéniségeiről. Polybiosz tárgyilagosan és hidegen találja saját elfogultságát.²¹ Phylarkhosz viszont igazi mitikus elemekből komponálja meg rajongva szeretett hősenek portréját, a "tragikus történetírás"-ból jól ismert jelenetekkel fűszerezve (az Agiatisz-viszony, a kivégzés előtti utolsó órák stb.). Vegyük sorra a Kleomenész-mítosz elemeit!

Plutarkhosz (azaz Phylarkhosz) először erősen moralizáló hangon ecseteli a korabeli spártai fényűzés visszataszító jelenségeit, gazdagság és szegénység kiáltó ellentéteit. Mindez annál vérlázítóbb, hogy Spártáról van szó, a "lykurgoszi" Spártáról, mely valaha az egyenlőség és igazságosság mintaképe volt egész Görögthonban. Bármennyire is valós és hihető Plutarkhosz leírása, mégis ismerősen csengenek az ostromozó szavak: α „ῥουφή” mint önmagán túlmutató általános jelenség régóta foglalkoztatta a görög filozófiát (történetírást, szónoklattant, költészetet), a kortárs filozófiai iskoláknak pedig (cinikusok, sztoikusok) állandó céltáblájává vált.²² Hiszen az ezen filozófiák által meghirdetett aszketizmus a dolgoktól való függés megszüntetésének, a szabadságnak és az autarkiának legfőbb záloga volt — vagyis amiről a Plutarkhosz-életrajz beszél, egyáltalán nem volt kizárólagosan spártai jelenség, s mint elméleti probléma is jól beleillett a hellenizmus általános világképébe.

Toynbee sajátos elemekre hívja föl a figyelmet Kleomenész történetével kapcsolatban (bár Africa "imaginative parody"-ként kommentálja okfejtését). Szerinte Plutarkhosz "Ágisz és Kleomenész"-ében, valamint az Újszövetségben hasonló események, kifejezések és metaforák találhatók, melyek ugyanarra a hellenisztikus királymítosza vezethetők vissza: ez a királymítosz egy isteni megváltó-királyról szólt volna, akinek szenvedése fölládoztatott né-

²¹Részletes kimutatást lásd Th. W. Africa: Phylarchos and the Spartan Revolution.

²²Vö. A. Passerini: "La 'ῥουφή' nella storiografica ellenistica", Studi Italiani di Filologia Classica, New ser., 12. (1934), 35–56. o.

péért és az emberekért.²³ Így például mind Jézus Krisztusnak, mind Kleomenésznek utolsó vacsoráján tizenhárman vettek részt, mindkettőjük agyonkínzott testét átszúrták, majd mindkettőjüket istenségként imádták stb. Bár a párhuzam kissé erőltetett, a föltételezett hellenisztikus királymítosz jelenléte egyik történetben sem kizárható... Tarn pedig azt is észreveszi, hogy Kleomenész alakja nemritkán az Alexandroszéra emlékeztet (pl. rajtuk kívül senki nem hívta volna vissza ellenfeleit a száműzetésből).²⁴ Ha ráadásul fölidézzük a Spárta-mítoszt meg a Gracchus-ok párhuzamát, máris előttünk áll a kerettörténet, melyet Plutarkhosz készen kapott: nem is keveset, ha tekintetbe vesszük, hogy a "tragikus történetírás" pittoreszk jeleneteit Phylarkhosz szolgáltatta, szinte készen.

De milyen is volt Kleomenész valójában? Hogy igazi spártai királyhoz méltóan élt és halt meg, azt még Polybiosz sem tagadja; a vesztét okozó háborús ambícióról azonban mindkét történeti forrás megemlékezik. Kérdés azonban, hogy tehetett volna-e másképpen Kleomenész, hiszen egy köztudottan katonai berendezkedésű államban csakis hadvezérként, hódításokkal legitimálhatta reformjait. Nem is választhatott mást, mint a háborút, hiszen akkor az egész Peloponnészosz forrongott és szinte megváltóként várta Kleomenészt; az Akháj Szövetség pedig, makedón segítséggel, szintén bármikor készen állt a lázongások eltiprására. A király őszinte elkötelezettségét a szociális reformok mellett (amit gyakran megkérdőjeleznek, önös érdekekre hivatkozva) nem vonhatjuk kétségbe, hiszen nem valószínű, hogy Ágisz sorsa láttán éppen ezt az utat látta volna a karrierhez legcélravezetőbbnek. Kétségtelenül igen erős volt benne a kötelességteljesítés imperatívusza: ez nyilvánvalóan nemcsak spártai neveltetésének, hanem sztoikus mesterének, barátjának és harcostársának is köszönhető. Szphairosz nyilván csak megerősítette Kleomenésznek azt a hitét, hogy az ember elsősorban állampolgár, aki mindenekelőtt hazájának (poliszának) tartozik kötelezettségeinek teljesítésével. A sztoikus filozófia ugyanis — alapvetően kozmopolita jellegének megőrzése mellett — azt tanította, hogy ebben a fátum-uralta, útvesszőkkel terhes világban az erényes ember számára az egyetlen cselekvési lehetőség, ha teljesíti kötelességét.

Polybiosz zsarnoksággal vádolja Kleomenészt, noha szinte minden cselekedete ellentmond ennek. Nagyon kevés embert végeztetett ki, a száműzötteket visszahívta, s az adott lehetőségek között ragaszkodott az ősi alkotmányhoz

²³A. Toynbee: A Study of History, Oxford 1939, VI. 376–540. o.

²⁴W. W. Tarn: "The Social Question in the Third Century", 135–136. o.

(egyeduralom helyett Ágisz testvérét akarta maga mellé társkirálynak venni). A "kemény kéz" politikája nélkül pedig pillanatok alatt hóhérkézen végezte volna életét, Ágiszhoz hasonlóan...

8. EPILOGUS

Elmondhatjuk, hogy a Phylarkhosz által hagyományozott kép a spártai forradalomról kétségtelen elfogultságai ellenére is nagyjából helytálló, s Polybioszénál valószínűleg hitelesebb. Ez a forradalom mondhatni a forradalmak klasszikus fázisait mutatja: a drasztikus reform (Ágisz), a mérsékelt forradalom (Kleomenész) és a "totális" forradalom (Nábisz) szakaszait. Míg a forradalom ellenségei, Aratosz és Polybiosz a történesek politikai és katonai hátterét rajzolják meg, Plutarkhosz viszont, Ágisz- és Kleomenész-életrajzában, mely a phylarkhoszi hagyományhoz kapcsolódik, jól megmutatja a forradalom szociális aspektusait.

A III. századi Spártában a gazdagok egyre gazdagabbak, a szegények egyre szegényebbek lettek. A kép lényegében folytatja azt a leírást, mely egy évszázaddal korábban Arisztotelész nevéhez fűződött. De közben, itt és most föllángolt egy hatalmas hit, egy mítosz, hogy Spárta nem mindig volt ilyen, nem mindig volt a dőzsölők és a kisemmizettek földje, mert Lykurgosz aranykora idején mindenkinek egyenlő föld, vagyon és életmód jutott osztályrészül. S ez a mítosz hatalmas segítőtársra lelt a filozófiában: a "spártai csoda" stimulálta a filozófiát, s a már politikai filozófiává alakult mítosz teremtette meg az igazi spártai csodát: a spártai forradalmat. Ismételjük: teljesen mindegy, hogy a lykurgoszi Spárta létezett-e valójában, hiszen csak az a lényeges, hogy ez a hit létezett, s hogy tényleges cselekvésre ösztönzött. "Valóra váltjuk a filozófia ígéreteit" — mondhatták volna 2000 évvel Robespierre előtt Spárta forradalmár királyai. S ezért döntő fontosságú Szphairosz megjelenése a történetben. Mert ismétlem, jóval többről van itt szó, mintsem hogy sztoikus vagy cinikus hatásra születtek meg az ókor első igazi forradalmának az eszméi: a valóban fontos az, hogy ebben az esetben nem spontán lázadásról, királyi puccsról, egyszerű pártviszályról van szó — hiszen mindezek keresztül-kasul átszövik a görög történelmet. De itt a világtörténelem első olyan forradalmáról ad hírt Plutarkhosz, ahol — tudatosan — nemcsak adósságokat töröltek el (Ágisz) és egyenlőségi alapon földet osztottak (Kleomenész), hanem végül vagyonokat koboztak el az "állam" javára és a rabszolgák felszabadításaával kihirdették a teljes egyenlőséget is (Nábisz).

Lehetne Kleomenészt egyszerűen archaizáló reformernek tekinteni (mint ahogy ezt sok történész meg is teszi), aki az ősi lykurgoszi alkotmánynak akart csupán értvényt szerezni — elfeledkezznék ekkor azonban arról, hogy ahhoz, hogy ezt véghezvigye, félre kellett töltnia az egész létező alkotmányt, az egész létező politikai rendszert, s mindezt erőszakkal kellett véghezvinnie... Az események folyása azonban másmilyen lett volna, ha nincs ott az eszme éltető ereje. Az eszméé, amelyet Szphairosz próbált meg az ifjúság lelkébe átültetni — hiszen az új államberendezéshez új emberekre volt szükség! ... Szphairoszt pusztán az írói párhuzam szülte kényszernek tekinteni (merthogy a Gracchus-ok mellett is jelentős szerepet játszott egy sztoikus filozófus, Gaius Blossius), igen nagy hiba lenne. De személyét persze túlértékelni sem szabad (Ollier), hiszen nem Szphairosz teremtette meg a spártai aranykor mítoszáét, hanem csupán fölhasználta azt. Szphairosz személyes sorsa (élete második fele a Ptolemaioszok udvarában) egyébként semmiképpen sem kérdőjelezi meg nézetének őszinteségét — a filozófus egyszerűen élni akart a tragédia után is... De talán nem véletlen, hogy az alexandriai udvarban már csak a logika "tisztá" világával volt hajlandó foglalkozni.

A spártai forradalmár- királyok ellen kijátszott leggyakoribb ellenérv személyes érdekeltségük fölhányrtogatása. Ámde Ágisz és Kleomenész a leggazdagabbak közül valók és királyok voltak: miért állt volna "érdekükben", hogy harcoljanak a gazdagok ellen az égbekiáltó egyenlőtlenségek megszüntetéséért? S hiszen életüket is fölálldozták a társadalmi igazságért! Kleomenész inkább a mérsékelt forradalmárok örökös végzetétől szenvedett: sem a gazdagok, sem a szegények számára nem adott végleges megoldást; az egyiknek azért, mert túl messzire ment, a másiknak azért, mert nem ment elég messzire. Nábisz királynak pedig már Phylarkhosza sem akadt, hogy glóriával vonja be alakját a történelem ítélőszéke előtt. Róla csak az ellenséges hagyomány, Polybiosz és Livius számol be részletesebben — félelmetes, kegyetlen és vérszomjas zsarnokságnak állítva be minden cselekedetét. De Nábisz spártai király mindenekelőtt radikális forradalmár volt. Ő már nem elégedett meg az adósságeltörléssel és a földosztással, hanem elkobozta a gazdagok és száműzöttek vagyonát, rabszolgákat szabadított föl, és besorozta őket hadseregébe. Mikor V. Philipposz neki adta Argoszt, ott is hasonlóan vitte véghez radikális forradalmát (ezt Kleomenész elmulasztotta!). Az elkobzott pénzt az állam költségeire fordította (közös étkezések stb.). A megelőző óriási háborús veszteségek ellenére 10 000 embert fegyverzett föl, s a római hadüzenetkor 18 000 embere állt harcra készen. Midőn azonban Flamininus, Makedónia legyőzője megtámadta Spártát 50 000 emberrel, Nábisz nem tehetett mást: elfogadta

a föltételeit: így elveszítette ugyan Argoszt és a tengerpartot, de viszonzásképpen Flamininus kísérletet sem tett rá, hogy bármit is megváltottasson Spártában. Mikor Nábiszt meggyilkoltatták az aitóliaiak, az emberek föllázdak. A halála utáni káosz végül is azzal ért véget, hogy Philopoimén az Akháj Ligához csatolta Spártát, visszahívta a száműzötteket, s eltörölte a sajátos spártai nevelést és intézményeket. Nábisz új polgárai közül azonban 3000-en visszautasították, hogy Philopoiménnal együtt Akhaiába menjenek, s inkább vállalták a visszautasítás következményeit: Philopoimén rabszolgának adta el őket.

Egyes divatos filozófiák igencsak kétes megvilágításba helyezik az eszmék szerepét a történelemben. Én éppen azt kívántam megmutatni, hogy az eszméket nem lehet — mintegy fölülről ráerőszakolt, zsarnoki és idegen testként — kiiktatni, egyfajta technokrata racionalizmussal félretolni a történelemből. A spártai forradalomban ugyanis — a világtörténelemben először — nem egy meglévő mozgalomhoz kovácsoltak ideológiát, hanem az eszme hozta létre a történelmet.

Megjegyzés: A Szphairoszra vonatkozó hagyomány nagyjából két csoportra osztható: 1. a történetírók által hagyományozott kép (Phylarkhosz/Plutarkhosz); 2. a filozófiatörténeti-irodalomtörténeti kompilációk szerzői által megőrzött hagyomány (Diogenész Laertiosz, Athénaios, Cicero). Noha ez utóbbi tradíció anekdotikus elemek mellett kissé részletesebben foglalkozik Szphairosz filozófiai-logikai nézeteivel is, a valóban jelentős, máig vitatott Szphairosz-képet mégis a történetírók őrizték meg. A Szphairoszra vonatkozó töredékeket lásd: Hans von Arnim: Stoicorum Veterum Fragmenta, Teubner, Lipcse 1921, I. 139—142. Szphairosz csaknem minden töredéke megjelent magyar fordításban is, vö. Plutarkhosz: Párhuzamos életrajzok (ford. Máthé Elek), I. Lükurgosz, 5; II. Ágisz és Kleomenész, Kleomenész 2 és 11; Magyar Helikon, Bp. 1978 (Bibliotheca Classica sorozat); Diogenész Laertiosz: A sztoikus filozófusok életrajza (Részletek), in: Sztoikus etikai antológia (válogatta, utószó és jegyzetek: Steiger Kornél), Gondolat, Bp. 1983, 170—171, 175. o.

SUMMARY

Gelenczey-Miháلتz Alirán: And the Idea Turned into History...

The tragic course of life of the late 3rd century BC. Spartan reformer kings, Agis and Cleomenes has been treated several times not only in academic papers, but also in historiography and literature. However, relatively slight attention was paid to Sphairos, the Stoic philosopher, who should be considered as the key figure of the Spartan Revolution. Without his Stoicism the whole character of the revolution would have taken a quite different course, namely it was Sphairos, who by means of his stoic idealism helped Lycurgean Sparta — still alive in its utmost dignity in myths of her real, historical Golden Age — to be restored and reanimated. He was neither the first nor the most

genuine greek philosopher, who was engaged actively in politics, but he was the first inspired by a real social movement and motivated by exalted ideas of philosophy to try to change the course of history. So grew the Spartan kings' reform ambitions and Sphairos' idealistic views into a mass-movement, where myths of ancient Golden Age and "le mirage Spartiate" (Ollier) just as the idea of equality and justice stimulated by myth and philosophy gained power to reshape historical events. So we ought not to neglect or diminish — as so many contemporary political theories do — the role of ideas and ideology in history.

DOKUMENTUM

A VILÁG TEREMTÉSÉRŐL*

Philón

I.

A többi törvényhozók vagy a tetszetős formával és megokolással nem tördve egyszerűen csak elrendelték a nekik helyesnek tetsző dolgokat, vagy áttekinthetetlen, terjengős körítésbe ágyazva valódi mondanivalójukat, teljes ködben hagyták az embereket, az igazságot mitikus kitalálásokkal elfedvén előttük. Mózes viszont, aki mindkét utat elvetette — az egyiket mint az alapos vizsgálódásban magát kímélőt és filozófushoz méltatlant, a másikat mint csalárdsággal és babonassággal telít —, igen szép és magasztos bevezetéssel látta el törvényeit, anélkül hogy ebben rögtön megelőlegezte volna, mit kell és mit nem kell tenni. De anélkül is, hogy mert a törvények majdani használóinak szellemét valamiképp föl kellett készíteni, ezért akár maga találta volna ki mesés történeteket, akár másokéit használta volna föl erre.

Ez a bevezetés, ahogy azt imént mondtam, egészen csodálatos. A világ teremtését olyan szellemben tárgyalja, ahol a kozmosz a törvénnyel és a törvény a kozmoszsal harmóniában van, és ahol a törvénytisztelő férfi egyúttal a kozmosz polgára is, hiszen cselekedeteit ama Természet¹ akaratahoz igazítja, mely az egész kozmosznak is kormányzója.² Mármost igaz ugyan, hogy a szépségét a világ teremtése eme elbeszélésének méltóképpen senki, legyen az költő vagy prózaíró, nem dicsérheti, hisz túl van az beszéden és halláson, nagyobb és szentebb, semhogy emberi képességekkel megragadhatnók, de hallgatnunk róla emiatt mégsem szabad. Az Isten-kedvelte férfiú kedvéért

*A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Loeb Classical Library: Philo. With an English translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker, volume I., Cambridge 1949.

¹A sztoikusok természet (φύσις) fogalmára kell gondolnunk, amely a létezésnek egyszerre végső alapja és célja. (Vö. Diog. Laert. VII. 17: "Zenón volt az első, aki az ember célját a természetet követő életben jelölte meg".)

²A kozmosz polgára tehát a sztoikus eszménynek megfelelően élő ember, bár magának a konkrét kifejezésnek (κοσμοπολίτης) az első használata a cinikus Diogenész nevéhez fűződik (Diog. Laert. VI. 63).

meg kell kísérelnünk erőnkön fölül is szólni róla, ha nem is a hozzá illő módon, de legalább annyi keveset, amennyi a bölcsesség szeretetével és vágyával megerősített emberi értelem számára még talán hozzáférhető. Hiszen ahogyan a hatalmas kőszobrok képét és arányait a legkisebb, jól mintázott pecsét is közvetíti, úgy az ezekben a törvényekben följegyzett világteremtés mindent fölülmúló szépségeit is, bár a lehető legkáprázatosabbak, érzékelteni fogják valahogy kisebb vonások. Szót kell azonban még előbb ejtenünk valamiről, ami mellett csendben elmenni méltánytalan volna.

II.

Egyesek tudniillik, mivel a kozmoszt csodálták inkább, és nem teremtőjét, ezért azt keletkezés nélkülinek és öröknek nyilvánították, az Istent pedig, tudatlanságukban tétlenséggel vádolták meg.³ Holott épp fordítva: az Ő hatalmát kell mint alkotót és atyát csodálattal illetnünk, amazz meg csak mértékkel tisztelnünk. Mózes, azért is, mert a filozófia igazi csúcsára jutott el, meg azért is, mert az isteni kinyilatkoztatások révén jobban ismerte a természet dolgainak sokaságát és bonyolult összefüggéseit, fölis-merte a szükségszerűséget, hogy lennie kell a létezőkben egyrészt egy aktív, másrészt egy passzív oknak. Az aktív okot a mindenség tiszta és abszolút értelmének tudta, mely fölötte áll az Erénynek, fölötte a Tudásnak, és kivá-lóbb magánál a Jóságnál és magánál a Szépségnél is. A passzív okot látta pe-dig annak, ami bár önmagában élettelen és mozdulatlan volt, de miután ez az Értelem mozgásba hozta, formát adott neki és élettel töltötte meg, azzá a tökéletes mesterművé változott, amit kozmosznak hívunk. Hiszen akik, vele ellentétben, keletkezés nélkülinek mondják, megfeledkeznek arról, hogy így megfosztják attól, ami az istenfélelemhez leginkább szükséges és nélkülözhe-tetlen, a gondviseléstől. Márpedig úgy ésszerű, hogy a megszületettnek gond-ját viselje az Ő Atyja és Alkotója. Ahogyan az apa is biztosítani akarja szülöttje fönmaradását, és a mester is, hogy műve tartós legyen. Mindent távol tartanak tőle, ami ártalmára vagy kárára lehet, mindazzal viszont, ami előnyére és hasznára válhatik, vágyuk, hogy ellássák. Ugyanakkor a nem-alko-tottnak a nem-alkotójával világos, hogy nem lehet ilyen bensőséges kapcsola-ta. Komolytalan ezért és haszontalan az olyan nézet, amely a kozmoszt olyan anarchiába süllyedt városhoz teszi hasonlatossá, melynek nincs eforosza vagy

³Nevezetesen ezek közé tartozik Arisztotelész.

bírāja, aki minden ügyet irányítana, és a törvénynek érvényt szerezne. Más-képpen járt el Mózes. Ő a keletkezésnélküliséget, felismerve annak minden láthatótól való idegenségét — hisz mindaz, ami érzékelhető, születésnek és változásnak van alávetve, és mint ilyen, sohasem ugyanaz —, a láthatatlan-nal és intelligibilissal kapcsolta össze, az érzékelhetőt viszont a vele rokon keletkezéssel társította. Ha tehát ez a kozmosz látható és érzékelhe-tő, nem marad más, mint hogy keletkezett is legyen. És ezért mondhatjuk azt is, hogy nem tért el tárgytól, amikor elbeszélte keletkezését, és dicsőí-tette alkotóját.

III.

A kozmosz megalkotása hat napig tartott, mondja, de nem azért, mintha az Alkotónak időre lett volna szüksége — hiszen Isten mindent képes egyszerre véghezvinni, nemcsak azt, amit megparancsolt, hanem azt is, amit kigondolt —, hanem, mert a létrejövőknek rendre volt szükségük. A rend pedig számmal jár együtt, a számok közül viszont, a természet törvényei szerint, a 6 felel meg leginkább a nemzésnek. Egyrészt, mert az 1-től kiindulva ez az első tö-kéletes szám, ami egyenlő részeivel ($1 \times 2 \times 3$) és részei teljesen kiteszik ($1 + 2 + 3$), lévén a fele 3, a harmada 2 és a hatoda 1; másrészt mert, ahogy mondani szokás, természete szerint hím- és nőnemű is, és mindkettőnek képes-sége egyesül benne.⁴ Páratlan ugyanis a létezők között a hímnemű és páros a nőnemű; az első páratlan pedig a számok közül a 3, az első páros pedig a 2, és ketten együtt a 6-ot teszik ki. A kozmoszt tehát, mint valamennyi létező közül a legtökéletesebbet, a hatos szám alapján kellett megalkotni. De, mi-vel magában kellett hordania a kettős egységből való keletkezés lehetőségét, azért kevert szám szerint is, mert ez egyesíti magában a magot elültető hím és az azt befogadó női princípiumot. Minden egyes naphoz hozzárendelt azután egyet az egész szeleteiből, kivéve az elsőt, melyet, nehogy a többivel együtt számítsák, nem is elsőnek nevezett, hanem Egynek, pontosan kifejezve ezzel, hogy az egység természetét látja benne, és így is akarja hívni.

⁴Platón: Az Állam VIII. 546.B.

IV.

A bennefoglaltakból tehát amennyit lehetséges, meg kell kísérelnünk elmondani, hiszen, mint mondtam, az egészről számot adnunk bajos volna. Kiemelt jelentősége van pedig benne az intelligibilis világnak, ahogyan azt az Egyről szóló mű kimutatja. Mert Isten, éppen mivel Isten, előre látta, hogy szép képmás soha nem jöhet létre szép minta nélkül, és az érzékelbetők közül sem lesz semmi gáncstalan, hacsak nincs hasonmása az intelligibilis formák között. Így, amikor elhatározta, hogy megalkotja ezt a látható világot, megteremtette előbb az intelligibilist, hogy testetlen és az istenihez egészen hasonló mintaként szolgálhasson számára, amikor megteremti a testtel bírót, úgy, hogy az utóbbi hű mása legyen az előbbinek, és hogy fajtainak száma épp annyi legyen, amennyi amaz intelligibilisé. Mármint azt mondani vagy gondolni erről az intelligibilis formákból álló világról, hogy az valamely helyen van, teljességgel nem helyénvaló. Ami viszont létrejöttét illeti, arról képet alkothatunk magunknak egy hétköznapjainkból vett példa alapján. Miután egy várost megalapítanak, mivel a király vagy valamilyen uralkodó kedvét keresik, aki a hatalom korlátlan birtokosa, de ugyanakkor szellemében fölvilágosult és segíti az állam fölvirágoztatását, előbb vagy utóbb mindig eljön az idő, amikor jelentkezik egy tanult építész, aki, meglátva a hely adottságaiban rejlő lehetőségeket, megrajzolja, először elméjében, a majdani fölépítendő város majdnem valamennyi részletét, a templomokat, tornatermeket, prytaneionokat, piactereket, kikötőket, dokkokat, utakat, a fölépítendő városfalakat, valamint a többi köz- és magánépületet. Ha pedig egyszer már ezek így külön-külön alakot nyertek, akárcsak a viaszban, az ő lelkében, megjelent előtte az egésznek a képe is, amelynek egyes részleteit aztán emlékezete segítségével újra felidézve és tovább tökéletesítve, mint a jó mesterember, a mintát mindig szem előtt tartva, nekilát kőből és fából megépíteni, úgyelve, hogy a testtel bíró formák mindenben megfelelőjenek testetlen mintájuknak.

Ehhez egészen hasonlóan kell elképzelnünk azt is, ahogyan Isten, miután elhatározta, hogy megalapítja a "nagy várost", először kigondolta az intelligibilis világ formáit, majd ezeknek mintájára megalkotta az érzékelhetőt.

V.

Éppúgy pedig, ahogyan a várossal az építésben kialakult előzetes képnek sincs külső helye, hanem az ő lelkébe van bepecsételve, az intelligibilis for-

máknak sincs más helyük, mint az isteni értelem. De hát létezhet-e más hely, mely nem az Ő minden hatalmát, de csak egy töredékét is befogadhatná?

Mert ilyen az Ő világteremtő hatalma, melynek forrása az igazi Jóság. Hiszen ha valaki az okot kutatná, ami miatt ez a mindenség megteremtetett, és azt mondaná, amit már a régiek közül is valaki, hogy jó a mindenség Atyja és Teremtője, akkor azt hiszem, nem tévedne. Mert ez vezette őt arra, hogy önnön szépségével, irigységet nem érezve, ilyen bőkezűen megajándékozzon egy létezőt, melyben önmagától semmi szép nincs, de képes rá, hogy minden tekintetben azzá váljék. Ez a létező ugyanis, bár önmagában rendezetlen, minőség nélküli és élettelen volt, teli mássággal, diszharmóniával és disszonanciával, képes volt rá, hogy egy fordulattal mindezek ellenkezőire, a legkiválóbbra változzék. Rend lett benne, minősége lett és élete; megjelent benne a hasonlóság, az azonosság, a harmónia, az összhang és egyáltalában mindaz, ami eredeti modelljét jellemezte.⁵

VI.

És Isten, anélkül hogy tanácsával bárki segítette volna — hiszen ki volt más rajta kívül? — fölismerte, egyedül önmagára támaszkodva, hogy ezt az isteni adományok nélkül önmagából semmi jót kihozni nem képes természetet szükséges jótéteményeivel pazarul és gazdagon ellátnia. De nem ahogyan kegyeinek nagyságából következnek — mert az határtalan és végtelen —, hanem amennyire ezt jótéteményeinek részesei befogadni képesek. Mert nem úgy természete ezeknek a jótétemények elfogadása, mint Istennek, hogy adja őket, mert míg az Ő képességei mindenén túl vannak, amazokéi oly gyengék, hogy bizony csődöt mondanának, ha nem rájuk átméretezve, hanem eredeti nagyságukban kéne befogadniuk.

Ha pedig valaki egyszerű és lényegretörő kifejezésekkel akarná meghatározni, hogy mi is ez az intelligibilis világ, nos, az nemigen mondhatna mást, mint hogy az az isteni értelem, már teremtés közben, amiképpen a szellemi város sem egyéb, mint az építész elgondolása, mikor már a város fölépítésén töpreng. Ez a nézet pedig nem az enyém, hanem Mózesé. Hiszen a következőkben, amikor az ember teremtését írja le, jószerivel ugyanezekkel a kifejezésekkel élve mondja, hogy az az Isten képmása szerint teremtetett. Ha pedig a rész mása egy képmásnak, akkor világos, hogy az egész is. Továbbvi-
ve pedig, ha ez az egész érzékelhető világ, a kozmosz, mely minden emberinél

⁵Platón: Timaios 29.E.

nagyobb, az isteni képmás utánzata, akkor az is világos, hogy az eredeti pe-csét is, amit intelligibilis világnak mondunk — a minta, a formák eredeti formája —, maga az isteni értelem.

VII.

Azt is mondja, hogy "kezdetben teremtette Isten az eget és a földet". De a "kezdetben"-t itt, ellentétben azzal, ahogy egyesek gondolják, nem időbe-lileg érti, hiszen idő sem lehetett azelőtt, hogy a kozmosz lett volna, mert vagy vele egyidejűleg lett, vagy utána. Az idő ugyanis nem más, mint a koz-mosz mozgása által meghatározott távolság, a mozgás viszont nem lehet a moz-gó előtt, hanem szükségszerűen vagy később, vagy vele egyszerre keletkezik, tehát az időnek is szükségszerűen vagy egykorúnak, vagy fiatalabbnak kell lennie a kozmosznál. Idősebbnek mondani ezért nem is filozófushoz illő el-járás.⁶ De ha nem időbelileg érti itt a "kezdetben"-t, akkor a legvalószínűbb föltételezés, hogy a számszerű rendre utal vele, azaz a "kezdetben teremtet-te" kifejezés az "először teremtette az eget" kifejezésnek felel meg. Egyéb-ként a józan ész alapján is azt várnánk, hogy ez keletkezzék először, ami valamennyi létrejövő közül a legkiválóbb és legtisztább létezésből gyúrt, és a látható és érzékelhető istenek szent lakhelyeül rendeltetett. Mert még ha azt föltételezzük is, hogy mindent egyszerre teremtett, a szépségben fo-gantak ez esetben sem nélkülözhetik majd a rendet, mert ahol rend nincs, ott szépség sem lehet. A rend pedig egymás után következő dolgok láncolata, amelyben egyesek előbb vannak, mások meg követik őket, ne tudják bár ezt ők

⁶A relatív, önmagában nem, csak a mozgással való kölcsönös egymásrautaltságban létező idő fogalmának eredetét Arisztotelésznél találjuk (Phys. 219.b2). Arisztotelész számára éppugyan-azon a módon, ahogyan a tér csak annyiban létezik, amennyiben léteznek testek, melyek egy bizo-nyos helyet elfoglalnak, az idő is csak úgy létezik, hogy léteznek testek is, melyek különböző mostokban különböző helyeken vagy különböző állapotokban vannak. Az ő nyomdokain haladó sztoi-kusok, föltehetően egyik tanítványának, Sztratónnak hatására is — aki ugyanis az időt mint lé-nyege szerint mennyiséget és mellesleg mint önálló entitást határozta meg (Simpl. Phys. 789,35) — már kifejezetten a fizikai jelenségek kinematikai aspektusának mértékeként definiálják az időt. A térhez hasonlóan dinamikus kontinuumként fogva föl, az arisztotelészi, realitással vég-ső soron nem bíró, pontszerű — fizikailag értelmezhetetlen — mostot egy olyan jelenné "tágí-tották", amely eseményeknek a múltból ill. a jövőből közelítő infinit sorozatai által meghatá-rozott tetszőlegesen kicsiny intervallumok infinit sorozataként adódik. Az idő alapegysége en-nek megfelelően az "elemi esemény", ill. ennek tartama lett. Makroszkopikus szinten a kozmikus események, történések jellege ciklikusnak, periodikusnak mutatkozik, s mint ilyen az idő méré-sének mindig is legközvetlenebb és magátólértődőbb eszköze (Arist. Phys. 223.b20). A Philón ál-tal idézett meghatározás a bevett, a sztoikus Khryszipposztól származó definíció (Stob. Eclóg. I. 106,5: SVF II.509 f).

maguk, de teremőjük mindenképp. Így lehetett biztosítani tökéletességüket, s hogy ne térjenek le pályájukról és ne támadjon zavar.

Alkotott tehát először a Teremő egy testetlen Eget és egy láthatatlan Földet, továbbá egy levegő- és egy üresség-formát. Az utóbbiak közül az első elnevezte sötétségnek, mert fekete a levegő természete szerint, a másikat meg mélységnek, mert feneketlen mélységű.⁷ Ezek után következett a víz, majd az élet leheletének testetlen képe, végül pedig, hetediknek, a fényé. mely a Napnak lett ugyancsak testetlen és intelligibilis mintája, és az összes többi fényes csillagnak, amit az égboltra tervezett.⁸

VIII.

A leheletnek és a fénynek megkülönböztetett jelentőségük volt. A leheletet Istenének is nevezte Mózes, mert a lehelet minden élet elsődleges forrása, az élet oka viszont Istenben van.⁹ A fényről pedig azt mondja, hogy min-

⁷A presztoikus fizikában a levegőt (és a tüzet) általában fény tulajdonságúnak tartották. A sztoikusok ezzel szemben — bár a források mutatnak némi ingadozást és bizonytalanságot — úgy gondolták, hogy önmagában a levegő nem bír fényességgel (Plut. De Stoic. repugn. 1053 e). A látás folyamatáról alkotott elképzelésük is egyértelműen ezt a fölfogást tükrözi. A tárgy és a szem közötti levegő csak akkor rendelkezik az érzékelés képességével, ha megvilágítják a Nap sugarait. Ettől kerül abba a feszültségi állapotba, ami szükséges ahhoz, hogy a hegemonikonból (vezérlő lélek rész, az érzékelés központja és egyúttal a tudat székhelye) a pupillába érkező "látó" pneuma megfelelő hatékonysággal tudjon rá nyomást gyakorolni, s így a "híd" létrejöttön a tárgy és a hegemonikon között (vö. Aet. IV. 15,3; Alex. Aphr., De anima 130,15).

⁸A sztoikus kozmológia szerint a véges kozmoszt végtelen űr veszi körül, s ezáltal lehetséges, hogy kitáguljon és összehúzódjék a különböző kozmikus fázisok rendje szerint (Plut. De Stoic. repugn. 1054 b).

⁹A „πνεῦμα” (lehelet) és az „ἀήρ” (levegő) gyakran használtatnak fölváltva, szinonimaként a sztoikusoknál (pl. Plut. De Stoic. repugn. 1053 f). Egyébiránt, konstitúcióját tekintve, a pneuma a két aktív elem, a tűz és a levegő nem-állandó arányú keveréke (Alex. Aphr. De anima 26,16, De mixt. 224,15). A két komponens arányának változása teszi lehetővé, hogy az így meghatározott, különbözőfajta pneumák az önmagában tehetetlen, formátlan anyaghoz hozzájárulva a köhézió eltérő szintjein különböző struktúrákat hozzanak benne létre, és sajátos tulajdonságokkal is ekképpen fölruházva differenciálódását eredményezzék (Plut. De Stoic. repugn. 1053 f). Ebben az értelemben jelöli a sztoikusoknál a ἔξις a szervetlen anyagi struktúrát, ahogyan az ugyancsak pneuma-természetű φύσις és φύξις a szerves anyag (növények), ill. az élőlények (állatok, ember) struktúráját (Galen, De anim. mor. SVF II, 787). Ez a térben és időben kontinuus erő, a pneuma, doktrínájában a mindenütt-jelenlévő, mindent átjáró Istenség szinonim fogalmává lett. A két fogalom, tulajdonságaik kicserélésével, egymást definiálta: a pneuma isteni értelmet és istenszerű természetet kapott, az Isten pedig azonos lett a mindent átjáró pneumával (Aet. I. 7,33; Origen. Contra Celsum VI. 7). Ez a sztoikus pneuma-koncepció, gyökereit tekintve, a görög filozófia preszokratikus kezdeteiig megy vissza. A jól ismert Anaximenész-fragmentum (Diels, 13, 82), valamint Sextus Empiricus-nak egy a pythagoreusokhoz és Empedoklészhez fűzött magyarázata (Sext. Emp. Adv. math. IX. 127) a pneuma és a hozzá kapcsolódó fizikai fogalom biológiai eredetét mutatja. Ugyancsak a biológiai eredetről árulkodik az is, amit Arisztotelész mond a

dent fölülmulóan szép (Gen. I. 4.). Mert, úgy vélem, annyival ragyogóbb és káprázatosabb az intelligibilis is a láthatónál, amennyivel a napfény a sötétségnél, a nappal az éjszakánál, és az értelem ítélőereje, mely az egész lelket kormányozza, a szemekénél. Ez a láthatatlan, intelligibilis fény képe lett annak az isteni értelemnek, mely létrehozta. Égen túli csillag, az égiek fényének forrása. De minden fényességek fényességének is bátran mondhatná akárki, amiből a Nap, a Hold és a többi álló és mozgó égitestek a maguk fényét merítették, egyik is, másik is a saját képessége szerint, a hozzá illő arányban. Mert mihelyt átváltozása megkezdődött az intelligibilisből az érzékibe, ezzel együtt egyre homályosabb is lett ez a keveretlen, tiszta fény az érzékelhetőbe átkerülve, ahol a fényt mindig homály rontja le.

IX.

Helyesen mondatik az is, hogy "sötétség volt a mélység felett" (Gen. I. 2.). Mert bizonyos értelemben a Levegő az Üresség fölött volt, hiszen bejutva az egész hatalmas, kietlen és üres térségre, ami közöttünk és a Hold között tátongott, teljesen betöltötte azt. Miután azonban az intelligibilis fény, ami a Nap előtt volt, kigyúlt, ellenlábas, a sötétség visszahúzódott, mert falat emelt közéjük Isten és szétválasztotta őket, jól tudva, hogy ellentétek ők, amik harcban állnak egymással. És éppen ezért, nehogy állandóan összetalálkozva folytonosan viaskodjanak, és így háborúság uralkodjék béke helyett, nemcsak hogy szétválasztotta őket, de még a köztes területeken határokat is emelt, melyek a féktelenségeknek mindkét oldalról útját állták. Mert várható volt, hogy szomszédságuknak nem lehet más vége, mint a zavar, mely szükségszerűen támadna a két összeférhetetlen elem szüntelen küzdelme nyomán, amit, ha nem lennének ezek a köztes határok, a hatalomért vívnának. A köztes határok pedig az este és a hajnal. A hajnal a közeledő napfelkelte hírnöke, mely előtte járva lassan már oszlatni kezdi a sötétséget, míg az este, mely a napnyugtát követi, a sűrű sötétség leszállásához biztosít fokozatos, csendes átmenetet. Ezeket azonban, ti. a hajnalt és az estét,

pythagoreusok és más korai filozofusok tanítását ismertette, hogy ti. az élet karakterisztikus jegye a légzés, ami implicite a lélek (pneuma) és a mozgás messzemenő következményekkel járó összekapcsolását involválja (De anima 404 a21). (Általánosságban megjegyzendő még, hogy míg a modern tudomány a fizikai univerzum matematikai képét igyekszik kiterjeszteni a szerves természet és az ember birodalmára, a görög tudományban viszont az ellentétes tendencia jutott érvényre: náluk a biológiából vett képek vetültek rá a fizikai világ birodalmára, a kozmoszt így élő organizmussá formálva át.)

a testetlenek és intelligibilisek közé kell sorolnunk. Hiszen ezek minden érzékitől mentesek, teljes egészükben képek, mértékek, pecsétek, testetlen előzményei testtel bírók születésének. Miután tehát létrejött a fény, a sötétség pedig kitért előle és visszahúzódott, s határok is kerültek közéjük, az este és a hajnal, előállt egy időtartam, szükségszerű következményeként ezen előzményeknek, amit a Teremtő napnak is nevezett el, de nem elsőnek, hanem egynek, ami az intelligibilis világnak az egyes számhoz hasonló természetére utalva, ennek egyedüliségét volt hivatva kifejezni.

X.

Amikor ezek így Isten értelmében már elrendeződtek, és készen állt az intelligibilis kozmosz, elérkezett az idő, hogy mintájára megszülessék az érzékelhető. Ennek részei közül elsőként a legkiválóbbat, az Eget alkotta meg a Teremtő, amit aztán "szilárd boltozat"-nak nevezett el, lévén ez már valóban testtel bíró. Hiszen a test már természetéből adódóan is szilárd, éppen háromirányú kiterjedtsége miatt. A szilárd test képzete pedig mi másban áll, mint hogy minden irányban kiterjedt? Éppen ezért, az intelligibilist és testtelent az érzékelhetővel és testivel világosan szembeállítva, nevezte ezt el szilárd boltozatnak. Rögtön a továbbiakban azután Égnek hívja, helyesen és nagyon következetesen, akár ha azt vesszük, hogy mindennek határa, akár ha azt, hogy a láthatók közül elsőként jött létre. A napot is ennek születése után nevezi másodiknak, egy egész napnyi időtartamot fönntartva így az Ég számára, hogy ezzel is kiemelje becsét a többi érzékelhető között.

XI.

Ekkor a vizek összessége még befolyta az egész földet, szétáradva valamennyi részébe, ahogyan a szivacsot itatja át a nedvesség, úgyhogy állóvíz és sár volt mindenütt, minthogy a két elem megkülönböztethetetlenül keveredett egyetlen alaktalan masszában. Ezért a már elmondottak után Isten elrendelte, hogy amennyi a vizekből sós volt, s útját állta volna a növények és a fák születésének, az a föld hasadékaiból mindenünnen törjön elő és összefolyva egyesüljön, a szárazföld pedig tűnjék elő. Egyszersmind elrendelte, hogy az édesvíz mindenütt maradjon meg, mert ez megfelelő eloszlásban valamiféle ragasztóanyaga lehetett a különálló részeknek, s tette ezt részben azért, hogy elejét vegye a teljes kiszáradásnak és terméketlenné-válásnak

is, részben pedig azért, hogy miként egy anya a gyermekei számára a táplálékok minden fajtáját, a szilárdat és a folyékonyat is biztosítsa. Feltöltötte ezért a föld csatornáit, mint valamiféle emléket, hogy azokból azután meginduljanak a folyók és patakok. Gondja volt közben arra is, hogy a felszín alatt, a talaj mélyebb rétegeiben is áramolják a nedvesség, dússá és termékennyé téve azt mindenütt. Miután mindez parancsa szerint megtörtént, neveket is adott nekik, s lett a szárazföld neve Föld, az elkülönített vizeké pedig Tenger.

XII.

Majd hozzálátott, hogy földísztse a Földet. Megparancsolta neki, hogy hozzon zöld fűvet és gabonát, mindenféle mezei növényt, és egyáltalában ami csak ember és állat számára táplálékul lehet, azt gazdagon teremje. Parancsot adott a fák valamennyi fajtájának megszületésére is, mezőn növőkére és erdei fajtákéra, ügyelve, hogy ne maradjon ki közülük egy sem. De ezek, mielőtt megszülettek, rögtön gyümölcsöt is hoztak, nem úgy, mint a maiak, melyek fokozatosan születnek meg, különböző részeiket különböző évszakokban növesztve, és nem egyszerre valamennyit. Hiszen ki ne tudná, hogy most először is vetni kell és palántázni, és csak ezután jön az elvetett és elültetett növekedése, ami kétirányú, hiszen az elvetett mag egyrészt gyökeret ereszt lefelé, mintegy saját alapját létrehozva, ám ugyanakkor fölfelé szarát és törzset növeszt. Egy következő szakaszban rügyek jelennek meg, majd levelek, és mindezek után, legvégül hozza gyümölcsét. De ez sem történik egyszerre, hanem változásokon keresztül, nagyságban és minőségben. Mert amikor megszületik, először még részek nélküli szirmokból áll, melyeket kicsinységük miatt alig látunk. Ezt tulajdonképpen csak a gyümölcs kezdeményének nevezhetjük. Ebből aztán apránként, megfelelő öntözés mellett, ami a táplálékot jelentő vizet biztosítja, s a szelek olyan szerencsés keverékének segítségével, amit a fagyos és az enyhébb áramlatok egyszerre táplálnak, fejlődik ki teljes nagyságában. Eközben minősége is átalakuláson megy keresztül, és megszínesedik, akárcsak ha egy mesterségében jártas festő ecsetje pingálta volna különböző színekkel tarkára.

XIII.

Ám első születésükkor, ahogy már mondtam, Isten rögtön teljes formát adott nekik, és érett gyümölcsöt, fogyasztásra minden tekintetben készet és tökéleteset, a közvetlenül ezután megszületendő állatok élvezetére. Megparancsolta tehát a földnek, hogy ezeket így teremje. És az, mint valami hoszszú terhesség után, megszülte mind a növényeket, az összes fákat és a gyümölcsök számtalan fajtáját. De nemcsak az élőlények táplálékául voltak a gyümölcsök, hanem a hozzájuk hasonlók mindig újbóli születésére is, amiért a bensejükben magot hordtak. A magokban rejtetten és láthatatlanul ott vannak a kiteljesedettek princípiumai, amelyek az évszakok forgásában aztán megjelennek, és láthatókká válnak.¹⁰ Mert úgy akarta Isten, hogy a természet körpályán-járásával a fajok elkerüljék a mulandóságot és létük örök legyen. Ezért is vezette, fölgyorsítva a folyamatot, a kezdetet a véghez, és fordította vissza a véget a kezdethez; mert olyan a növénynek a gyümölcs, mint kezdetnek a vég, a bensejében magot rejtő gyümölcsnek pedig a növény, mint végből a kezdet.

XIV.

A negyedik napon, a Föld után ékesítette fel az Eget. Ezt a sorrendet pedig nem azért választotta, mert az Eget a Földnél hátrébb sorolta, hogy a tökéletlenebbnek adja az első, a hatalmasabbnak és istenibbnek pedig csupán a második helyet, hanem azért, hogy teremtő hatalmának világos bizonyítékául legyen. Mert előre látta a még meg nem született emberek észjárását, hogy gondolataik mennyire hajlanak majd a valószínűnek látszó tetszetős föltevésekre, hogy az ésszerűséget keresik majd a keveretlen, tiszta igazság helyett. Mert a jelenségeknek fognak inkább hinni, mint Istennek, és a szofisztikának nagyobb becsülete lesz előttük, mint a bölcsességnek. És ugyanígy, amikor majd meglátják a Nap és a Hold periodikus mozgását, amiből a különböző évszakok, a nyarak, a telek, a tavasz és az ősz visszatérő változásai adódnak, a föld évről évre hozott minden termésének okául ezeknek az égitesteknek ciklikus mozgását fogják föltételezni. Ezért, hogy semmi

¹⁰A οἱ λόγοι (formák) ekvivalenciája a οἱ σπερματικοὶ λόγοι-val (magszemű formák, formacsírák). A sztoikus fölfogás szerint az egyetlen λόγος σπερματικός számtalan λόγος σπερματικόςban manifesztálódik, s ezek adják az egyes dolgoknak a nekik megfelelő formákat.

teremtettet ne merészeljenek soha első oknak megtenni, mondja: "Terjenek vissza gondolataikkal a Mindenség első születéséhez, amikor a Nap és a Hold előtt hozott mindenféle növényt és gyümölcsöt a Föld; meggondolván pedig ezt, merítsék ebből azt a várakozást, hogy ezután is mindig az Atya rendelése szerint fog teremni, akkor, amikor Neki tetszik." Mert Neki nincs szüksége az Égen-születettekre, melyeknek hatalmát Ő adta, s maguktól nem bírják azt. Mert hasonlóan a fogathajtóhoz, aki a gyeplőt, vagy a kormányoshoz, aki a kormányrudat jól kézben tartja, Ő irányít mindent, amerre csak akarja, törvény és jog szerint, semmi másra rá nem szorulva: hiszen az Istennek minden lehetséges.

XV.

Ez volt tehát az ok, amiért a Föld előbb hozott növényeket és sarjastott füveket, az Ég pedig csak ezután, egy tökéletes szám, a négy jegyében nyerte el végső rendjét. Helyes ugyanis a négyet a 10 — a minden tekintetben tökéletes — előzményének és forrásának mondani; mert ami valóság szerint a tíz, az ahogy mondani szokás, lehetőség szerint a négy. Hiszen ha az egymás után következő számokat egytől négyig összeadjuk, a tízet kapjuk, ami éppen a számok végtelenségének határa, amely körül, mintegy fordulópontnál, megfordulnak és visszatér kezdeti menetük.

De tartalmazza a négy a zenei összhangzatok arányait is, a négyesét is, az ötösét is, a teljesét és azonfelül még a kétszer-teljesét, amelyeknek az együtteséből áll elő azután a legtökéletesebb. Mert a négyesé $1\frac{1}{3}$, az ötösé $1\frac{1}{2}$, a teljesé kétszeres, a kétszer-teljesé pedig négyszeres. És mindezeket magában foglalja a négyes szám: $1\frac{1}{3}$ -ot a négy viszonyában a háromhoz, az $1\frac{1}{2}$ -et a háromnak a kettőhöz való viszonyában $/6:4/$, a kétszerest, amikor a kettő aránylik az egyhez $/4:2/$, a négyszerest, amikor a négy az egyhez.

XVI.

Van azonban a négynek még egy más tulajdonsága, ami kimondva is és átgondolva is a legcsodálatosabb. Ez volt ugyanis az első szám, ami már a szilárdnak természetét mutatta, míg a megelőző számok a testetlen dolgokra vonatkoznak. Mert az egy alá, ahogy a geometriában nevezzük, a pont tartozik, a kettő alá pedig a vonal, hiszen az egy kiterjesztéséből a kettő, a pont kiterjesztéséből a vonal adódik. A vonal szélesség nélküli hosszúság. Ha hozzá szélesség járul, felület keletkezik, ami viszont a három alá tarto-

zik. A felületnek azután már csak egyre, a mélységre van szüksége, hogy a szilárdnak természetéhez jusson, s ha ez hozzáadódik a háromhoz, négy keletkezik. És ez az a momentum, ami e számnak a nagy jelentőségét adja. A testetlen, intelligibilis létből elvezet minket a természet rendje szerinti első érzékelhető, a háromszoros kiterjedésű test képzetéhez. De ha valaki az eddig elmondottakat nem értené, egy közismert játék példájából biztosan rájön majd, mire gondolok. A diójátékosok, a játék szabálya szerint, először mindig egy szintre tesznek le három diót; amikor azonban a negyediket rakják, hogy piramist formáljanak, azt már fölültre helyezik. Az egy síkban lévő háromszög tehát a 3-as számig megy, a következőnek tett dió pedig, ami a számok között a 4-est jelenti, piramis alakzatot formál, azaz már szilárd testet. De mindezekon túl azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a négy az első négyzetszám, vagyis olyan, amit egyenlőt egyenlővel szorozva kapunk, mértéke szerint igazságosságnak és egyenlőségnek; és hogy olyan meg az egyetlen, amit ugyanazokból a számokból állíthatunk elő összeadással is és szorzással is: összeadással kettőt adva a kettőhöz, szorzással pedig kétszer véve kettőt. A harmóniának valami egészen szépséges formája nyilvánul meg benne, amit egyetlen más számnál sem találunk. Mert hogy csak egy példát vegyünk, a hat bár két hármassal összege, de ha ezeket összeszorozzuk, már nem hatot, hanem egy más számot, kilencet kapunk.

Sok más képességgel is rendelkezik még a négy, de ezek tüzetesebb vizsgálata egy külön, ennek a számnak szentelt mű feladata. Legyen elég itt annyit leszögeznünk, hogy az Ég és a Föld keletkezésének is a princípiuma volt; hiszen a négy elem, amiből ez a Mindenség megalkottatott, mintegy forrásából eredt a számok közül a négyből, de oka lett a négy évszak révén az állatok és a növények keletkezésének is, tagolva minden egyes évet télre, tavaszra, nyárra és ősze.

XVII.

Így e számnak a természet rendjében betöltött kitüntetett szerepéből szükségszerűen adódott, hogy a Teremtő az Eget a negyedik napon ékesítette föl, szép és Istenhez hasonló dísszel: a fényt adó csillagokkal. És tudva azt is, hogy a létezők között a legkiválóbb a fény, eszközévé tette ezt az érzékek legkiválóbbikának, a látásnak, mert ami a lélek számára az értelem, az a testnek a szem; mindkettő ugyanis lát, az egyik az intelligibiliseket, a másik az érzékieket. De szüksége van ehhez mindkettőnek még valamire, az

értelemnek ismeretre, hogy a szellemiek belátására jusson, a szemeknek pedig a testek érzékeléséhez fényre, ami aztán sok más jónak is forrása lett az emberek számára, de kiváltképpen a legnagyobbnak, a filozófiának. Mert ahogyan a fény fölfelé irányította a látást, s az észrevette a csillagok természetét és mozgásuk harmóniáját, az álló- és mozgócsillagok jól összehangolt útjait, hogy az előbbieket mindig egyformán és mind ugyanúgy, az utóbbiak változóan és egymással is ellentétesen kettős pályákat befutva keringenek, s hogy valamennyien együtt mintha egy tökéletes zene törvényei szerint járnak kartáncukat,¹¹ e látványra kimondhatatlan gyönyörűség és öröm járta át a lelket. És örvendezvén az egymást követő képeken — mert az egyikből mindig másik jött —, nem tudott betelni a szemlélődéssel. Ám azután, ahogy lenni szokott, figyelme a mögöttük lévőkre irányult, s elkezdett rájuk kérdezni, hogy mi is hát ezeknek a láthatóknak igazi lényege, és vajon keletkezés nélküliek-e, vagy születéssel vették kezdetüket, és hogy a mozgás mi módon történik, és mik azok az okok, amik az egyes mozgókat irányítják. Ezekből a kérdésekből született pedig meg a filozófia, amelynél tökéletesebb jó az emberi élet számára nem adatott.

XVIII.

Maga előtt látva tehát az intelligibilis fény ama képét, amelyről a testetlen világ kapcsán már szó esett, megalkotta az érzékelhető csillagokat, ezeket a szépséges isteni képmásokat, s az Égre mint a testi létezés legtisztább templomába helyezte őket, sok üdvös célra. Az első ezek között, hogy fényt adjanak, egy másik, hogy jelekül szolgáljanak, jelekül az évszakok számára, de az egymást követő napok, hónapok és évek számára is, melyek mértékei lettek az időnek és a számfogalmat megteremtették. Ami azután külön-külön az egyes csillagok hasznát és szerepét illeti, ezeket, bár magától értetődőnek látszanak, pontosabb megragadásukra, talán nem lesz felesleges, ha világos kifejtésben, részletesen áttekintjük.

Az összes idő két részre lett osztva, nappalra és éjszakára. A nappal fölötti uralmat az Atya a Napnak adta, mint egy nagy királynak, az éjszakáét a Holdnak és a többi csillagok sokaságának. A Nap erejének és hatalmának nagyságát pedig már ez is, amit most mondtunk, világosan megmutatja. Hiszen neki mint egynek és egyedülinek, kizárólagosan és önmagában jutott a teljes idő fele, a nappal, míg a többiek valamennyien a Holddal együtt birtokolják

¹¹Ugyanezt a gondolatot találjuk Platón Timaiosz-ában (47 A,B).

a másik felet, aminek éjszaka lett a neve. És amikor felkel, ezeknek a többi csillagoknak a fénye nem hogy elhalványul, de egyenesen láthatatlanná válik a szétáramló ragyogásban, s csak amikor lenyugszik, kezdenek feltűnedezni, mindegyik a maga minősége szerint.

XIX.

De nemcsak azért lettek, mint ahogy az Úr maga mondja, hogy fényt küldjenek a Földre, hanem azért is, hogy jövőben bekövetkező eseményeket előre jelezzenek. Mert az ember a fölkelésükből, lenyugvásukból, fogyatkozásukból, az égbolton való megjelenésük vagy eltűnésük időszakaiból és ugyanúgy a többi, mozgásukkal kapcsolatos változásokból, későbbi hatásokra következtet: jó vagy rossz termésre, az állatállomány szaporaságára vagy pusztulására, tiészta vagy felhős időre, szélcsendre vagy erős szélre, a folyók áradására vagy apadására, nyugodt vagy magas hullámokat vető tengerre, az évszakok fölcserélődésére, mint amilyen a télies nyár, a meleg tél, az őszi hasonló tavaszt vagy a tavaszt idéző ősz; sőt előfordult már, hogy egyesek földmozgást és rengést is előre jeleztek az égitestek mozgása alapján, de még ezernyi más szokatlan dolgot is, kiemelkedő bizonyosságul amaz ígéknek, hogy "jelekül lettek" a csillagok.

Hozzáteszi az Írás még azt is, hogy "megfelelő időköz"; a megfelelő időközön pedig az évszakokat értette Mózes, és alighanem helyesen; hiszen mi mást értünk megfelelő időn, ha nem a beteljesedés idejét; az évszakok viszont, tökéletességre vive, mindennek meg hozzák beteljesülését, az elvetett magoknak és elültetett növényeknek, az állatok születésének és növekedésének.

És lettek az idő mértékéül is; mert a Nap, a Hold és a többi csillagok szabályos periodikus mozgásaiból adódtak a napok és a hónapok és az évek is. És ezzel egyúttal a legnagyobb hasznukra is rámutattunk, a számok születésére, amit az idő hozott magával; mert egy napból adódott az egy, kettőből a kettő, háromból a három, egy hónapból a harminc, egy évből a tizenkét hónap napjaival egyenlő szám, a végtelen időből a végtelen szám.

Ennyi és ilyen fontos hasznót hozott az égiek születése és a csillagok mozgása; és mekkoráknak mondhatnám még azokat, melyek ismeretlen működéseiből adódnak — merthogy az emberi nem számára nem mind hozzáférhető — azokból, amelyek együtt az egész állandóságát is biztosítják, a számukra rendelt isteni törvényeket változatlanul teljesítve be mindenkor.

Elkészülvén tehát ekképpen a Föld és az Ég fölékesítésével, a harmadik, ill. a negyedik napon, az ötödiken hozzáfogott a Teremtő, hogy a halandó lények nemzetségeit is megalkossa. Munkáját a vizekben élőkkal kezdte, tudva, hogy semmi nem annyira rokon egy másik dologgal, mint az élőlényekkel az őt. Mert az élőt az élettelenről semmi sem különbözteti meg inkább, mint az érzékelőképesség. Ez pedig ötfélére oszlik: a látás, a hallás, az ízlelés, a szaglás és a tapintás képességére, amelyek mindegyikéhez hozzárendelt a Teremtő egy tárgyfajta is és egy megfelelő ítélőeszköz is, hogy az illetékeségi körükbe tartozókat mérlegelhessék: a látás a színeket, a hallás a hangokat, az ízlelés az ízeket, a szaglás az illatokat, a tapintás a lágy és kemény dolgokat és mindazt, ami meleg vagy hideg, sima vagy érdes lehet.

Megparancsolta tehát, jöjjenek létre a halak és a cetek mindenféle fajtaí, különbözőek alakra, nagyságra és minőségre. Van azután persze, amikor más tengerekben ugyanazokat megtaláljuk, de egyikben sem az összeset. Mert vannak, amelyek a lagúnákat kedvelik, és a mély vizeket nem nagyon, vannak, amelyek a kikötőket és a part menti vizeket: ezek a szárazföldre nem másznak ki, de tőle messze se merészkednek; mások ellenben a nyílt vizeket keresik és kerülik a szárazföldeket, szigeteket vagy sziklákat. Egyesek a nyugodt, csendes, mások a viharos, tarajos hullámú tengerekben érzik jól magukat, mert hozzáedződtek már a folytonos lökésekhez, a sodró erőhöz, testüket is nagyobbra, zsírusabbra növesztve.

Közvetlenül utánuk levegőben élő rokonaikat, a madarakat teremtette meg — ezek ugyanis szintén úsznak —, nem hagyva ki a levegőben utazók egyetlen fajtáját sem.

XXI.

Most, hogy a víz és a levegő vagyonrészét már megkapta a hozzáillő élőlényekből, a Teremtő figyelme ismét a Föld felé fordult és szólította, teremje meg a még hiányzókat. A növények után ugyanis hátravoltak még a szárazföldi állatok. Mondta tehát: hozzon a föld marhákat, vadállatokat és mindenféle csúszómászókat (Gen. I. 24.). És a föld azonnal hozta a megparancsoltakat, különbözőeket fölépítésre, erőre, a bennük rejlő ártó vagy használó képességekre. Legvégül teremtette meg azután az embert. Hogy mi módon, azt egy kicsit később mondom el. Előbb még arra szeretném föl hívni a figyelmet, hogy a rákövetkezések milyen fölötté szép láncolatával élt, amikor az

élet születésének irányt szabott. A lélek legdurvább és legsilányabb formája ugyanis a halaknak jutott, míg az emberek osztályrészéül a legkimunkáltabb és legkiválóbb. Köztük állnak e tekintetben a szárazföldi állatok és a madarak, mert ezek egyfelől fejlettebb érzékekkel rendelkeznek, mint a halak, tompábbakkal ugyanakkor, mint az emberek. Ezért teremtette tehát elsőnek a lélekkel bírók közül a halakat, amelyekben a testi van túlsúlyban a lelkiel szemben, és így valami módon élők is meg nem-élők is, mozognak ugyan, de mégsem egészen élők, mintha a lélek-formát csak testük fönnmaradásáért kapták volna, ahogyan a hús a sót, nehogy gyorsan megromolják. A halakat követték, mint láttuk, a madarak és a szárazföldi állatok. Ezek már elevebben érzékelnek, s fölépítésükben is inkább megnyilvánulnak a lélekkel bírók sajátságai. És, mint elhangzott, legvégül alkotta meg az embert, akinek értelmet is ajándékozott, hogy lelkének lelke legyen, mint szemnek a pupilla; ezt tudniillik a természet dolgaiban jártas emberek a szem szemének is nevezik.

XXII.

Akkor minden egyszerre öltött alakot; de bár egyszerre öltött alakot minden, rendjüket a mózesi elbeszélés szükségképpen aszerint közvetítette, ahogy az egyedek később egymásból létrejöttek. Az egyedi keletkezésben pedig a következő rend érvényesül: a természet mindig a legalacsonyabbrendűből indul és a legkiválóbbnál végzi. Mit jelent ez közelebről? Az élőlények születésének alapja a mag. Ezt úgy tekintik, mint ami a tajtékhoz hasonló voltával a legalacsonyabbrendű. Ám, amikor az anyaméhbe kerülve megszilárdul, mozgásra tesz szert, és szerves természetűvé lesz. A szerves természet már értékeesebb, mint a mag, hiszen a megszületettek között is a mozgás értékeesebb a nyugalomnál. Ez a szerves természet, mint egy művész, vagy pontosabban szólva, mint valami hibátlan művészet, élőlényt formál, szétosztva a nedves szubsztanciát a test tagjaiba és részeibe, a levegő-szubsztanciát a lélek tápláló és érzékelő képességei között. Ami a gondolkodó lélekrészt illeti, ezt most átugorjuk, azoknak a véleménye alapján, akik azt mondják, hogy ez kívülről kerül be, lévén isteni és örök. A szerves természet tehát a silány magból indul fejlődésnek, s a végén a legértékeesebb: az élőlény és az ember létrehozásáig jut el. És ugyanez áll a Mindenség keletkezésére is: amikor a Teremtő jónak látta, hogy az élővilágot megalkossa, a rendben az első legsilányabbak voltak, a halak; a legutolsók pedig a legkiválóbbak, az emberek; közéjük kerültek a többiek, akik az előttük lévőknel magasabb, az

utánuk jövőknél alacsonyabb rendűek voltak, a szárazföldi állatok ti. és a madarak.

XXIII.

Az összes többi élőlény után teremtetett tehát meg az ember, mondja Mózes, ahogyan már elhangzott, mégpedig Isten képmására és hasonlatosságára (Gen. I. 26.). Kifejezése nagyon is helyénvaló, hiszen a Föld szülöttei között nincs is Istenhez hasonlóbb, mint az ember. De ezt a hasonlóságot nem szabad a testi jellegben megnyilvánulónak elképzelni, mert sem az Isten nem ember formájú, sem az emberi test nem istenképű. A képmásiség a lelket kormányzó értelemre értetik. Hiszen egy Értelem képére, ami a Mindenségnek is ősmintájaként értelme, formálódott az egyedi létezőkben lévő értelem úgy, hogy valamiféleképpen istene lett az őt hordozó és tisztelettel övező testnek; mert ami a szerepe a Nagy Kormányzónak a Kozmosz egészében, nyilvánvalóan ugyanaz az emberi értelemé is az emberben. Ez is, miközben láthatatlan, maga mindent lát, s bár saját szubsztanciája ismeretlen, felfedi a többiekét; művészetek és tudományok segítségével sokfelé ágazó utakat nyitva meg, mind amiken az emberek járnak, keresztülhalad szárazföldön és tengeren, itt is, ott is a dolgokat természetük szerint kutatva; majd szárnyain föl-emelkedve vizsgálja a levegőt is, különböző rétegeiben, míg eljut az éterig, az égi pályákhoz, ahol, miközben egy tökéletes zene ütemére együtt kering az álló- és mozgósillagokkal a lépteit vezérlő bölcsességszeretetet követve, maga mögött hagy immár minden érzékit, és az intelligibilis felé fordul vágyakozása; s ahogy benne az itt látott érzékiek mintáit és eredeti formáit szemléli, mindent fölülmúló szépségük látványa megrészesgíti, s a Kybelé papjaiéhoz hasonló, bár más és nemesebb vágyból eredő megszállottság lesz úrrá rajta, melyben egyre az intelligibilisek legfelsőbb íve felé hajtva, már azt képzei, eljut magához a Nagy Királyhoz. Ám amikor Őt megpillantani akarná, tekintetének sűrű, áthatolhatatlan fényözön állja útját, melynek szikrázó, tiszta sugarai, sebes zuhatagként ömölve alá, elhomályosítják látását.

Mivel azonban nem igaz így minden képmásra, hogy hasonló eredeti mintájához, hanem sok eltér attól, a "képmására" után külön hozzászövegte még, hogy "hasonlatosságára", egyértelművé téve, hogy egy tökéletes pecsét tiszta le-nyomatáról van szó.

Joggal csodálkozhatik viszont valaki azon, vajon miért van az, hogy egyedül az ember születését nem egy alkotónak tulajdonítja, mint a többiek esetében tette, hanem ahogy a megfogalmazásból kitűnik, többnek; a következő szavakkal idézi ugyanis a Mindenség Atyját: "alkossunk embert képmásunkra és hasonlatosságunkra". De hát, mondhatnánk, csak nem szorul rá senkire Ő, aki-nek minden engedelmisséggel tartozik? Vagy elképzelhető az, hogy amikor az Éget és a Földet teremtette, akkor nem volt szüksége senkire, de az embert, ezt a rövid életű, mulandó lényt képtelen volt segítőtárs nélkül, saját maga megalkotni?¹² A teljes igazságot, a valódi okot szükségképpen csak Isten ismeri egyedül. Nekünk a legvalószínűbb, legmeggyőzőbbnek tűnő magyarázatot kell felfednünk. Ez a következő. A létezők között vannak olyanok, amelyek sem az erényben, sem a rosszban nem részesülnek. Ide tartoznak a növények és az értelemmel nem bíró állatok. A növények azért, mert nincs bennük lélek, s természetükből a képzelőerő is hiányzik, az állatok pedig híjával vannak az észnek és az értelemnek; márpedig a rossznak és az erénynek mintegy lak-helye az ész és az értelem, ahol mint természetes otthonukban időznek. A létezők egy másik csoportja meg egyedül csak az erénnyel van kapcsolatban, s a rosszal nincs semmi közössége. Ilyenek az égitestek. Ezeket élőlényeknek mondjuk, éspedig eszes élőlényeknek, bár inkább ész önmagában mindegyik, minden ízében a jóra irányuló és mentes minden rossztól. Vannak azután kevert természetűek, mint az ember, aki magába fogadja az ellentéteket, az okosságot és az esztelenséget, a mértékletességet és a féktelenséget, a bátorságot és a gyávaságot, az igazságosságot és az igazságtalanságot, és, hogy röviden mondjam, a jókat és rosszakat, szépeket és gyalázatosakat, az erényt és a rosszat. Nos, ami a természetükben kizárólag a jóra hangoltakat illeti, ezeket egyedül megalkotni a Mindenség Atyja számára, a vele való rokonságuk miatt, teljességgel megfelelő volt. A közömbös természetűek, a se nem jók, se nem rosszak megteremtése sem volt Neki idegen, miután a Számára oly gyűlöletes rossztól ezek is mentesek. A kevert természetűek ellenben részben hozzáillők, részben viszont idegenek; hozzáillők, amennyiben jelen van bennük a jó princípium, de idegenek ennek ellentéte, a rossz princípium miatt. Ezért lehet tehát, hogy egyedül az ember teremtésénél mondja Mózes,

¹²Philón itt föltehetően Platón követi, de legalábbis támaszkodik rá. A *Timaios*ban (41, 42) az Isten "ifjú isteneket" teremt, alárendelt segítőtársakat, hogy a világban lévő rosszáért ne lehessen felelős.

hogy Isten azt mondta "alkossunk", amely alak világosan mutatja mások segítőtársként való közreműködését, hogy így a jó úton járó ember helyes szándékai és cselekedetei a Mindenség Urának, Istennek legyenek tulajdoníthatók, az ellenkezőek viszont alatta állóknak; mert Ő a teremtményekben lévő rossznak nem lehetett Atyja: ez a rossz pedig a gonoszság és a gonoszságból való cselekedetek.

Figyelemre méltó még, ahogyan az emberi nemről szólva a fajokat rögtön megkülönbözteti, mondván, hogy férfinak és nőnek teremtetett, noha ezek alakban még nem különültek el. Szépen beszél, hiszen a nemben már mindig ott van a legközelebbi fajok kezdeménye is, s benne, mint valami tükörben, az élesen látók fölismerhetik őket.

XXV.

Fölmerülhet ezután a kérdés, vajon mi az oka annak, hogy a Kozmosz keletkezésénél az ember került legutóljára sorra, hogy mint a Szent Íratok mutatják, az Atya és Teremtő őt az összes többi dolog után alkotta meg. A Törvények elmélyült tanulmányozói, akik a lehető legalaposabban vizsgálják pontos tartalmát, ezzel kapcsolatban azt szokták mondani, hogy Isten, aki — hasonlóvá téve őt Magához — értelemmel, adományai legbecsesebbikével ajándékozta meg az embert, a többi tekintetében sem volt vele szűkmarkú. Ellenkezőleg, mint Hozzá legközelebb álló, legkedvesebb élőlénynek, a Kozmoszban mindent előre elkészített, mert azt akarta, hogy semmiben se szenvedjen hiányt, ami életéhez és boldogulásához nélkülözhetetlen. Életéhez az élvezetére való dolgok gazdag bősége áll rendelkezésére. A másikhöz az égiek szemlélése vezeti el. Ha ez a tevékenység átjárja az értelmet, szeretet költözik belé és az utánuk való vágyódás. Ebből bontakozik ki a filozófia, amiből az ember, még ha halandó is, halhatatlanságot nyerhet. És hát gondoljunk csak arra, hogy a lakomát adók sem hívják előbb vendégeiket, hanem csak miután a vacsorára mindent jól előkészítettek. De ugyanígy a tornajátékok vagy a színházi előadások szervezői is: mielőtt a nézőket összegyűjtenék, előbb versenyzőket, ill. színészeket keresnek, és gondoskodnak bőséges látni- és hallanivalóról. Ezenképpen a Mindenség Ura is, akárcsak egy versenykiíró és lakomaadó egy személyben, arra készülve, hogy az embert egyszerre látványosságra és lakomára hívja, mindkettő kellékeiről előre gondoskodott, hogy mire megérkezik, már készen találja az "asztalt" is és a színházak legszenvedebbekét is. Az előbbit mindazzal telve, amit a föld, a folyók és a levegő használatára és élvezetére teremnek, az utóbbit mindenféle látványosságban

pompázva, melyeknek szubsztanciája és minősége is megütő szépségű, mozgásuk és pályájuk gyönyörködtető és elbűvölnek harmonikus rendjükkel, szám szerinti arányaikkal és körforgásuk összhangjával. Nyugodtan mondhatjuk, hogy ők adták ezzel az első zenei mintát, az igazit, minden későbbi példáját, amiből azután az emberek, lerajzolva saját lelkükben a képeket, megalkották az élet számára legfontosabb és legáldásosabb művészetüket.

XXVI.

Ez volna tehát az első, legvalószínűbb oka az ember utoljára való megteremtésének. Fölhozható azonban egy másik is. Az ember a később születők okulására is talált minden életéhez szükséges kelléket készen első születésekor: hogy hallgatva a természet minden oldalról feléjük áradó felszólítására, kövessék nemük elsőszülöttjét, és fáradságot, kínt nem ismerve, töltsék napjaikat gondtalan bőségben. Ez az állapot viszont csak akkor valósulhat meg, ha az esztelen vágyak nem gyűrik le a lelket, ha nem üti föl a fejét benne mohóság és telhetetlen falánkság, ha a hírnév, pénz vagy hatalom utáni sóvárgás nem uralják el az életet, s a fájdalmak sem homályosítják el, kényszerítik térdre az értelmet, nem hajszol erőn felüli tettekre a rossz tanácsadó félelem, és ismeretlenek maradnak az oktalanság, gyávaság, igazságtalanság és az összes többi rossz, az a temérdek haszontalanság. Mert jelen viszonyaink között, amikor mind a felsoroltak szertelenül burjánozva vígan tenyésznek, amikor az emberek korlátokat nem ismerve merülnek el a szenvedélyekben, a felelőtlenségben és olyan kicsapongásokban, amiket már kimondani is bűn, most az istentelen cselekedetekkel aránycsan büntető Díké jelenlétét tapasztaljuk. A büntetés pedig a szükségletek megszerzésének kínos nehézsége: az emberek fölszántják a mezőt, a források és folyók vizét csatornába vezetik, vetnek és palántáznak, az évszakok során át, éjt nappá téve fáradhatatlanul birkóznak a földműves élet számtalan megpróbáltatásával, és amikor összegyűjtik verejtékük gyümölcsét, az végül nemritkán silány és kevés is a sokféle kár miatt: vagy a hosszan tartó, folyamatos esőzések rabolták meg a termést, vagy a jég verte el, vagy a hótól fagyott meg jelentős része, vagy szélviharok forgatták ki tövestül — de hát sorolhatnánk még akármeddig, hányféle módon képes a víz és a levegő a viruló kertet pusztasággá változtatni. Ám ha józanság szelídítene meg a szenvedélyek mértéktelen indulatait, az igazságtalanságtól sem visszariadó törtetést és becsvágyat pedig igazságosság fékezne, és egyáltalában, ha az erények és a szerintük való cselekvések váltanák föl a rosszakat és a belőlük való tetteket,

elcsöndesülne a lélekben dúló háború, az összes háború közül a leggyötrelme-
sebb és legfájdalmasabb, a békének adván át helyét. Nyugalmával és szelídsé-
gével ez rendet hozna képességeink gyakorlásába, s az Istenbe vetett re-
ményt, hogy Ő, akinek kedves az erény és a szép, s azonfelül emberszerető
is, minden jót észrevétlen természetességgel ad meg nemünknek. Hiszen nyil-
vánvaló, hogy kézenfekvőbb a létezők természetét a földműves mesterség nélkül
bőségessé tenni, mint nem-létezőket létrehozni.

XXVII.

A második ok után nézzünk egy harmadikat. Mivel azt akarta Isten, hogy
kezdet és vég mint szükségesek és egymásnak kedvesek összekapcsolódjanak,
kezdetnek teremtette az eget, s végnek az embert, amazz a nem-pusztuló érzé-
kelhetők legtökéletesebbikének, emezt, az embert a legkiválóbb mulandó földi
teremténynek, vagy hogy pontosabb legyek, egy kicsiny égnek, magában sok,
a csillagokéhoz hasonló természet képét hordozva, művészetekkel, tudományok-
kal és az egyes erényeknek megfelelő dalba foglalt szemléletekkel. Minthogy
az enyésző és nem-enyésző természetük szerint ellentétesek, mindkét formából
a legszebbet jelölte ki kezdetnek, illetve végnek: kezdetnek, mint mondot-
tam, az eget, végnek pedig az embert.

XXVIII.

Végezetül említsük még meg a következőt, miszerint az embernek azért
kellett utoljára megszületnie, hogy amikor utolsóként hirtelen megérkezik,
bámulatot keltsen a többi élőlényben. Mert úgy kellett lennie, hogy mihelyt
először megpillantják, rögtön csodálják, s mint természettől-rendelt uruknak
és kormányzójuknak engedelmeskedjenek neki. Ezért azután, amikor meglátták,
valamennyien meg is szelídültek, s még a legvadabb természetűek is, azonnal,
ahogy rátekintettek, teljesen kezesekké váltak — vad indulataikat csakis
egymás felé fordítva, őt egyedül kímélték. Mindemellett az Atya, aki uralko-
dásra teremtette őt, nemcsak művében juttatta ezt kifejezésre, hanem szavak-
kal is kinyilvánította, hogy királyává tette őt a Hold alatt élőknél, szá-
razföldön, vízen és levegőben. Uralma alá rendelte ugyanis a három elemben
megtalálható valamennyi halandó lényt, de az égieteket nem, mert ezek istenibb
osztályrészt kaptak. Az ember uralmának leghatásosabb bizonyítékai pedig ép-
pen a mindennapos jelenségek: akárhányszor megtörténik, hogy egy többezernyi
marhából álló csordát egyetlen közönséges ember elvezet, mindenféle nehéz

vagy akár könnyű fegyverzet nélkül, semmit sem hordva magánál védelmére, csupán juhbőrből készült öltözetét viselve és egy botot fogva, amivel az irányt mutatja, s amire, ha fáradt, rátámaszkodhatik. De ott vannak a hatalmas juh- és kecskenyájákat, ökörzsordákat terelő pásztorok. Ezek sem azok a tagbaszakadt, erős emberek, akik az őket nézőkben jó testförlépítésükkel csodálatot kelthetnének. És ugyanígy a többi, mégakkora állat támadókedve és erejéből fakadó hatalma is — mely természetes önvédelmüket szolgálja — meghunyászkodik előtte, mint szolga az úr előtt, s megteszik, amit parancsol. Az ökrök járomba fogva szántják a földet, hasítják a mély barázdákat naphosszat, de van, hogy éjszaka is hosszú fordulókat tesznek meg az ekével, miközben valami földműves irányítja őket; a birkák meg, valahányszor a tavasz beköszönt és dús gyapjuk szinte már lehúzza őket, a pásztor parancsára nyugodtak megállnak vagy csendben lefekszenek, és átengedik magukat a nyírásnak, hozzászokva, hogy évente szerzett "jövedelmüket", mint a városok természetes királyuknak, gyapjukat átadják. De még a ló is, amely az állatok között a legtüzesebb, könnyen megzabolázható, féken tartja őt a kantár, hátát homorítva, hogy kényelmes ülés essék rajta, magára veszi a lovast, és gyors galoppban viszi, ahová az éppen menni akar. Ő pedig, aki a hátán ül, fáradtság nélkül, kényelmesen teszi meg az utat, másnak a testét, lábát használva.

XXIX.

Sok egyéb elmondható még, ha valaki hosszan akarná tárgyalni a kérdést, annak bizonyítására, hogy az ember uralma teljes körű, nincs alóla kivonva egyetlen lény sem; de elégségesek a már felsoroltak is. Azzal mindenesetre tisztában kell lennie mindenkinek, hogy az ember rangja nem kisebbedett azáltal, hogy legkésőbb született. Hadd éljek megint példákkal: a fogathajtók ugye a befogott állatok mögött jönnek, és hátulról figyelik őket, mégis, amerre akarják, arra hajtják őket, a kezükben tartott kantárt hol lazábbra hagyva engedik, hogy vágtazzanak, máskor meg, ha a kelleténél nagyobb sebességgel futnak, a gyeplőt szorosabbra fogják. A hajókormányosok is, bár a tatra menve a hajó leghátsó részében helyezkednek el, mégis, ahogy mondani szokás, az első emberek a fedélzeten, mivel úgy a hajó, mint a rajta lévők biztonsága az ő kezükben van letéve. Valamiféle fogathajtónak és kormányosnak teremtette tehát az embert mindenek fölé az Alkotó, hogy vezesse és kormányozza a Földön élőket, gondjaiba véve állatokat és növényeket, legyen az első és nagy Király helytartója.

Miután így a tökéletes szám, a hat jegyében a Kozmosz teljes egészében elkészült, a rá következő napot, a hetediket az Atya ünneppé tette, megáldva és megszentelve: mert nem egy város vagy ország ünnepe, hanem a mindenségé, amit méltó az emberiség egyetlen közös ünnepének és a Kozmosz születésnapjának mondanunk. De a hetes szám természetét, nem tudom, vajon képes-e bárki kellően magasztalni, mert az minden szónál ékeesebb. Ám e tény mégsem jogosít fel hallgatásra. Meg kell próbálnunk megvilágítani, ha nem is az összes és legkiválóbb tulajdonságait, de amennyit értelmünk elérhet. Nos, e számot két értelemben használják. Egyik értelmében jelenti azt a tíznél kisebb, hét egységből álló számot, amit az egy egység hétszeri ismétlésével kapunk. Másik jelentésében túlmegy a tízen. Ilyenkor egy mértani sorozat hetedik tagját értik rajta, ahol az első tag egy, s a kvóciens lehet kettő, három vagy bármilyen más természetes szám. A hatvannégy például az egyből kiinduló kétszerezések eredménye, a hétszázhuszonkilenc pedig a háromszorozásoké. A szám mindkét megjelenési formája megkülönböztetett figyelmet érdemel. A második kivételes nagyszerűsége egészen föltűnő. Minden ilyen hetedik ugyanis, ami tudniillik egy egyből kiinduló, 2 v. 3 v. ... stb. kvóciensű mértani sorozat hetedik tagjaként adódik, egyszerre négyzet- és köbszám, mindkét szubsztancia sajátosságát, a testiét és a testetlenét is magában hordja. A testetlenét a síkfelület szerint, amilyen a négyzet, a testiét a háromdimenziójú kiterjedés szerint, aminek a kocka felel meg. A bizonyításul fölhozható legegyszerűbb eseteket az imént már említettük: az egyből kétszerezésekkel hetediként kapott hatvannégy négyzetszám, amennyiben a nyolcnak nyolccal való szorzata, és köbszám, mert előállítható úgy is, hogy a négyszer négyet ismét négygyel szorozzuk. A háromszorozásokra példaként mondott hétszázhuszonkilenc négyzetszám, ha a huszonhét önmagával való szorzatának tekintjük, de köbszám is, mint a kilenc harmadik hatványa, ami a $9 \times 9 \times 9$ szorzat. És ha a hetediket elsőnek tekintve a szorzást tovább folytatjuk megint a hetedikig, akkor a kapott szám ismét négyzet- és köbszám. A hatvannégygyel végezve el a műveletet ez négyezer-kilencvenhat lesz, a hatvannégy egység oldalú négyzet területe és a tizenhat oldalú kocka térfogata.

Térjünk vissza az első, tízen belüli fajtára, aminek a természete nem kevésbé csodálatos. Először is ez a hét az egyből, a kettőből és a négyből

tevődik össze, amely számok között a két legharmonikusabb arány áll fenn, a kétszeres és a négyszeres. A kétszeresből lesz az összesen átmenő harmónia, a négyszeresből a kétszer az összesen átmenő. De más párokra is föl lehet osztani a hetet, ahogy az állatokat a járomban: az egyre és hatra, a kettőre és az ötre, s végül a háromra és a négyre. A közöttük lévő arányok is kifejezetten zenei arányok.¹³ A hat az egyhez hatszoros arány, ami a lehető legnagyobb hangközt jelenti, a legalacsonyabb és a legmagasabb hang közötti távolságot, amint azt meg fogjuk mutatni, ha a számokról áttérünk a harmóniák arányainak tárgyalására. Az öt és a kettő aránya olyan harmonikus hatással bír, ami már szinte az összesen átmenő harmóniához fogható. Ezt a zeneelmélet világosan kimutatta. A négy a háromhoz arány pedig az első harmónia, a kvart.

XXXII.

Magának a hétnek más, szentnek tetsző vonása is fölfedezhető. Mint a három és a négy összege a létezők között, az el nem hajlót, az egyenes természetűt képviseli. Hogy mi módon, megvilágításra szorul. A derékszögű háromszög, amely minden szabályosság alapja, a hármas, a négyes és az ötös számból áll össze. A derékszöget pedig éppen a három és a négy, a hét alkotórészei eredményezik. A derékszög viszont, szemben a tompa- és hegyesszöggel, amelyek szabálytalanságot, rendezetlenséget és egyenlőtlenséget mutatnak, ti. egyik a másiknál hegyesebb ill. tompább lehet — nos, velük ellentétben a derékszögek nem "összehasonlíthatók", egyik sem "derékszögűbb" a másiknál, hanem mindig ugyanaz marad, saját természetétől soha meg nem válva. Mármost, ha a szabályos alakzatok alapja a derékszögű háromszög, ennek legnélkülözhetetlenebb része pedig a derékszög, amit a hét alkotórészei alkotnak, a három és a négy, akkor ésszerű következtetésként fogalmazhatunk úgy, hogy e szám, a hét, minden alaknak és szabályos formának kútfeje.

Az elmondottakhoz hozzátehetjük még, hogy a 3 a sík alakzathoz tartozó szám — ahogy a pont tartozik az egyhez, a vonal a kettőhöz, úgy tehát a sík a háromhoz —, a négy pedig a térbeli alakzatoké, amikor a síkhoz még egy hozzáadásával mélység járul. Mindebből világosan látszik, hogy a 7 kiindulópontja geometriának és sztereometriának egyaránt, vagy másképpen egyszerre a testetleneknek és a testieknek.

¹³Vö. például: Dictionary of Greek and Roman Antiquities, "musica" címszó.

XXXIII.

A hétben oly mértékben van jelen a szentség, hogy a tíz alatti számokkal is megkülönböztetett viszonya van: mert a többi vagy olyan, hogy ő maga osztó, de neki nincs közöttük osztója, vagy osztója van ugyan, de ő nem osztó, vagy osztó is és osztható is: a hét az egyetlen, amire egyik sem igaz. Állításunkat bizonyítással kell alátámasztanunk. Nos, az egy osztója minden rá következő számnak, de egyik sem osztója neki; a nyolcnak, ami a kétszer négy szorzata, van osztója, a kettő és a négy, de maga nem osztó; a négy osztó is és osztható is, szülő és sarj egyszerre; osztja a nyolcat, és osztódik kettővel. Egyedül a hét természete olyan tehát, amint mondtam, hogy nem osztó és nem osztható. Ezért hasonlítják egyes filozófusok az anyátlan Nikéhez, a Szűzhöz, aki, mint mondják, Zeusz fejéből tűnt elő, míg mások, egész pontosan a pythagoreusok, a Mindenség Urához: mert ami sem nem osztó (nemző), sem nem osztható (nemzett), az mozdulatlan; hiszen a születéshez mindkét részről hozzátartozik a mozgás, mert mozog a nemző, hogy nemzzen, és a nemzett is, hogy megszülessék. Egyedül a Nagy Kormányzó és Úr nem mozgó és nem mozgott, így méltán mondhatjuk a hetet az ő képmásának. Szavaimat erősíti Philolaosz is: "A Mindenség Ura és Kormányzója — mondja — egy és örökkön élő Isten, szilárdan álló, mozdulatlan, önmagához hasonló, minden mástól különböző."

XXXIV.

Az intelligibilisek között tehát a hét a mozdulatlant, a külső hatást nem ismerőt jeleníti meg, az érzékelhetők világában viszont egyfajta hatalmas, mindent átfogó erőt, mely alapja a bolygók mozgásának, ami az összes földi dolog fejlődését természettől meghatározza, valamint a Hold periódusainak is. Lássuk, miképpen! Ha egytől hétig a számokat sorban összeadjuk, a hét szám összegeként a huszonnyolcat kapjuk, ami tökéletes, részeivel egyenlő szám. Márpedig a huszonnyolc épp a Hold visszatérésének a száma, amikor fogásával visszaáll kiinduló állapota, amelyből látható növekedését kezdte: mert hét nap alatt a kezdeti sarló formájú fényfoltból félholddá gyarapodik, ugyanennyi nappal később telihold lesz, majd megfordul, s ugyanazon az úton visszatér, újabb hét nap után ismét félhold lesz, az ezt követő hetedikén pedig újra a sarló formát veszi fel: a napok száma együttesen a mondott számot veszi ki. Akik szeretik a találó elnevezéseket, a hétnek a "tökéletességhez" nevet adják, mivel minden dolog belőle meríti tökéletességét. Bárki beláthatja ezt abból, hogy minden szerves testet háromféle kiterjedés,

hosszúság, szélesség és mélység, valamint négyféle határ: pont, vonal, sík és tér jellemez, amiket összeadva hetet kapunk. Márpedig lehetetlen volna, hogy a testeket héttel mérhessük, három kiterjedésüknek és négy határuknak megfelelően, ha nem úgy állna a helyzet, hogy az első számok formáit: az egyét, kettőt, háromt és négyt, amiken a tíz alapul, a hét már tartalmazza magában. Merthogy a felsorolt számok között három kiterjedés van: az egytől a kettőig, a kettőtől a háromig és a háromtól a négyig terjedő; és ugyanakkor négy határ: az első, a második, a harmadik és negyedik tag szerint.

XXXV.

A mondottakon kívül a hét "tökéletességhezó" képességét mutatják az emberi élet korszakai is, a csecsemőkortól az öregségig. A korszakolás ekképpen történik: az első hét év a fogak megjelenésének ideje; a második hét év a nemzőképességet nozza; a harmadik korszak a szakáll, a negyedik az erő növekedésével jár együtt; az ötödik a házasság ideje; a hatodikban a belátás éri el a csúcspontját; a hetedikben folyamatosan gyarapodik az esz és az értelem is, míg a nyolcadikban kiteljesednek; a kilencedik korszak sajátja az önmérséklet és a lágyág, amikor az indulatok megszelídülnek; a tizedikben jön el az élet kívánatos vége, amikor a test tagjai még épek és szilárdak; mert a hosszú öregség valamennyiünket csak rászéd és megrabol. Ezeket a korszakokat különbözteti meg Szolón is, az athéniai törvényhozója, az itt következő elégikus sorokban:

"Gyermekcsék fogaik kicsi korban nőtt kerítését
hét esztendejükig kisfiúként kivetik.
Isten hogyha megád másodszer hét kerek évet,
bimbózik s kivirul rajtuk az ifjú báj.
Háromszor hét év ha lepergett, pelyhezik álluk,
s még noha nőnek, az arc zsenge zománca fakul.
Négyszer hét évét ha betölti a férfi, kiváltképp
délceg, s szembeszökő rajta a férfierő.
Ötször hét évet számlálva a férfiú, nászra
gondoljon, s fiaikat nemzeni kedve legyen!
Hatször hét évét ha betölti a férfi, csiszolt fő,
s immár gyermekesen nem szívesen pepecsel.
Hétször s nyolcször hét esztendő korra kiváltképp
bölcs és szépszavú: ez kétszeri hét kerek év.

S bár a kilencszer hét éves még nem tehetetlen,
nagy tettekre tunyább szelleme és szava már.
Végre, ki tízszer hét esztendőt érve, keresztül-
lépte e kor küszöbét, sorsa halálra megért."¹⁴

XXXVI.

Szolón tehát tízszer hét évben számolja az emberi életet. Az orvos Hipokratész ugyanakkor hétféle korról beszél, a kisgyermek, a gyermek, az ifjú, a fiatalember, a férfi, az idősebb férfi és az öreg korról. A korszakok nála is héttel mérhetők, de nem a hét szorzatainak szabályos egymásutánjában. Őt idézem: "Az ember életében hét sajátos időszak van, amiket koroknak neveznek, a kisgyermek-, a gyermek-, az ifjú-, a fiatalember, a férfi-, az idősebb férfi- és az öregkor. A kisgyermekkor a hetedik életévig tart, a fogak kibújásáig; a gyermekkor a nemi érettség elérése után, a 2 x 7 év végén zárul le; az ifjúkor a szakáll pelyhedzésének ideje, a harmadik hét év; fiatalembernek a test teljes kifejlődéséig, a 4 x 7 év végéig számít valaki; a férfikor azután a negyvenkilencedik évig, a hetedik hét év végéig, az idősebb férfikor pedig az ötvenhatodik évig, a nyolcadik hét év végéig tart. Ami ezután jön, az az öregség."

Hogy a hét rendkívüli helyét a természet rendjében kiemeljék, meg szokták említeni még a következőt. Ez azzal függ össze, hogy a háromból és a négyből áll: ti. ha vesszük azt a mértani sorozatot, melynek első tagja egy, kvóciense pedig a kettő, akkor ha sorban végezzük a szorzásokat, a kapott harmadik szám négyzetszám, a negyedik köbszám, a hetedik pedig — ami ugye éppen e kettőből származik — köbszám és négyzetszám egyszerre. Mert e sorozat harmadik tagja a négy, ami négyzetszám, a negyedik tagja a nyolc, ami köbszám, a hetedik meg a hatvannégy, ami négyzetszám is és köbszám is. Úgyhogy a hetedik valóban "tökéletességhozó", hiszen mindkét sajátságát képes megjeleníteni, a síkot a négyzetességen keresztül, a hárommal való rokonsága révén, és a teret is a köbtermészeten keresztül, a négygyel való közösség révén; és három meg négy, az hét.

¹⁴E. Diehl: *Anthologia Lyrica Graeca*, 3. kiadás, 1949, 19. töredék (ford. Kárpáty Csilla).

XXXVII.

De túl azon, hogy "tökéletességhozó", ahogy mondani szokták, a legharmonikusabb is, és bizonyos értelemben a legszépségesebb skála forrása, ami az összes harmóniát magában foglalja, a négy hangon átmenőt, az öt hangon és az összesen átmenőt, valamint az összes haladványokat is, a számtanit, a mértanit és azonfelül a zeneit. A skála a következő számokon alapul: 6,8,9,12; a nyolc aránya a hathoz $4 : 3$, ez a négyes harmónia alapja; a kilenc $3 : 2$ arányban viszonylik a hathoz, ez az ötös harmónia alapja; a tizenkettő aránya a hathoz $2 : 1$, aminek az összesen átmenő felel meg. És tartalmazza, mint mondtam, a haladványok három fajtáját is. A számtani a 6-ból, 9-ből és a 12-ből adódik, ahol a középső éppannyival haladja meg az elsőt, ti. hárommal, mint öt az utolsó. A mértani haladvány a négy számból /a 6-ból, 8-ból, 9-ből és 12-ből/ adódik. Itt a tizenkettő úgy viszonyul a kilenchez, mint a nyolc a hathoz, nevezetesen $4 : 3$ arányban. A harmonikus haladvány három számból jön: a hatból, nyolcból és tizenkettőből. E haladvány meghatározására két mód kínálkozik. Az egyik szerint harmonikus haladványról akkor beszélhetünk, ha az a viszony, ami az utolsó és az első tag között fennáll, azonos azzal, ami az első és középső tag különbsége ill. a középső és az utolsó tag különbsége között áll fenn. Az előttünk álló számokon, 6, 8 és 12, szemléltetve: az utolsó tag a kétszerese az elsőnek, amiként kétszerese az egyik különbség a másiknak; hiszen míg a tizenkettő a nyolcat négyvel haladja meg, a nyolc a hatot kettővel, a kettőnek pedig a négy a kétszerese. A másik módja, hogy eldöntsük, harmonikus haladványról van-e szó, ez: a harmonikus haladvány esetében a középső tag az elsőt annak ugyanannyiadr törtrészával haladja meg, mint ahányad részével az utolsó öt; a szóban forgó esetben láthatjuk, hogy a középen álló nyolc az elsőt ez utóbbi $1/3$ -ával haladja meg, mert különbségük kettő, ami az első tagnak éppen $1/3$ része; és a nyolcat az utolsó ugyanilyen törtrésszel haladja meg, mivel a tizenkettő és nyolc különbségeként adódó négy az utolsónak szintén $1/3$ -a.

XXXVIII.

Ezeket kellett, mint legszükségesebbeket a skála vagy hangsor, vagy bármilyen névvel illessék is, szent jellegéről okvetlenül elmondanunk. Ennyi formában és még többen is megmutatkozik a hét a testetlen, intelligibilis világban. De kiterjeszkedik természete az egész látható létezésre is, elérve eget és földet, a mindenség végső határait. Mert van-e része a kozmosznak,

mely nem "hétkedvelő", mit át ne hatna a szeretet és vágy iránta? Itt van mindjárt az Ég, amiről azt mondják, hét gyűrű övezi, melyek neve: északi-sarki, déli-sarki, meleg-térítői, hideg-térítői, napéjegyei, zodiákus és végül a Tejút. A horizont nem tartozik közéjük, mert a mi észlelésünk eredménye, s mint ilyen, attól függően, hogy éles szemű ember nézi-e, vagy ellenkezőleg, fogyatékos látású, egyszer kisebb, másszor meg nagyobb kerületű. Ott vannak azután a bolygók, az állócsillagokkal egyenrangú hadsereg, melyek hét sorban vannak fölállítva, s bizony igen sok rokonszenvet mutatnak levegő és föld felé: forgatják és váltják az évszakoknak nevezett időszakokat, ezerféle változást hozva mindegyikben, szélcsennel, verőfényvel, felhőkkel, nem-mindennapi heves szélviharokkal; a folyókat megárasztják és elapasztják, a síkságokat is hol mocsárrá, hol pusztasággá változtatják; ők okozzák a tengerek változásait, az apályt és a dagályt: van, hogy széles tengeröblök apálykor mélyen benyúló partokká válnak, röviddel azután pedig ismét oly mélyekké a visszatérő víz nyomán, hogy nem kis bárkák, de rakománnyal jócskán megrakott hajók számára is biztonságosan járhatók. Ugyanígy a Földön is minden nekik köszönhető, az állatok, a gyümölcsöző növények növekedése és beteljesülése, hogy bejárják természetből rendelt útjaikat, s az öregeken mindig ifjak virágoznak, friss gyümölcsöt érelve bőségben minden rákívánkozóznak.

XXXIX.

A Nagy Medve, amit a hajósok kísérőjének mondanak, hét csillagból áll. A kormányosok szemüket mindig rászegeznek, s így szelik számtalan útjukat a tengeren, bizonytalan, emberi erőt meghaladó vállalkozásaikban; a mondott csillagok útmutatásával korábban számukra ismeretlen vidékeket fedeznek fel, a szárazföldrakók szigeteket, a szigetlakók kontinenseket. Mert úgy volt rendelve, hogy a legtisztább létező, az Ég mutassa meg Isten legkedvesebb teremtményének, az emberi nemnek a föld és a tenger rejtett zugait. Megint csak hét csillagból áll a Pleiádok kara, melynek le- és föltűnése sok jóval jár mindenkinek. Amikor lenyugszik, megnyílnak a barázdák a mag befogadására. Amikor fölkelni készül, az aratási időszak beköszöntéséről ad hírt. Fönnjárván pedig az égen, szükségleteik begyűjtésére buzdítja az örvendező földműveseket; azok meg örömmel fölhalmozzák az év valamennyi napjára elég készletet. A Nap, a nappal hatalmas ura, aki évente kétszer napéj-egyenlőséget hoz, egyszer tavasszal, egyszer meg ősszel; mégpedig a tavaszt a Kos jegyében, az őszt a Mérleg jegyében, ezzel is világos bizonyítékát szolgáltatva a hét istenhez-hasonló voltának. Mindkettő ugyanis hetedik hó-

napra esik, amikor a legnagyobb ünnepeket szokták tartani, tavasszal a búza és más vetemények, ősszel a szőlő és a többi gyümölcs érésének örömeire.

XL.

Minthogy pedig a földiek valami természetes rokonérzés alapján az égiek-től függenek, a hetes szám princípiuma fölülről indulva hozzánk is leérkezett, meglátogatva a halandók fajait. Ha például a lelket vesszük, ez mindjárt hét részre oszlik, ha a vezérlő lélekreszt nem számítjuk: az öt érzékszerv és a beszéd szerve, valamint a nemzőszerv.¹⁵ Mindezeket az értelem, mint egy bábjátékban a figurákat, kötélen mozgatja, valamennyit a hozzá illő helyzetnek és mozgásnak megfelelően, egyszer nyugalomba hozva, máskor mozgásba lendítve. A testnél hasonlóképpen: ha valaki számba veszi külső és belső részeit, hetet-hetet fog találni. A külső, látható részek ezek: fej, mellkas, has, két kéz, két láb. A belsőknek mondottak: gyomor, szív, tüdő, lép, máj, két vese. A fej, az élőlények uralkodó része ismét csak hét nélkülözhetetlen alkotórésszel bír: két szem, két fül, két orrlyuk, s végül a száj, amiről Platón azt mondta, hogy a halandók bemennek rajta, a halhatatlanok viszont kijönnek.¹⁶ Belépnek rajta ti. az ételek és italok, a mulandó test mulandó táplálékai, a szavak viszont kijönnek, mint halhatatlan törvényei a halhatatlan léleknek, mik az értelem életét kormányozzák.

XLI.

A szóban forgó számban részesülnek nemeik szerint a legkiválóbb szerv, a szem által megkülönböztetettek is: mert a test, a távolság, az alak, a nagyság, a szín, a mozgás, az állás éppen hétféle tárgya a látásnak, s rajtuk kívül nincs más. A helyzet úgy áll, hogy a hangok formái szintén hétfélék: magas, mély, hajtott, hehezetes, hehezet-nélküli, hosszú és rövid. Ha a mozgást nézzük, hasonló a helyzet akkor is, mert ezek ugyancsak heten vannak: fölfelé, lefelé, jobbra, balra, előre, vissza és körben mozgás. A táncbemutatókon lehet őket jól megfigyelni. A test által kiválasztott anyagok számát szintén hétben jelölik meg: a szemeken keresztül távozik a könny, az orrlyukakon ami a fejből kitisztul, a szájon át a kiköpött nyál; van még a két

¹⁵E sztoikus fölosztás gyakrabban előforduló megfogalmazásában a lélek nyolc részből áll, s egy közülük a ἡγεμονικόν.

¹⁶Platón: Timaios 75 D; azonban Platónnál az ellentétpár ἀναγκαῖα és ἀφιστα.

ürülék, kivezető csatornáik szerint az elülső meg a hátsó, azután a test egész felületén át párolgó víz, ami már a hatodik, és ide tartozik a nemi szerveken keresztüli magkibocsátás, amivel megvan a hét.

Hippokratész szerint, aki a természet dolgainak nagy ismerője volt, hetedik napra esik a mag megszilárdulása is, és ekkor ölt alakot az embrió is. A nők havonta ismétlődő tisztulása is legfőljebb a hetedik napig húzódik. A méhmagzat a természet rendje szerint a hetedik hónapban lesz születésre kész, amivel valami egészen rendkívüli történik; a hét hónapos magzat ugyanis rendben világra jön, de a nyolc hónapos rendszerint halva születik. A súlyos betegségeknel, különösen a belső nedvek rossz vegyülése miatt támadó tartós lázban, általában a hetedik nap hozza meg a döntést: ezen a napon dől el az életért folytatott küzdelem, az egyik embernek életet, a másiknak halált hozva.

XLII.

A mondottakon kívül e szám hatalma megnyilvánul még a grammatikában és a muzsikában is, melyek a legkiválóbb tudományok közé számítanak. A héthúros hangszer, a líra hozza létre a bolygók kartáncához igazodva a nevezetes harmóniákat, s így tulajdonképpen minden hangszerkészítés alfája és ómegája. A grammatikai alapegységek, a betűk között is hét van, amit, helyesen, magánhangzóknak neveznek. Helyesen, mert képezhetők önmagukban is, és más hangokkal összetéve is artikulált hangokat eredményeznek. A félhangzók hiányzó részét kipótolva teljessé teszik e hangokat, a mássalhangzóknak pedig megváltoztatják a természetüket, a sajátjukból kölcsönöznek nekik, úgyhogy az önmagukban kimondhatatlanok kimondhatókká válnak. Mindezekért tűnik nekem úgy, hogy akik valamikor a dolgoknak neveiket adták, bizony bölcsességből nevezték el ezt a számot hétnek /hepta/, az öt övező tisztelet és a hozzá tartozó méltóság miatt; a rómaiak még jobban kiemelték ezt azzal, hogy a görögök által elhagyott "sz" hangot is hozzátették, és a "szemnosz"-ból /méltóság/, ill. a "szebaszmosz"-ból /tisztelet/ kiindulva egy pontosabb névvel, a "septem"-mel illették.

XLIII.

Ennyi vagy még több, ami filozófiai reflexióként a hetes számról elmondható, hogy miért is nyerte el a legmagasabb tiszteletet, amelyben a görögök és barbárok legtudósabbjai, a matematikát jól ismerők részesítik, de minde-

neknél inkább Mózes, az erény kedvelője, aki a szent törvénytáblákon örökítette meg a szépségét, s a vezetése alatt állóknak is mind jól eszébe véste. Megparancsolta nekik, hogy minden hetedik napot szentként tiszteljenek, kerüljék a többi napon végzett munkákat, az összeset, amellyel megélhetésükért fáradoznak, e napot jellemük jobbulására, egyedül a filozofálásnak és a lelkiismeret vizsgálatának szentelve; mert a lelkiismeret, mely a lélekben székkel, akárcsak egy bíró, kérlelhetetlenül ostromoz, néha keményebb intésekkel, máskor csak szelíd figyelmeztetéssel élve. Intéssel, ha a rossz cselekedet szándékosnak bizonyult, ha pedig önkéntelennek, figyelmeztetéssel, a hasonló botlások elkerülésére.

XLIV.

A tereméstörténetet, mintegy összegezve a mondottakat, így zárja le Mózes: "Ez az Ég és a Föld születésének a könyve, amikor megszülettek, azon a napon, amelyen az Isten megalkotta az Eget és a Földet, és a mező minden bokrát, azelőtt, hogy a Földön lettek volna, és minden fűvét, mielőtt sarjadtak volna." (Gen. II. 4, 5.) Vajon nem világosan a testetlen, intelligibilis formákról beszél-e, azokról, amelyek az érzéki valóságok pecsétjeivé lettek? Hiszen határozottan azt mondja, hogy mielőtt a föld zöld hajtásokat hozott volna, maga az a dolog, aminek a természetben a zöld hajtás felel meg, már megvolt, s azelőtt, hogy a mező füve kisarjadt volna, volt már fű is, láthatatlanul. De föl kell tennünk, hogy az összes többi dolog esetében is, melyek érzékeink tárgyai, a formák és mértékek, melyek szerint alakot és méretet öltöttek, már előzetesen léteztek; mert bár nem veszi sorra egyenként a dolgokat, hanem az összeset egyszerre tárgyalja, ügyelve rá, hogy amennyire csak lehet, minden szószaporítást kerüljön, azért nem kevésbé világosak szavai a mindenség természetéről, hogy testetlen minta nélkül egyetlen érzéki dolgot sem visz tökélyre.

XLV.

Az egymásra-következés rendjéhez tartva magát, s figyelve a kapcsolatra, ahogyan az eddig mondottak és az ezután következők egymáshoz viszonyulnak, így folytatja: "Forrás tört elő a földből, és egész felszínét elöntötte." (Gen. II. 6.) Más filozófusok az egész vizet egységesnek tekintik, és a négy elem egyikének mondják, amelyekből a kozmosz megalkottatott. Mózes, aki élesebb szemmel volt megáldva, s nagyobb készséggel bírt a nagy dolgok szem-

léletére és fölfogására is, a Nagy Tengert elemnek tekinti, a mindenség negyedik részének, amit az utána következők óceánnak neveznek, s úgy tartják, hogy az általuk hajózott tengerek, ha a nagyságokat összehasonlítjuk, ennek legfőljebb öblei lehetnek. Megkülönbözteti viszont a tengertől az édes folyami vizeket, s nem ehhez, hanem a szárazföldhöz rendeli, ugyanis egy korábban már említett ok miatt ennek része kell legyen, ti., hogy a földet mint valami ragasztóanyag összetartsa; mert ha szárazon lett volna hagyva, s nem járná át a nedvesség az egész felszínét behálózó csatornákon keresztül, akkor alighanem szétesett volna. Így azonban a víz összetartja, és tartósan fennmaradhat, az egyesítő lélek erejéből, és mert a ragasztóként működő víz nem engedi kiszáradni és darabjaira szétesni. Ez kétségtelenül az egyik ok, de meg kell említenem egy másikat is, ami szintén az igazsághoz tartozik. Ami a földön születik, az sosem nélkülözheti a nedves szubsztanciát. Jól mutatja ezt a magok esete, melyek vagy nedvesek, mint az állatokéi, vagy növekedésük igényli a nedvességet, ahogyan ez a növények magjainál van. Világos ebből, hogy a mondott nedves szubsztanciának a mindent szülő föld részének kell lennie, éppen úgy, ahogy a nőknél a havonta jövő tisztulás. A természetűd férfiak ti. ezeket is a magzat testi szubsztanciájának mondják. Összhangban van az eddig mondottakkal az is, ami most jön: a természet minden anyának, mint ami számára nélkülözhetetlen, nedvektől dús emlőket adott, jó előre gondoskodva a majdan születendő gyermek táplálásáról. A föld, ahogy mindannyian tudjuk, szintén anya, s ezért is tetszett jónak a régiek szemében, hogy a Déméter nevet adják neki, ami a "föld" és az "anya" szó összetétele; mert ahogy Platón mondja, nem a föld utánozza az asszonyt, hanem az asszony a földet.¹⁷ Ezért alakulhatott ki a költők között az a helyeselhető szokás, hogy ősi anyának, gyümölcshezőznek, mindentadónak mondják a földet, a születések és az élet fennmaradásának okát látva benne növények és állatok számára egyaránt. Jogos volt tehát, hogy a legősibb és legtermékenyebb anyának, a földnek is, mintegy emlőkként, folyókat és patakokat adott a természet, hogy öntözze a növényeket és itassa bőven az állatokat.

XLVI.

Tovább folytatva az elbeszélést, azt mondja, hogy "megalkotta Isten az embert a föld sarából véve és az élet lelkét arcába lehelve" (Gen. II. 7.). Szavaival itt is egyértelművé teszi, hogy igen nagy különbség volt az akkori

¹⁷Platón: Menexenosz 238 A.

és a korábban Isten képmására teremtetten ember közt; mert ez megformálása miatt már érzéki minőségű volt, testből és lélekből volt összetéve, férfi volt és nő, természete pedig halandó; amaz ellenben, a képmására alkotott, valamiféle nem vagy forma volt, vagy ha úgy tetszik, pecsét — intelligibilis, testetlen, sem nem férfi, sem nem nő, természetére nézve pedig halhatatlan.

Az érzékelhető, egyedi emberi lényt összetett szubsztanciájúnak mondja, aki egyszerre részesül a földi szubsztanciából és ugyanakkor az isteni lélekből is: mert testének megformálásához sarat vett Szobrásza, s abból mintázta meg az emberi alakot; de a lélek, az semmiféle teremtetből nem bírja eredetét, hanem csakis a Mindenség Atyjától és Urától. Amit Ő belé lehelt, az nem volt más, mint az isteni lélek, ami abból a boldog isteni természetből hozzánk elküldetett, hogy fajunk segítségére legyen, s még ha látható részében halandó is, általa halhatatlanságot nyerjen. Méltán lehet ezért azt is mondani, hogy az ember a halandó és a halhatatlan természet között a "középút", aki a szükséges arányban mindkettőből részesül, testében halandó, de értelme halhatatlan.

XLVII.

Ez az első ember, aki a földből született, s egész nemünknek ősatya volt, úgy vélem, mindkét részt tekintve, testében is és lelkében is a legkiválóbb lehetett, s jóval fölülmulta az utána születőket a két első minőség tekintetében: ténylegesen szép és jó volt. Hogy teste szép volt, háromféle módon lehet bizonyítani. Az első ez: amikor a frissen alkotott föld, a nagy víz — aminek tenger lett a neve — különválasztásakor megjelent, a létezők anyaga keveretlenül és tisztán volt jelen, még könnyen alakíthatóan és formálhatóan, s ezért jó okkal föltehető, hogy ami belőle készült, az gáncstalan volt. Másodszor beláthatjuk ezt abból, hogy az nem valószínű, hogy Isten csak úgy találomra véve, a föld valamelyik részének porából akarta volna, nagy sietseggel elkapkodva, az embert megformálni, hanem ellenkezőleg, az összesből a legjobbat kiválasztva, a tiszta anyagból is a legtisztábbat és legfinomabbat, ami a kívánt alakhoz a leginkább illett. Hiszen az értelmet hordozó lélek házának, szent templomának kellett lennie, hogy szent képként hordozza benne azt, a képmások legszentebbikét. A harmadik teljesen más oldalról közelíti a kérdést. Eszerint a Teremtő, ahogy minden egyébben, abban is fölülmúlhatatlan volt, hogy pontosan eltalálja, hogyan lehetnek a test részei önmagukban is és az egészhez viszonyítva is arányosak, hogyan lesz

közösségük a legharmonikusabb; az arányosságon túl hússal is jól ellátott minden testrészt és színnel is, mert azt akarta, hogy ez az első ember a lehető legtetszetősebb legyen.

XLVIII.

Az pedig, hogy a lélek kiváló volt, szinte már bizonyításra sem szorul. Nyilvánvaló ugyanis, hogy megalkotásához Isten semmilyen más teremtetett mintáját nem használta, hanem kizárólag, miként említettem, a maga értelmével formálta. Ezért is mondja Mózes, hogy ennek képére és hasonlatosságára teremtetett meg az ember, amikor arcába lehelt Isten, oda, ahol az érzékszervek vannak, az érzékek, amelyekkel a Teremtő a testet életre keltette, s amelyeket az értelemnek, amit az összes rész királyává tett, dárdavivőül rendelt, hogy mindig kíséretében járva észleljék a színeket, a hangokat, az ízeket, az illatokat és mind a hasonlókat. Mert az érzékek segítségével maga képtelen fölfogni ezeket. Továbbá a tökéletesen szép mintának szükségképpen tökéletesen szép az utánzata is. Az isteni értelem pedig szépségénél is kiválóbb, mert nem úgy van benne, ahogy a természetben van a szépség, nem szépséggel van ékesítve, hanem maga az ékesség, abból is a leggyönyörűsegebb.

XLIX.

Véleményem szerint ilyennek teremtetett tehát az első ember, testében és lelkében fölülmúlva minden utána jövő nemzedéket; mert míg mi emberektől születünk, őt Isten alkotta; amennyivel kiválóbb pedig az alkotó, annyival jobb a mű is; ugyanúgy, ahogy a virága teljében lévő is mindig jobb az elvirágozottnál, akár állatról, akár növényről, gyümölcsről vagy másról is legyen szó a természetben, úgy volt nyilvánvalóan az elsőnek teremtetett ember is egész nemünknek virága, s az utána jövők már soha többé nem tudtak ugyanúgy kivirulni, hanem minden nemzéssel egyre csak silányodtak formájukban és képességeikben. Ugyanezt láttam a szobrászatban és a festészetben is: az utánzatok elmaradnak az eredetiektől, a róluk készült másolatok pedig még inkább, az eredetitől való nagy távolság miatt. Valami hasonló dolog történik a mágnes esetében is: azt a vaskarikát, ami érintkezik vele, szorosan tartja, azt viszont, amivel csak ezen keresztül érintkezik, már kevésbé. Hozzáfüggeszthetünk azután a másodikhoz egy harmadikat, ehhez egy negyediket, majd ahhoz egy ötödiket és így tovább akárhányat is, az egy vonzóerő

össze fogja tartani az összeset, csak éppen nem egyforma erővel; azok ugyanis, amelyek a kezdettől távol vannak, mindig lazábban lesznek tartva, mivel a vonzóerő nem fűz már olyan szorosan. Úgy tűnik tehát, hogy valami ilyesmi történt az emberi nemmel is. Nemzedékről nemzedékre gyöngébb lesz, veszt képességeiből és erejéből, testében és lelkében egyaránt.

Ha pedig nemünk ősatyját nemcsak az első embernek, hanem az egyetlen "világpolgárnak" is nevezzük, bizony nagyon is igazat beszélünk, hiszen a kozmosz neki háza volt és városa, amiben nem emelt keze munkájával kőből és fából semmilyen épületet, mint szülőházájában élt, mindenféle félelemtől mentesen, a legteljesebb biztonságban; hiszen érdemesnek találtatott rá, hogy valamennyi földi lény ura legyen, s hogy mind a halandó lények féljék és engedelmeskedjenek neki, megtanítva vagy kényszerítve erre; békességben élt tehát, háborút nem ismerve, nem lévén kitéve semmilyen támadásnak.¹⁸

L.

Mivel pedig minden törvényes rendben élő városnak megvan a maga alkotmánya, szükségszerűen adva volt egy ilyen alkotmány a "világpolgár" számára is, ami nem lehetett más, mint ami az egész kozmoszé: ez az alkotmány a természet helyes rendje, vagy pontosabb kifejezéssel, törvénye, hiszen valóban isteni törvény, mely szerint minden egyes létezőnek a ráesők arányosan kiosztottak. E városállamnak kellett, hogy már az ember előtt is legyenek polgárai, akiket, mivel lakóhelyükül a Nagy Várost kapták, s a legnagyobb és legteljesebb jólétet élvezték, a Nagy Város polgárainak lehetne mondanunk. És mi mások lehetnek ezek, ha nem értelmes és isteni lények, akik közül egyesek testetlen és intelligibilis természetűek, mások meg testtel bírók, mint amilyenek a csillagok? Az ő társaságukban időzve, közöttük töltve napjait, az első ember nagy boldogságban élhetett; kapcsolata Urával közeli és meghitt volt, hiszen, mivel az isteni lélek betöltötte, szavaiban és tetteiben mindig csak az Ő tetszésének elnyerésére törekedett, aki Atyja és Királya volt. S az Ő nyomában járt; útját Felé az erények tették könnyűvé, mert nem is juthat Hozzá másképp lélek, csak ha nincs más számára fontos, mint hogy Hozzá hasonlítson.

¹⁸vö. 2. jegyzet. Az első emberek magasabb rendű voltának nézete, noha máshol is megtalálható, jellegzetesen sztoikus. Az Aranykor, mondta Poszeidónosz, akkor volt, amikor "regnum fuit penes sapientes" (Seneca, Epist. 90.5).

LI.

Így hát az első ember testi és lelki szépségéről már szóltam. Jócskán elmaradva ugyan az igazságtól, de legalább úgy, ahogy képességeimtől tellett. Nos, ami viszont leszármazottait illeti, kétségtelennek látszik, hogy a formákból való részesedésük révén, ha elhalványultan is, de őrizniük kell az első atyjukkal való rokonság jeleit. Miben is áll hát ez a rokonság? Értelme révén minden ember az isteni értelemnek rokona, mivel e boldog természet lenyomataként jött létre, vagy mint egy belőle leszakadt darab, vagy mint egy sugár belőle. Teste szerint azonban a kozmoszhoz tartozik; mert ugyanazokból az elemekből van összetéve: földből, vízből, levegőből és tűzből; ezek kerültek ugyanis megfelelő arányban abba az anyagba, amiből vett a Teremtő, hogy ezt a látható képet megformálja.

Azonfelül a felsorolt elemek mind otthonos, természetes tartózkodási helyei is; változtatva őket, hol az egyiket, hol a másikat keresi föl, hiszen az ember mind a négy: földi, vízi, légi és égi lény egyszerre — földi, amennyiben a földön lakik és jár, vízi, amikor lemerül, úszik vagy hajózik —, jó példái ennek a kereskedők, hajóskapitányok, bíborcsiga- vagy kagylógyűjtők, valamint az összes halászok —; amennyiben pedig eltávolodva a földtől, lebegve fölemelkedik, annyiban joggal mondható légi utazónak is; sőt égi lénynek is, mivel a legmagasabbrendű érzékelés, a látás útján a Napot, a Holdat és az összes csillagot is megközelítheti.

LII.

Mózes a nevek adását is — nagyon szépen — az első embernek tulajdonítja (Gen. II. 19.): mert ez bölcsesség és királyság dolga, ő pedig bölcs volt, önkéntelenül és természetesen, hiszen isteni kezeztől származott; és ugyanakkor király is; márpedig úgy illik, hogy az alattvalóknak uralkodójuk adjon nevet. Az első ember uralkodói hatalma nyilvánvalóan egészen rendkívüli volt. Isten a legnagyobb gonddal formálta őt, s a második helyre emelte, saját magának alattvalójává, de az összes többieknek uralkodójává téve. Nyilvánvaló a dolog, hiszen még sok nemzedékkel később, amikor az eltelt hosszú idő miatt a faj már sokat veszített erejéből, most is ugyanúgy uralkodik az értelemmel nem bíró lényeken, mint a "fáklya fényének őrzője",¹⁹ az első ember hatalmának maradéktalan örököse.

¹⁹A fáklyavivő alakja igen gyakori eleme a görög metaforáknak. Tekintettel azonban Philónnak Platon iránti szeretetére, nagy valószínűséggel föltételezhető, hogy itt a kép Az állam elején (328 A) található előfordulására utal.

Azt mondja tehát Mózes, hogy Isten az összes állatot Ádám elé vezette, mivel látni kívánta, miféle neveket ad nekik külön-külön, nem azért, mintha kétségei lettek volna — elvégre nincs, amit Ő ne ismerne —, hanem mert tudta, hogy a halandóban lévő értelmes természetet önmagától-működővé tette, hogy ne legyen semmiféle rosszban része. Azt mondhatnánk, hogy valamiféle vizsga elé állította, mint tanár a diákját, a benne lévő tehetséget fölszítva, s felhívta őt képességei megmutatására, hogy adjon neveket önállóan, amelyek harmonikusak, s illenek ahhoz, amihez tartoznak. Mivel pedig a lélekben lévő értelem ekkor még tiszta volt, nem érte még utol semmiféle gyöngeség vagy betegség vagy szenvedés, s a testekről és a dolgokról is tiszta képet alkotott, a nevek, amiket adott, mind igen találók voltak, s jól ráillettek a megnevezett dolgokra, úgyhogy amint kimondattak, a hozzájuk tartozó természetek egyből meg is ismertettek. Ennyire kitűnt az első ember minden szépségben, az emberi boldogság végső határait ostromolva.

LIII.

Minthogy azonban a teremtettek között semmi sem állandó, s a halandók fordulatoknak, változásoknak vannak szükségképpen kitéve, nem lehetett másképp, az első embernek is része kellett legyen valami szerencsétlenségben. Bajokkal terhes életének kezdete pedig az asszony születése. Amíg ugyanis egyedül volt, magányában a Kozmoszhoz és Istenhez hasonlított, és mind a két természet jellegzetességeiből lelkével éppen annyit fogadott magába, nem mindent, amennyi a halandó természettel összefér. Amikor azután megalkottatott az asszony is, megsejmelve a hasonló és rokon formát, odalépett hozzá és üdvözölte. Az, látva, hogy nincs más hozzá hasonlóbb élőlény, mint ő, megörvendett és viszonzta köszöntését, szégyen nélkül. Szerelem támadt közöttük; mint egyetlen lény két félbe vágott része, úgy találtak egymásra, és vágy ébredt bennük, hogy eggyé válva hozzájuk hasonló zülessék. És ez a vágy nemzette azután a testi örömet is, ami a jogtalanságok és törvénytelen-ségek kezdete, amiért az ember halhatatlanságát és boldogságát a halandóságra és rossz sorsú életre cserélte.

LIV.

Az Írás szerint még abban az időben, amikor az ember egyedül élt, az asszony nem lévén még megalkotva, Isten egy kertet ültetett, egészen különbözöt a mieinktől (Gen. II. 8.): mert ezek növényzete lelketlen, tele vannak

mindenféle fával, melyek közül egyesek örökzöldek, a szem örömének állandó forrásai, mások tavaszonként hajtanak rügyeket és ilyenkor virágzanak; vannak, amelyek szelíd, az ember számára ehető gyümölcsöt hoznak, nemcsak természetes táplálkozási szükségleteit elégítve ki, hanem, azon túl is, fényűző hajlamait is bőségben kiszolgálva; megint mások azután a vadállatok szükségleteire hozzák másféle gyümölcsöket. Az isteni kertet ezzel szemben lélekkel és értelemmel bíró növények és fák népesítették be, melyek az erényeket hozták gyümölcsükül, s velük együtt a soha nem csalatkozó belátást és ítélőképességet, ami által szépek és rosszak fölismertetnek, valamint a betegsegtől és pusztulástól mentes életet és ami ezekkel együttjár.

Úgy gondolom azonban, hogy e szavakat inkább szimbolikusan, mint szó szerint kell értenünk: hiszen a földön idáig még sohasem voltak fák, amelyek az "élet" vagy a "megértés" fái lettek volna, s ezután sem valószínű, hogy ilyenek megjelenjenek. Nyilvánvalóan látszik viszont, hogy Mózes az édenkertben a vezérlő lélekrészt érti, a kert ezernyi növényén pedig ennek szám-talan vélekedését; az "élet fája" a legkiválóbb erényt, az istenfélelmet jelképezi, ami által a lélek halhatatlanságot nyerhet; végül a "jó és rossz tudásának a fája" azt a középen álló okosságot jelenti, amellyel a természettől ellentétesek felismertetnek.

LV.

Miután tehát fölállította Isten a lélekben ezeket a határokat, figyelte, melyik irányba fog elhajlani viselkedésével. Amikor azután látta, hogy a gonosz felé fordul, az istenfélelmet és szentséget viszont, melyek számára a halhatatlanságot jelentik, semmibe veszi, érthető módon elvetette magától, s elűzte őt a Paradicsomból, a visszatérésnek reményét sem hagyva meg a jóvátehetetlen és gyógyíthatatlan bűnökben vétkes léleknek, hiszen már a csábítás ürügyéül szolgáló előzmény maga is égbekiáltóan bűnös volt. Erre külön ki kell térnünk. Hajdan — mondja az Írás — a földön csúszó mérges kígyó emberi hangon tudott megszólalni. Történt pedig egy napon, hogy odamenve az első ember asszonyához, szemrehányásokkal illetve oktalanságáért és aggályoskodásáért, amiért késlekedik és habozik, hogy leszakítsa a kert legszebb és legízletesebb gyümölcsét, ami a leghasznosabb is, hiszen általa ismertetik meg a jó és a rossz is. Az pedig meggondolatlanul, ingatag és állhatatlan természete miatt, hallgatott rá, és vett a gyümölcsből, s adott belőle férjének is; ekkor hirtelen mindketten kikerültek addigi egyszerű, ártatlan állapotukból, s a gonoszság állapotába kerültek. Az Atya megharagu-

dott, s a megfelelő büntetéseket szabta ki rájuk — cselekedetük pedig méltó volt a haragra, mert az örök élet fájához közelítve a legnagyobb erény helyett, melynek révén hosszú és boldog életet élvezhettek volna, a napokban mérhető és halandó, nem is életet, hanem rövid, boldogtalan időt választották.

LVI.

Az imént idézett epizód nem mitikus történet, amelyekkel költők és szofisták szeretnek élni, hanem gondolati formák képi megmutatása, ahol a mögöttes értelmek megragadásához az allegorikus értelmezést kell segítségül hívunk. Az ésszerű gondolatmenetet követve tehát azt lehet mondani, hogy a szóban forgó kép a gyönyör szimbóluma. Először is azért, mivel lábatlan, hasára esett állat; másodsor, mert a föld rögei szolgálnak neki eledelül; harmadszor pedig, mert fogaiban méreg rejtezik, s akit csak megmar vele, elpusztul. De ugyanezek kivétel nélkül a gyönyörkedvelő emberre is érvényesek: a földre nehezede és állandóan afelé húzva, ez is alig képes fejét fölemelni, mert mértéktelensége állandóan gáncsot vet neki és hasra ejti; az ő eledele sem az égi táplálék, amit a bölcsesség nyújt beszédekben és tantételekben a szemlélődést szeretőknek, hanem, amit a föld ad az évszakok váltakozása szerint; ezektől iszákosság, torkosság és falánkság szállja meg, melyek gyomra vágját egyre csak tovább növelik és mind jobban fölkorbácsolják, az embert teljesen szolgáljukká téve; de nem elég, hogy falánkká teszik, még nem is vágyait is egyre jobban fölizsítják, fölélesztik. A cukrászok és szakácsok műveit sóvárogja, fejét forgatja körbe-körbe, minden irányból az illatokat és gőzöket szimatolva. Amikor pedig a bőségesen terített asztalt meglátja, rögtön hozzátelepszik, s egész valóját az evésnek szentelve, egy ültő helyben az egészet be akarja kebelezni, mert célja nem éhségének csillapítása, hanem az elkészült finomságok maradéktalan elpusztítása. Látható ebből, hogy a mérget, a kígyónál nem kevésbé, ő is fogaiban hordja: ezek a mértéktelenség szolgálai és segédei, szétharapva és megrágva mindent, ami csak ehető, az ételt először a nyelvhez, az ízek bírójához továbbítják, majd a torokhoz. Ám a mértéktelenül fogyasztott étel halálos természetű, olyan, mint a méreg, mert nem tud megemészten, mivel a korábban fogyasztottak még fölszívatlanul ott vannak a gyomorban. Azt pedig, hogy a kígyó emberi hangon szólt, azért mondja az Írás, mert a gyönyörnek megszámlálhatatlan harcosa és védelmezője áll rendelkezésére, akik gondját viselik, és kiállnak érte, s veszik maguknak arra is a bátorságot, hogy mindennek, kicsinek és nagyknak,

kivétel nélküli uraként proponálják, állítva, hogy ereje alól nincs, aki ki-
vonhatná magát.²⁰

LVII.

A férfi első közeledéseit az asszonyhoz ugyancsak a gyönyör irányította, s gyönyörben történt a nemzés és születés is. A magzat sem ismerkedik meg semmivel előbb, mint ezzel, s míg a gyönyörnek örül, az ellenkezőjétől, a fájdalomtól szenved. Ezért van, hogy közvetlenül azután, hogy megszületik, a csecsemő felsír, nyilván mert fájdalmasan érinti a hideg: hiszen az anya legmelegebb, legforróbb részéből, ahol oly hosszú időt töltött, hirtelen előjőve a levegőre, erre a számára hűvös, szokatlan helyre, megriad és sírva fakad, ami a fájdalomnak és a szenvedésnek világos jele. Azt szokták mondanival, hogy a gyönyör minden élőlény számára a legkényszerítőbb és legmeghatározóbb mozgatórugó, de az embernek kiváltképpen: mert míg a többi teremtmények a gyönyört csak az ízlelés és szaporodás szervein keresztül keresik, az ember az összes többi érzékszervén keresztül is igyekszik minden gyönyört megszerezni, amit füle és szeme látványokkal és hangokkal nyújthat.

Rengeteg mindent mondanak még persze ezenkívül a gyönyör dicséretére, s arról, hogy mennyire jellemző ez az élőlényekre és mennyire hozzájuk tartozik.

LVIII.

Ezúttal mindenesetre ennyi is elég volt, hogy láthassuk, miért kellett a kígyónak emberi hangon megszólalnia. Ezért van szerintem egyébként az is, hogy a részletes törvényekben, azon a helyen, ahol az állatokról ír, arról, hogy melyek közülük az ehetők és melyek a kerülendők, a "kígyóval vívó"-nak nevezett állatot mindeniknél inkább magasztalja (Lev. XI. 22.). Ez egy olyan csúszómászó, melynek lábaihoz hosszú lábszár is tartozik, melyeknek segítségével nagyokat képes ugrani, úgyhogy magasra fölemelkedik a levegőbe, mint valami sáskaféle. Nézetem szerint ez a "kígyóval vívó" nem egyéb, mint az önmérséklet szimbolikus képe, azé az önmérsékleté, mely szüntelen háborúság-

²⁰Az epikureizmus elleni támadás. Philón, hasonlóan az epikureista iskola legtöbb ellenfeléhez, figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy Epikurosz kifejezetten elutasította az örömnak a materiális örömekkel való azonosítását. (Az epikureista tanról, miszerint az öröm az, amire minden élőlény élete mint céljára irányul, vö. Diog. Laert. X. 128.)

ban áll a kicsapongással és gyönyörrel, engesztelhetetlen harcot víva ellenük: mert míg ez örömet az egyszerűségben és kisigényűségben leli, mely beéri annyival, amennyi a szigorú, istenes élethez is szükséges, amazok a pazarlást és fényűzést kedvelik, amitől a test és a lélek szertelenné, kicsapongóvá válik, s az igazak szemében a halálnál is szörnyűsegebb, bűnös élet útjára lép.

LIX.

A gyönyör az elbeszélésben a férfihoz nem mer közelíteni családróságával és ravaszságával, hanem előbb az asszonyt környékezi meg, s őt csak rajta keresztül. Nagyon pontos és találó ez így, hiszen közöttük a férfi felel meg az értelemnek, a nő pedig az érzékiségnek; a gyönyör viszont először mindig az érzékekkel lép kapcsolatba, velük társalog, s rajtuk keresztül csalja aztán csapdájába urukat, az értelmet. Miután ugyanis bájaival valamennyi érzéket leigázta, s ezek mindazt élvezik, amit nekik följánlott: a látás a változatos színeket és formákat, a hallás a hangok harmóniáját, az ízlelés a finom zamatokat, a szaglás a belélegzett illatokat, akkor, megkapva minden ajándékukat, mint szolgálók az uruknak, följánlják az értelemnek, ellenállhatatlan érvekkel győzködve, nehogy bármit visszautasítson; az pedig, engedve a csábításnak, kormányzóból hirtelen alattvalóvá lesz, úr helyett szolga, nem polgár többé, hanem száműzött, halhatatlan helyett halandó. Mert nem szabad elfelejtenünk, hogy a gyönyör olyan, mint a hetérák, állandóan szeretőt akar fogni magának, és kerítőket keres föl, hogy segítségükkel a horgára akadjon: kerítői és ajánlói pedig az érzékek, melyeket ha egyszer elcsábított, könnyen úrrá lesz az értelmén is, mert ők viszik be hozzá a külső jelenségeket, rajtuk keresztül kap róluk hírt, s ők mutatják meg ezeket neki, minden egyes formáról lenyomatot és megfelelő érzést hagyva benne. Az értelem ugyanis, úgy, mint a viasz, magába fogadja az érzékek útján hozzá jutott képeket, hiszen a testi dolgokat, ahogy már korábban mondtam, maga nem képes megragadni.

LX.

A gyönyörért fizetendő árat az első emberek, akik e súlyos és nehezen gyógyítható szenvedély szolgálivá váltak, gyorsan megismerték. Az asszony megtapasztalta a gyermekszüléssel járó keserves kínokat és a többi, az élet egyéb részében is egymást érő bajokat, kiváltképpen a gyermekek születésével

és fölnevelésével együttjárókat, akkor is, amikor betegek, és akkor is, ha egészségesek, akár jól megy sorsuk, akár rosszul; de megtapasztalta a szabadságtól való megfosztottságot is, a mellette élő férfi uralmát maga fölött, hogy parancsainak engedelmeskednie kell. A férfi büntetése a homloka verejtékével végzett, gyötrelmes, soha véget nem érő munka volt, amivel megélhetéséért kellett fáradoznia; a föld ugyanis többé nem adta magától a javakat, amelyek termésére, hogy a földművesség igénybevétele nélkül adja őket, megtanított; a férfinak szüntelen munkában kellett élnie, hogy az élethez, a táplálkozáshoz szükségeseket előteremtve, éhen ne pusztuljon. Úgy vélem ugyanis, hogy miként az, hogy a Nap és a Hold mindig fényt adnak, amióta csak ez egyszer nekik megparancsoltatott, ti. a Kozmosz megteremtésekor, és azóta az isteni parancshoz tartják magukat, ez nem másért, hanem azért van, mert az Ég határaitól a gonosz dolgok távol vannak tartva, ugyanígy a Föld mélye és talaja is: a földművelők tudománya és közreműködése nélkül, nagy bőségben teremne évszakról évszakra. Ám amikor a gonoszság kezdett eluralkodni az erények helyett, az isteni jótétemények kiapadhatatlan forrásai bezárultak, nehogy ilyen méltatlanok élvezhessék. Az emberi nemnek, ha a bűnéhez illő büntetést szenved, el kellett volna pusztulnia az isteni Jótevő és Megmentő iránti hálátlansága miatt; de Ő, mivel irgalmas szívű, megsajnálta és a büntetést mérsékelte: megengedte, hogy a faj fönmaradjon, de a táplálékát többé már nem kapta készen, nehogy a két rosszban elmerülve, tétlensége és jóllakottsága miatt vétkezzék.

LXI.

Ilyen volt tehát az első emberek élete, akik kezdetben egyszerűségben és ártatlanságban éltek, de később a rosszat az erény fölébe helyezték.

Ezzel a teremtetéstörténettel Mózes sok mindenre megtanít minket, de öt dologra mindennél szebben: az első, hogy az Istenség létezik, mégpedig öröktől fogva, az ateisták ellen szól, akik közül egyesek, bizonytalanságba esve, kétségbe vonták Isten létezését, az elvetemültebbek pedig odáig merészkedtek, hogy kijelentsék: egyáltalában nem is létezik, hanem csak az igazságot elhomályosító merő képzelgése; a második, hogy az Isten egy, a panteisták ellen van, akik nem röstellik a "csőcselék uralmát", ami a rossz államformák között is a leghitványabb, a földről az égre kiterjeszteni. A harmadik, amiről már említést tettem, hogy a kozmosz keletkezett. Ezt azokkal szemben mondja, akik úgy vélik, hogy keletkezés nélküli és örök, s így az Istent megfosztják felsőbbrendűségétől. A negyedik szerint a kozmosz

is egy, miután egy a művét az egyetlenségben önmagához hasonlóvá tévő Alkotó is, aki a mindenség megteremtéséhez az összes anyagot fölhasználta; hiszen nem volna "mindenség", ha nem a részek összességéből keletkezett és állt volna össze. Vannak mégis, akik föltételezik, hogy több van, sőt olyanok is, akik számukat végtelennek gondolják, járatlanok és tudatlanok lévén az ama dolgok felőli igazságban, melynek ismerete szép dolog. Az ötödik, hogy Isten gondviselője is a kozmosznak; hiszen a természet törvényei és rendje megkövetelik, hogy az Alkotó teremtményéről állandóan gondoskodjék, ahogyan a szülők is gyermekeikről.²¹

Aki pedig ezeket nem annyira fülével, mint inkább értelmével fölfogja, s lelkébe pecsételi csodálatos, mindennél becsesebb képekként: hogy van az Isten, és öröktől fogva létezik, és hogy Ő, aki van: egy, és hogy a világot Ő alkotta és egynek alkotta, mert egy, ahogyan Ő is egyetlen, valamint hogy teremtményeinek gondját viseli — ez az ember boldog és áldásos életet fog élni, mert gondolatait az istenfélelem és szentség formálja.

(Fordította **Patkós Judit**)

²¹Az öt állítás a következők ellen irányul: (1) hogy az Isten léte kétséges, a szkeptikusok által képviselt nézet; (2) hogy a világ kezdet nélküli (ἀγέννητος), Philón saját tanúsága szerint a De Aet. 10-ben, Arisztotelész állítása; az ellenkezőjét képviselték Pythagorasz, Platón és a sztoikusok (SVF II. 575); (3) a világok pluralitásának elvét először Démokritosz (vö. Ti-maios 31A), később az epikureusok vallották; (4) hogy nem létezik olyasmi, mint a Gondviselés, az epikureisták tanítása (pl. Diog. Laert. X. 77, 113, 119).

TÁJÉKOZÓDÁS

PLATÓN ÉS ARISZTOTELÉSZ VISZONYA ÚJABB NÉZŐPONTBÓL

Hans-Joachim Krämer

I.

Annak a régi filozófiatörténeti toposznak, hogy Platón és Arisztotelészt egymással való szembenállásuk alapján határozzuk meg, produktív hermeneutikai funkcióját nem lehet alábecsülni; azonban ez magában hordoz egy ideáltipikus megmerevítésre irányuló tendenciát. Ha a manapság használatos kliséket vesszük szemügyre, akkor Platón tűnik a dialektikus-totalizáló, Arisztotelész pedig az analitikus-objektiváló gondolkodónak.¹ Platón existenciálisan, dialogikusan és politikusan filozofál a szókratészi elenktika, aporetika és protreptika eszközeivel, vagy éppen a műmitoszával — Arisztotelész ezzel szemben szcientifikusan-teoretikusan és apodeiktikus módszerrel. Másrészt úgy vélik, hogy Platón gondolkodási stílusa apriori-deduktív, Arisztotelészé viszont induktív-empirikus vagy fenomenológiai. Továbbá Platón dialektikus-transzcendáló gondolkodása állandóan az általánosra és egészre irányul, Arisztotelész ellenben a konkrétumok rehabilitációját szorgalmazza — ehhez kapcsolódnak azután a transzcendencia- és immanencia-filozófia, idealizmus és realizmus, vagy a szabadság idealizmusa és az objektív idealizmus közötti modernizáló antitézisek. Szokás mondani, hogy Platón generalizáló módszere részleteiben gyakorta nyersen leegyszerűsítő differenciátlanságú eredményekhez vezet, amelyektől Arisztotelész tág terű, osztályozó pluralizmusa föltűnően elüt: például relatíve autonóm filozófiai diszciplínák konstituálásában, vagy logika és ontológia, ténybeli és módszertani tudás szétválasztásában (ahogy az dialektika és apodeiktika esetében van); mindenekelőtt azonban szavaknak jelentésük szerinti szisztematikus megkülön-

¹Egy 1971 februárjában és októberében a münsteri, helsinki, turkui (Abo) és oslói egyetemen megtartott előadás szövege. A vendéglátókat és vitapartnereket, különösen L. Routila professzort ezen a helyen is köszönet illeti.

bőztetésében és ezzel összefüggően az ontológiai analízis kategoriális, modális és princípium-teoretikus differenciálásában; továbbá meg lehetne nevezni olyan nem-generalizáló rendstruktúrákat, mint az analógia és a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ – $\acute{\epsilon}\nu$ reláció, végül az etikában az egyes ember erkölcsi autonómiáját, megkülönböztetve a Platónnál meglévő, ideákon nyugvó heteronómiától. Ezzel csupán néhányat körvonalaztunk azokból a leglényegesebb filozófiai álláspontokból, amelyeket, az általános fölfogás szerint, Platón ellenében Arisztotelész kialakított, s amelyekkel az utókort tartósan meghatározta.

Mindazonáltal Platón és Arisztotelész között biztosan nem létezett ilyen közvetlen egymásra-vonatkozás, sőt, ha csupán Platón írott műveiből indulunk ki, akkor még maga a szisztematikus konfrontáció is hiányos marad. Az arisztotelészi filozófia, amely sokszorosított előadásjegyzetek formájában áll rendelkezésünkre, keletkezését, célkitűzését és közönségét illetően előfeltételezi a platóni iskolán belüli széles körű kommunikációt. A fórum és a tájékozódási pont 334 után is mindig az Akadémia egésze, ahol maga Arisztotelész még akkor is mint az Akadémia tagja az Akadémiához tartozók előtt beszél róluk, ellenük és velük egyetértésben, ha ezt kifejezetten nem mondja. Mindenekelőtt azt a problémahorizontot, amelyen belül Arisztotelész ténykedik, kell sokkal differenciáltabban látni annál, mint ahogyan ez a platóni dialógusok alapján adódik. Eközben úgy tűnik, hogy Arisztotelésznek Platónnal való kapcsolatában kétféle szakadás érhető tetten: Először és mindenekelőtt kettőjük között áll az akadémiai Platón-interpretáció – ezen a platonikus filozófiának az idősebb tanítványok általi továbbfejlesztését értem –, mégpedig Platón dialógusainak interpretációja éppúgy, mint az Akadémiában szóban előadott tanításainak interpretációja. Másodszor, Platón írott műve és Arisztotelész között ott állnak magának Platónnak az ún. íratlan tanításai ($\acute{\alpha}\gamma\rho\alpha\varphi\alpha$ – $\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$) is. Bármely Platón és Arisztotelész filozófiai álláspontjára vonatkozó összehasonlításnak, amely történeti és szisztematikus megalapozottságra tart igényt, mindkét faktort, az egész Platont és a kortárs Akadémia egész Platón-követését, együtt kell számításba vennie. Konkrétan ez a következőt jelenti: először is Arisztotelész analitikus képességét lehetőség szerint történeti kontextusába kell visszahelyezni, majd fogalomalkotását még egyszer cseppfolyóssá kell tenni és egy hézagos és teljesen esetleges hagyományon alapuló elszigeteltségéből ki kell szabadítani. Csak ekkor lehet, esetről esetre, megvizsgálni, mennyiben van szó anti-tézisekről vagy folyamatosságokról, újraalkotásokról vagy pusztá ismétlésekről, módosításokról vagy csak nüansznyi változtatásokról; és mindenekelőtt

csak ekkor lehet, játéktérük és hatásuk alapján, teljes mértékben megítélni azokat a tényleges gondolkodói döntéseket, amelyeket Arisztotelész meghozott.

Az első lépéseket egy ilyen tárgyalásmód felé az utóbbi évtizedekben W. Jaeger genetikus Arisztotelész-képéhez kapcsolódva tették meg, azonban csak a legkisebb részben Jaeger saját iskolájának tagjai, maga Jaeger pedig egyáltalán nem, mert ő túlságosan is megmaradt a filológiai réteganalízisben és a diltheyi módon fölfogott biográfiai-világnézeti kategóriáséma iránti elfogultságában, semhogy ő maga behatóbban foglalkozhatott volna a filozófiai dogmák történetével. Ezzel szemben például a következő szerzőket lehetne itt megnevezni: F. Solmsen, M. Gentile, Ph. Merlan, H. Cherniss, G. E. L. Owen, S. Pines, E. Berti, H. Happ és mások.²

II.

Induljunk hát ki Arisztotelész princípium-tanából, amely meghatározza az első filozófiának a princípiumok tudományként való definícióját, amelynek alapján továbbá Arisztotelész a Metafizika "A" könyvében a filozófiai tradíciót kritizálja, és amely ezért Theophrasztosz Φυσικῶν δόξαι c. műve révén a későbbi doxográfia eljárását is meghatározta. Ez a princípium-tan, ismert módon, két formában jelenik meg: a Fizika "A"-ban és a Metafizika "Λ"-ban a hylé-eidosz-szterészis hármassággal triadikus, máskéülben mindig tetradikus szerkezetben (anyagi, formális, mozgató és cél-ok). Mindkét forma esetén akadémiai princípium-teóriák továbbfejlesztéséről van szó, ahol is a tetradikus forma folyamatosan a triadikusból származott,³ s amelyekhez Arisztotelész megjelenésük sorrendjében csatlakozott.

Arisztotelész első próbálkozása az Akadémia univerzáldialektikus, dualisztikus princípium-tanának körébe tartozik, amely Platón szóbeli tanításából ered. A morfológiailag legrégebbi fokozatot kétségkívül a Metafizika „Γ2” szolgáltatja (a "K" könyvben található párhuzammal együtt), ahol Arisz-

²A szerzőnek a következőkben előfeltételezett egyes munkáira mindenkor külön felhívjuk a figyelmet.

³A triász-séma platóni-akadémiai kapcsolódási pontjairól vö. M. Gentile: "La dottrina platonica delle idee numeriche e Aristotele", Ann. Sc. Norm. Sup. Pisa 30/3 (1930), 106 skk., 117 skk.; speciálisan a hyléről most alapvető H. Happ: Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff, De Gruyter, Berlin 1971, 2, 4, 8. fejezet. (A szerző rámutat, hogy Arisztotelész minden döntő ponton közel áll Platónhoz: az átfogó létprincípium, az ős-dualizmus, a fokozatok terén egyaránt.) A következő, még e két munka ismerete nélkül megfogalmazott előadás először azt kísérli meg, hogy a princípiumrendszer fejlődését a kettőtől a háromon át a négy princípiumról szóló tanításig a mindenkor akadémiai párhuzamok alkotta háttér előtt és filozófiai motívumaikra való tekintettel dolgozza ki.

totalész látszólag változtatás nélkül ismétli el ezt a tanítást: "Az ellentétek közül az egyik sor priváció, s az összes a létezőre és a nem-létezőre vezethető vissza, valamint az egyre és a sokságra." Mégis, már itt föl kell tételezni azt a kritikai kibővítést, amelyet Arisztotelész a " Λ 10"-ben, a "N 2"-ben és a Fizika "A 7-9"-ben az akadémiái elméleten véghezvisz. Arisztotelész ugyanis hiányolja azt, hogy Platón és az Akadémiához tartozók az ellentéteket, "régiesen" ($\alpha\rho\chi\alpha\iota\kappa\omega\varsigma$), közvetítés nélkül hagyták, úgy hogy azok ezáltal kölcsönösen megszüntették egymást. Inkább szükség lenne a hylé alakjában egy közvetítő szubsztrátumra, amely privációból eidoszba mehet át. Ennek megfelelően Arisztotelész különbséget tesz egy valamihez képest nem-létező (a hylé) és egy önmagában vett nem-létező (a priváció) között, s ily módon az akadémiái tanítástól, amely két princípiumot vesz föl, egy három princípiumot tételező tanításig jut el. Minthogy Arisztotelész az Akadémia második princípiumát néha hylének, néha szterészisnek /azaz privációnak/ mondja, ezáltal értésünkre adja, hogy fölfogása szerint a két momentum az akadémiái tanításban megkülönböztetetlen maradt, s hogy ő maga egy szétválasztás keretében szabadította ki őket abból. Persze van jele annak, hogy már az Akadémiában legalábbis kezdetét vette egy ilyen szétválasztás; de ezt részletesebben itt most nem elemezzük.

A három princípiumról szóló tanításról a négy princípiumról szólóra való átmenet a Metafizika " Λ " könyvének 4. és 5. fejezetében figyelhető meg. Arisztotelész először megismétli a három princípiumról szóló tanítást, azután pedig szinte habozva és bizonyos nyomatékkal vezeti be pótlólag a mozgató okot. Ez ugyanis abban különbözik a többi háromtól, hogy nem a dolgok alkotórésze és eleme ($\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\nu$), hanem kívülről fejt ki hatást, mint pl. a mesterember, a Nap és hasonlók. Különbséget kell tehát tenni $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ $\acute{\epsilon}\nu\nu\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$ és $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ $\acute{\epsilon}\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ /belső és külső okok/ között, amelyeket Arisztotelész a $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\nu$ és $\alpha\rho\chi\alpha\iota$ /elemek és princípiumaik/ szavakkal itt, akárcsak a Metafizika " Δ " könyvében, terminológiailag is megkülönböztet. A " Δ " könyv 2. és a Fizika "B" könyvének 3. fejezetében fejleszti ki azután az újabb és végérvényes princípium-tant, amely a Metafizika "A" könyvének is alapjául szolgál: ez a $\kappa\iota\nu\omicron\nu$ -on /mozgatón/ kívül tartalmazza a $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ -t is, vagyis a $\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha$ -t, azaz a cél-okot, viszont a szterésziszt, amely kiesett, már nem, úgyhogy egészében véve négy $\alpha\rho\chi\eta$ adódik.

Mégsem az a helyzet, hogy Arisztotelész a későbbi, kozmológiai szempontokat is tekintetbe vevő princípium-tannal eltávolodott volna az Akadémiától: a cél-ok tudvalevőleg előfordul már a Phaidónban, a mozgató ok pedig a Timaiosban mint Démiurgosz. Arisztotelész valójában az Akadémia szisztema-

tizáló Platón-interpretációjához kapcsolódik, ahogy ez Xenokratésznál (fr. 30; fr. 15. Heinze) és az Aëtios álnéven ismert doxográfusnál⁴ tetten érhető. Eszerint Xenokratész nyilvánvalóan különbséget tett már démiurgikus, paradigmaticus és hylétikus ok között. Ebből a nézőpontból tekintve az előzményekhez Arisztotelész csupán a cél-okot teszi hozzá, amelyet utoljára vezet be, és amely viszonylag önállótlan marad. Nem véletlen, hogy Arisztotelész a négy princípiumról szóló tanítást először a Fizikában fejleszti ki, ahol a Timaiosz-exegézis hatásával amúgy is lépten-nyomon találkozunk (tekhné-mo-dell, eidosz mint paradeigma és ehhez hasonló).

Látszólag marad egy különbség a két eset között: Arisztotelésznél minden egyes tárgyterületnek megvannak a maga speciális princípiumai, amelyeknek az egysége, a "Λ" könyv szerint, csupán az analógia révén adott. Itt azonban utalhatunk a platóni Philéboszra, ahol a πέρας /határ/, az ἄπειρον /határtalan/ és a belőlük kikevert a tárgyterületeknek megfelelően hasonlóképpen sokféle formában, "széthasítva" (ἔσχισμένον, διεσπασμένον) fordulhat elő. Még közelebb állnak Arisztotelész fölfogásához Szpeuszipposz külön-princípiumai, amelyek mindig lététerületek szerint differenciálódnak, és, akárcsak a "Λ"-ban, az analógia segítségével vannak összekötve. Arisztotelész nyilvánvalóan átvitte ezt a tételt az érzékelhető világra, s az eidosz-tannal való összekapcsolása révén egyúttal aprópénzre is váltotta.

A princípium-tan itt körvonalazott fejlődése először is megmutatja, hogy az Akadémiában fölvetett gondolatok forrongó tömege közepette hogyan kísérelte le Arisztotelész addig, amíg abból saját végeredménye ki nem kristályosodik. Ezen túl azonban általános filozófiatörténeti jelentősége is van ennek. A princípium-tan két típusa között a filozófiai érdeklődés eltolódása történt meg, amelynek, úgy tűnik föl, Arisztotelész az Akadémiával együtt részese, s amely egy Platón ἄγραφα-jának /íratlan tanítás/ megfelelő, elementarizáló princípium-tantól egy inkább kozmológiaihoz vezet át, amely a Timaiosznak felel meg. A priváció elmaradásában és külső okok föl vételében tehát a filozófiai módszer változása tükröződik, amely nem csupán Arisztotelészre jellemző, s amelynek jelentősége majd még világosabban meg fog mutatkozni. Arisztotelész az elemfilozófia princípiumait persze soha nem képviselte töretlenül, hanem mindig — a Metafizika "Γ" könyvében is — csak kozmológiai elidegenítésben és a Timaiosz-interpretáció álláspontjára utalva; ebben Xenokratészhez hasonlít, aki azonban emlelt még a nagyobb megoldást tartja szem előtt. Arisztotelész tehát eleinte megőrzi az elementarizáló

⁴1 3, 8; 7, 18; 7, 31 (H. Diels: Doxographi Graeci, 41965, 281a6 ff., b4 ff.; 302a6 ff., b17.; 304a2 ff., b23 ff.; vö. 618, 12 ff.).

kérdésföltevést (αἴτια ἐνυπάρχοντα), még ha kezdetről fogva kozmológiai redukcióban is (a hylé-fogalom már mindig is a Timaiosz tekhné-modelljére utal vissza) — ám később ezt is mellőzi.⁵

Amit először a princípium-tanon mint példán tudunk megmutatni, az az első filozófia egészére is igaz: egyrészt dialektikus eredetű az ὄν-ra /létező/ vonatkozó kérdés, ezt mutatja az Akadémia univerzálprincípiumaival és az ὄν többi συμβεβηκότα-jával /járulék/ való kapcsolata, amelyeket Arisztotelész onnan vesz át. Emellett az Akadémia elemfilozófiájának utóhatása a rendstruktúrákban mindenütt jelen van: a létterületek fölépítése a πρώτη οὐσία-val /első szubsztancia/ a csúcson, amelyre az égi, majd a szublunáris οὐσία következik, pl. egy πρότερον — ὕστερον /előbbi—későbbi/-alakzatot, azaz egy sort mutat — Arisztotelész beszél is ἐφεξῆς-ről —, éppen úgy, ahogyan az akadémiai levezetésrendszerben a létfokozatok egymásrakövetkezése, amelyben az első elemek a csúcson állnak, és amelyet Arisztotelész, ahogyan azt a Metafizika szövegei mutatják, mint összehasonlítási alapot állandóan tekintetbe vesz. A Metafizika "E" 1.-ben és "K" 7.-ben lévő, ama vitatott megfogalmazás, mely szerint az első filozófia általánosan minden területen érvényes, mert ő az első, és mert a πρώτη οὐσία-ra irányul, e nélkül a történeti háttér nélkül aligha lenne fölfogható — a modern kutatás Merlan⁶ óta mindenesetre ebből kiindulva kezdi ezt egyáltalán megérteni. (Merlan és, tőle függetlenül, H. Happ újabban azt is megmutatták,⁷ hogy Arisztotelész — ahogy az Akadémiához tartozók is — a különböző létfokozatok számára különböző anyagot föltételez, pl. az égi terület számára külön ῥητορικῆ-t.) Továbbá az első filozófia és az etika nem-generalizáló rendstruktúrái, amelyeket Arisztotelész az ideaelmélettel szemben megad, mármint az analógia és a πρός — ἐν-reláció, korántsem annyira eredendően arisztotelésziek, mint ahogyan azt régen hitték. Ezek mindketten megint csak az elemfilozófia központi rendstruktúrájára vezetnek vissza, a matematizáló sorra,

⁵Néhány megjegyzés az "elementarizáló" és az "elemfilozófia" fogalmakhoz: Ezek nem a négy fizikai elemre vonatkoznak, hanem, átfogóbban, a reális és ideális világ végső építőköveiből való fölépítését jelentik, analitikusan—szintetikusán, a matematikai sorok modelljét utánozva (ahogyan pl. az egy a számok, a háromszög a sokszögek között mint elemi nagyság van meg), összehasonlítható az atomizmussal, de pythagoreus eredetű. Ebben az értelemben az Akadémia filozófiája messzemenően elemfilozófia, ahol a legfőbb princípiumok (ἐν-ἀόριστος: δυνάς ill. πλήθος /egy — meghatározatlan kettősség ill. sokaság/) mint végső elemek (στοιχεῖα) jelennek meg.

⁶Ph. Merlan: From Platonism to Neoplatonism, Nijhoff, Den Haag ²1968 (¹1953), VII. f.: "Metaphysica generalis in Aristotle?"

⁷Ph. Merlan: "Zwei Bemerkungen zum Aristotelischen Plato", Rh. Mus. 111 (1968), 1 skk.; H. Happ: Hyle, 262 skk.

amely az Akadémiához tartozóknál úgyszintén nem generalizálható.⁸ Arisztotelész tehát az ideatan ellen immanens módon akadémiai érveket használ föl. Egyenként véve szemügyre ezeket a struktúrákat, minden további nélkül világos, hogy az analógia, matematikai ősfarmájában, a sor egy speciális esetét jelentette, tudniillik egy előrehaladó arányokból álló sort. A $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ — $\acute{\epsilon}\nu$ -reláció viszont, amelyet a középkorban analogia attributionis-nak, az újabb angol irodalomban pedig focal meaningnek neveznek, módszerét tekintve semmi egyéb, mint a sor egy legyöngített és deformált változata, amelynél a függő tagok közvetlenül az elsőre vonatkoznak, és amely éppen ezáltal szélesebb körben vált alkalmazhatóvá.⁹ A Metafizika "A" 1.-ben még világosan fölismerhetők az előzmények, amikor a kategóriák nem $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$, hanem $\acute{\epsilon}\varphi\epsilon\acute{\xi}\eta\varsigma$, azaz mint rendezett sor szerveződnek, ahol megfigyelhető, hogy a korai Arisztotelésznél meglévő kategóriák száma, a 10, az Akadémia ideális számsorának modellje, a 10-es szám felé orientálódik. Itt eredeti arisztotelészi tehát a sor átalakítása $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ — $\acute{\epsilon}\nu$ -relációvá; nem kevesebb, de nem is több.

Azonban nem csupán az egyes esetekben meglévő összefüggés, hanem az első filozófia egész gondolati mozdása — a létezőnek az akcideniális létől az $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ -n keresztül a $\pi\rho\acute{o}\tau\eta$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ -ig hatoló szukcesszív, analitikus redukciójával és az erre következő fordított irányú levezetésével — az akadémiai elemrendszer felé orientálódik.¹⁰ Ez a kettős gondolati út már Platón $\acute{\alpha}\gamma\gamma\alpha\varphi\alpha$ -jában is világosan fölismerhető, ahol a jelenségektől a legegyszerűbb elemekig való analitikus visszamenéssel a valóságnak az elemekből való szintetikus levezetése áll szemben, mint ami vele ellentétes értelmű. Mindkét esetben ugyanarról a megalapozási összefüggésről van szó, mégis a föl-emelkedés inkább mint kognitív folyamat van hangsúlyozva, amennyiben először is a princípiumokhoz vezet vissza, a leszállás pedig inkább mint ontológiai, amennyiben ez az objektív létrendet konstruktívan leképezi. A számunkra- és önmagában-véve megismerhetőbb és korábbi közti arisztotelészi megkülönböztetés közvetlenül az Akadémia e kettős módszerét veszi kölcsön. De az érzékelhető szubsztancia analízisének kiindulásában is osztozik Arisztotelész az elemrendszerrel, amely a testi világ dimenzionális analízisével veszi kezde-

⁸Ehhez és a következőkhöz vö. szerző: "Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik, II. Zur aristotelischen Ontologie", Kant-Studien 58 (1967), 337 skk.

⁹Materialiter a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ — $\acute{\epsilon}\nu$ -relációt egy jelentős homonímia (az aequivocatio) elhatárolása révén fejleszti ki Arisztotelész a paronímia mintájára. A $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{o}\varsigma$ $\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ akadémiai eredetéhez is vö. alább 341. o.

¹⁰A következőkhöz vö. szerző: "Die Denkbewegung der aristotelischen Ersten Philosophie und ihr geschichtlicher Hintergrund", Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 1968, Ed. VI, 355 skk.

tét. A Metafizika középső könyveit, amelyeknek az érzékelhető szubsztancia analízisével a transzcendensét kell kimondottan előkészítenie, ezzel a háttérrel együtt kell szemügyre venni; sőt, a Fizika első fejezete terminológiailag is kifejti ezt az összefüggést. A "Lambda" könyvben található, a szublanárisztól az égin át az érzékfölötti szubsztanciához való fölemelkedés a transzcendens princípiumokhoz és elemekhez való, az Akadémiában bevett visszamenés arisztotelészi megfelelője. A leszállónak, a szintetikus útnak az első filozófia definíciójára ("általános, mivel az első") gyakorolt hatásáról már esett szó.

Mégis, éppen itt kerül előtérbe az első filozófia másik oldala, amely eltávolodik Platón ἄλφα-ja értelmében fölfogott univerzális dialektikától, és ehelyett az akadémiai Iimaiosz-követés szűkebb, kozmológiai és teológiai horizontjára utal. Az már mindig is világos volt, Owens és Aubenque könyvei¹¹ újabban csak megerősítették, hogy a fennmaradt metafizikai írásokból hiányzik a többi szubsztanciának az érzékfölöttiből való levezetése, amit pedig az "A" 2.-ben, az "E" 1.-ben és a "K" 7.-ben az első filozófia definíciója posztulál. Ezzel függ össze az első filozófia zététikus-provizórikus struktúrája és fizikai föltételezettsége, valamint az, hogy ez végül is a via cognitiva foglya marad anélkül, hogy valaha is ténylegesen a létrend értelmében vett első filozófiává lenne. Noha az érzékfölötti szubsztancia létezésére vonatkozó alapkérdésre pozitív választ ad, azonban ez a szubsztancia különös módon ontológiailag a kelletténél kevésbé meghatározott marad, s mint első mozgató, πρῶτον κινεῖν, inkább a fizika perspektívájából mutatkozik meg. A πρῶτη οὐσία kozmológiai mozgatófunkciója és a tiszta βίος θεωρητικός /elmélkedő élet/ mintaképévé való teológiai kialakítása valójában az akadémiai Iimaiosz-exegézis talaján áll, amelyben a platóni Demiurgosz egyre növekvő mértékben alakult át egy teológiai rendszer első, transzcendens istenévé, és, ahogyan az Xenokratésznál világosan fölismerhető, a legfőbb intelligencia (Núsz) meghatározását kapta. Az arisztotelészi isten deisztikus önmaga-felé-fordulása csupán végső kozekvenciája a világ kezdetnélküliségéről szóló akadémiai axiómának, amely a Demiurgoszt vagy faktuálisan fölöslegessé tette, vagy — pozitívan alkalmazva — függetlenítette a tiszta teória számára: ez a platónizmus immanens kiigazítása, mivel a βίος φιλόσοφος /filozófiai élet/ Platónnál is a kézműves élete fölött

¹¹J. Owens: The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, Toronto ⁴1963; P. Aubenque: Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne, Paris ²1966.

áll.¹² Azt, hogy Arisztotelész itt az Akadémia kozmológiai-teológiai rendszerváltozatain belül milyen óvatosan árnyal, példaszerűen mutatja a νόησις νόησεως /a gondolkodás gondolása/ formula, amely a léleknek a Törvények X. könyvében található meghatározását (κίνησις αὐτὴν κινουῦσα /önmagát mozgató mozgás/); 897 E ff.) eleveníti föl és egyúttal fölül is múlja (hiszen a lélek mozgása a Nűsz képmása ott¹³). — Röviden: az univerzálontológiai gondolkodás Arisztotelésznél a kozmomorf rendszerforma interferenciája révén elfödötté válik, s végül eltűnik. Ez a rendszerforma az Akadémiában az elemrendszer mellett alakult ki, és ha a további filozófiatörténeti fejlődést nézzük, olyannak mutatkozott, amely kezdetben inkább magában hordozta a jövőt. Míg Xenokratésznál a kétféle nekirugaszkodás már nem igazán ismerhető föl összefüggésében, és számunkra gyakran csaknem különállóan fut egymás mellett, Arisztotelész viszont egy amalgám képét nyújtja, amelyben a dialektikától örökölt létkérdés és a kozmológiai-teológiai problematika részben kiegészíti, részben gátolja egymást: kompromisszum, amely Natorp óta a modern Metafizika-kutatás motorjává vált. Mégis, semmi kétség nem lehet az-iránt, hogy mindkét nekirugaszkodás állandóan — a kezdetektől mindvégig — Arisztotelész filozófiai pozíciójához tartozik, és hogy fejlődésről — a teológiától az ontológiáig, vagy fordítva — egyáltalán nem lehet szó.¹⁴ A két vágányon futó tárgyalásmód, ahogy a Xenokratésznál lévő párhuzam mutatja, jellemző Arisztotelész nemzedékére, és mint a kor adekvát filozófiai kifejezése nyilvánvalóan kötelező volt. Csak ha a IV. század platonizmusát mint egészet tekintjük át, akkor rajzolódik ki átfogó fejlődés, amely Platón ᾠρυφα-jának spekulatív magaslatától a tanítványok komplex rendszerén át Theophrasztosz és Polemón nemzedékéhez vezet, ahol a kozmológia valóban győzelmet arat az ontológia fölött — ezt Theophrasztosz Metafizikája világosan mutatja —, és ezzel a hellenizmus filozófiáit készíti elő.

III.

Ezzel első közelítésben meghatároztuk Arisztotelésznek Platónhoz és a kortárs platónizmushoz való viszonyát — most foglalkozhatunk néhány speciá-

¹²Ehhez összefüggően vö. szerző: "Grundfragen der aristotelischen Theologie II", Theologie und Philosophie 44/4 (1969), 481 skk.

¹³Ehhez az összefüggéshez még H. G. Gadamer: Hegel-Studien Bd. 1, Bouvier, Bonn 1961, 182; úó: Aristoteles, Metaphysik XII, Übers. u. Komm., V. Klostermann, Frankfurt ²1970, 55. o.

¹⁴Ide tanulságos egyrészt a Kategóriák és A filozófiáról harmadik könyvének, másrészt a Metafizika Z,H,O könyveinek és az utód Theophrasztosz Metafizikája teológiai irányultságának egymásmellettisége.

lis témával. Először is az ἔνυλον εἶδος /anyagbeli forma/ koncepciójával és ennek a platóni és akadémiai ideatanhoz való viszonyával.¹⁵ Mielőtt azonban ennek nekifognánk, az ezzel összefüggő khóriszmosz- és immanencia-problematikát az őt megillető mértékre kell csökkenteni. Ismeretes az, hogy Arisztotelész továbbra is föltételezett transzcendens szubsztanciákat, a Démiurgoszról kinőtt égboltmozgatótól az 55 szférámozgatót is, amelyek a platóni–akadémiai transzcendenciát folytatják¹⁶ (leszámítva természetesen a paradigmatis jellegű és előfeltételezve az új kategoriális és modális vívmányokat). Minthogy sorsszerű elrendezésük az Akadémia ideális számainra emlékeztet, amelyekre Arisztotelész a Metafizika "Λ" 8.-ban kifejezetten utal, kézenfekvő, hogy a platóni ideabirodalom különböző fokozatainak hatására gondoljunk; egyrészt az ideális számsorára, másrészt a biológiai osztályok ἄτομα εἶδη-jére /oszthatatlan fajták/, amelyek Arisztotelésznél ἔνυλα εἶδη-vé válnak. Azonban elegendő azt tudni, hogy Arisztotelész sohasem képviselt egy tágabb értelemben fölfogott immanentizmust, s hogy itt mindazok az elméletek értelmetlenek, amelyek szerint ő, akár átmenetileg is, pusztán kozmológiával foglalkozott.

Arisztotelésznek az érzékkelhető szubsztanciáról szóló tanítása, ismert módon, két formában van meg, amelyeket a kategóriákról szóló írás és a Metafizika "Z" és "H" könyvei, a biológiai írásokkal együtt, reprezentálnak. Míg a Kategóriák 5. fejezete szerint az individuumok πρῶται οὐσίαι, később inkább a fajta értelmében vett εἶδος a léthordozó. Minthogy a kategóriákról szóló írást, akadémiáinak és a Topikához, valamint a Περὶ ἰδεῶν-hoz való közelsége miatt valószínűnek kell tartanunk, lehetővé válik egy genetikus magyarázat, amely egyúttal azt is érthetővé teszi, hogy Arisztotelész miért nem idézi túlhaladott ifjúkori írását. A haladás az eleinte problémátlanul tartott szubsztanciának hylére és eidoszra való analizálásában jelentkezik, ahol hylé és σύνολον az eidosz mögött elmarad. Arisztotelész most ismeri föl, hogy nem jutunk az ἄτομον εἶδος alá; a korai írás radikális megoldása után a klasszikus platónizmushoz való újraközelítést láthatjuk ebben a munkában, amely egyebekben megegyezik a Περὶ ἰδεῶν-ban lévő ideakritikával.

¹⁵A következő szakasz filológiai és filozófiai megalapozásához, valamint továbbviteléhez legyen szabad fölhívni a figyelmet a szerző értekezésére: "Aristoteles und die akademische Eidoslehre", amely a közeljövőben az Archiv für Geschichte der Philosophie c. folyóiratban fog megjelenni. /AGPh 55 (1973), 119–190. o. — A ford./

¹⁶Ehhez nagyon fontos Ph. Merlan: "Aristotle's Unmoved Movers", Traditio 4 (1946), 1 skk.; szerző: Der Ursprung der Geistmetaphysik, Schippers, Amsterdam ²1967, II. f.

Azt, hogy az εἶδος-ról való beszéd az ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ-val /az embert ember nemzi/ és az ehhez hasonló formulákkal az univerzália-kérdéssel lényegileg adott khóriszmoszt nem küszöböli ki, hanem csak egy látszatzmegoldással elföldi, itt nem kell megismételni.¹⁷ (Csak futólag említ-sük meg, hogy vajon Arisztotelésznek ezt a félresikerült szűrését nem az idea-tan egy olyan fölfogása provokálta-e ki, amelyet a platóni mítoszok térbeli képeket alkalmazó beszédmódja inspirált, s amelyhez ismert módon mindenekelőtt Xenokratész kapcsolódott.) Ami itt érdekes, az sokkal inkább a tényleges különbség, nevezetesen a γένη ontikus legyöngítése az εἶδμ-vel szemben a Metafizikában, s a γένη és εἶδη legyöngítése az individuumokkal szemben a kategóriákról szóló írásban és a Περί ἰδεῶν-ban. A létartalom-nak ezt a csökkentését, amit nem szabad a logizálással összekeverni, az ed-dig ismert magyarázatkísérletek nem tisztázták megnyugtatóan; itt már nem segít tovább sem a predikációs struktúrára, sem magára a diairesziszre való hivatkozás. Amit erről Arisztotelész a Metafizika "Z" 13-ban mond, az már előfeltételezi a kategóriákról szóló írás értelmében vett egyedi melletti és az általánossal szembeni előzetes döntést. Aki ezt a döntést nem egy világ-nézetileg motivált előzetes fölfogással kívánja indokolni, hanem filozófiai-lag megalapozottnak szeretné tudni, annak Platón ideatana mellett az akadé-miai eidosz-tan különböző változatait is fontolóra kell vennie.

Itt mindjárt szemünkbe ötlik Xenokratész elmélete az εἶδος-nak a γένος-szal szembeni ontológiai elsőbbségéről, amely csak rövid ideje, Alexandrosz-nak arabul fönmaradt beszámolója révén vált ismertté, és amely a főbb pon-tokban megegyezik a Kategóriák és a Metafizika fölfogásával is. A beszámoló filológiai problémáitól itt eltekinthetünk; egy értekezés nemsokára meg fog-ja mutatni, hogy Pines interpretációja¹⁸ jogos. Xenokratész az eidosz primá-tusát a státusával alapozza meg, hisz ez rész a γένος egészében, azaz itt az eidoszt a γένος elemének fogja föl, amely a γένος megszűnésekor is min-dig megmarad, s ennélfogva lételsőbbséggel bír. Az elemfilozófia tehát itt behatol a nemek szerkezetébe és újra fontossá teszi az eidosz-tant, amennyi-ben a speciálist az általános elé helyezi. — Az arisztotelészi eidosz-tan-nal való összefüggés a Metafizika apória-könyve révén adott. Arisztotelész ott a harmadik fejezetben, a "Z" és "H" könyvekben következő saját megoldá-

¹⁷A probléma legjobb elemzését nyújtja N. Hartmann klasszikus, sajnos a német nyelvterületen kívül csak kevésbé ismertté vált értekezése: "Zur Lehre von Eidos bei Platon und Aristoteles", Abh. Preuss. Ak. 1941/8 = Kleinere Schriften II, 1957, 129 skk.

¹⁸S. Pines: "A New Fragment of Xenocrates and Its Implications. Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Vol. 51, Part 2, Philadelphia 1961.

sára tekintve fölveti azt a kérdést, hogy vajon az ontológiai elsőbbség a γένη-t, vagy az εἶδη-t illeti-e meg, és az eidosz mellett oszthatatlanságát hozza föl (μᾶλλον ἀρχοειδὲς τὸ ἐν ἐστίν, ἐν δὲ τὸ ἀδιαίρετον: "Kezdetibb az, ami egy, egy pedig az, ami oszthatatlan"). Az alternatíva és az elemfilozófiával való összefüggés akadémiai eredete a kontextusban kétféleképpen adott: az előző apória ugyanis azt kérdezi, hogy vajon a princípiumok elemek-e vagy nemek, és emellett kifejezetten utal az akadémiai princípium-tanra; és az eidosz elsőbbsége mellett való további érvként a számsort említi meg, amely, mint elementarizáló, nem generalizálható: ez a számunkra már ismerős akadémiai dogma.

Ezzel a Metafizika eidosz-tana számára nem csupán egy párhuzamot, hanem egy lehetséges történeti megalapozást is nyertünk, amely ráadásul plauzibilissé tudja tenni azt, hogy a platóniból belső átalakítás révén — méghozzá tisztán platóni premisszákkal alkalmazásával — hogyan jött létre az arisztotelészi eidosz-tan. A Kategóriák radikális pozíciójának megmagyarázásához nyilvánvalóan nem elegendő Xenokratész,¹⁹ mivel az biztos, hogy ő az individuumnak sohasem adott lételsőbbséget az eidosszal szemben. A Kategóriák-ban azonban az indoklásnak általánosságban ugyanolyannak kellett lennie, csak hogy itt nem az ἄτομον εἶδος-nál áll meg, hanem konzekvensebben egészen a ἐν ἀριθμῷ-ig és az ἄτομον-ig — mindkét kifejezés előfordul — jut le. Érre három érv van: a Kategóriákban lévő πρώται és δεύτεραι οὐσίαι kifejezések egy fokozati viszonyra mutatnak, amely pontosan megfelel a Xenokratésznál és a Metafizika "B" 3-ban lévő πρότερον — ὕστερον kategóriásémának. Továbbá: az individuumokat úgy gondolja el, mint amelyeket az εἶδη tartalmaznak (ἐν εἶδεσιν ὑπάρχουσιν²⁰) — nyilvánvaló tehát, hogy, az ismert indoklásnak megfelelően, rész és egész viszonyáról van szó (az ἐνυπαρχεῖν -t előtte és utána a rész fogalmával világítja meg): ahogyan Xenokratésznál az εἶδη mint részek a γένη előtt, úgy itt az individuumok mint részek az εἶδη és γένη előtt vannak. Ehhez jön még harmadiknak az, hogy magának az οὐσία-nak az analízisét később Arisztotelész is elem-analízisnek fogja föl.

Megkísérhetnénk, hogy a Kategóriáknak ezt a további, később módosított lépését magának Arisztotelésznek tulajdonítsuk. Ezzel szemben azonban nyomós aggályok merülnek föl, ha Szpeuszipposz filozófiájára tekintünk, aki Platón

¹⁹A két gondolkodó eidosz-tana abban is szorosan összetartozik, hogy Xenokratész, miként Arisztotelész, az εἶδη-t különösképp a biológiai osztályokra — nem pl. az artefaktumokra — vonatkozóan fogadta el (fr. 30 Heinze).

²⁰Kat. 2a14 skk.

unokaöccseként Arisztotelésznél 25 évvel idősebb, s e kettő mellett alighanem a régi Akadémia legjelentősebb gondolkodója volt. Szpeuszipposz egyrészt teljesen föladata Platón ontológiai ideatanát, másrészt azonban az univerzálisokat minden válfajukban tematizálta (γένη, εἶδη, κοινά, ὅμοια és még ehhez hasonló). Létstátusuknak levezetettnek kellett lennie, mégpedig úgy, hogy egyrészt az individuális μαθηματικά-ra, másrészt az individuális érzékelhető testekre (σώματα) vonatkoztak. Nem tudni, hogy Szpeuszipposz miért tért el Platóntól. Ez a megokolás azonban gyaníthatóan pontosan ugyanaz volt, mint Xenokratész és Arisztotelész esetében, csak hogy ezt ő éppen úgy konzekvensen végigjárta, mint ahogy Arisztotelész is a Kategóriákban, azaz az ἄτομον-ig mint individuumig. Két ok szól emellett: Szpeuszipposz az Akadémiában a matematizáló elemfilozófia legtisztább és legkövetkezetesebb képviselője volt; másodszer: alkalomadtán Xenokratész is, ahol eltér Platóntól, Szpeuszipposzhoz csatlakozik. Ennek alapján kínálkozik az a gondolat, hogy a Kategóriák szubsztancia-tana Szpeuszipposzt követi, akinek Arisztotelész nemcsak a princípiumok differenciálása folytán van lekötelezve,²¹ ahogy azt még meg fogjuk mutatni, és akire éppen a Kategóriák első fejezete, ahogy azt ma általánosan föltételezik, a homonimára, szinonimára és paronimára való fölosztással támaszkodik. A szubsztancia ugyanezen eredete mellett szól az, hogy a Kategóriák 5. fejezete az individuum, valamint az eidosz és genosz közötti viszonyt az analógia-gondolat segítségével fejezi ki,²² ami Szpeuszipposz egész rendszerképzésére jellemző.

Összességében ezért kézenfekvő, hogy Szpeuszipposz radikális megoldásától Arisztotelész egy a Xenokratészéhez közelálló eidosz-tan irányában fejlődött. Az egyedi melletti döntés azonban már az Akadémiában megtörtént; Platón ideatanához többé nem lehetett már visszatérni.

IV.

Most pedig lépünk tovább általában a létanalízishez, azaz a kategoriális és modális analízishez. Az ὅν-ra és az ὅν módjaira vonatkozó kérdés, ahogy azt mondtuk, az akadémiai dialektikából ered. Arisztotelész ezt csupán terminológiai módon módosítja ὅν ἢ ὅν-ra az egyes tudományoktól való elhatárolás céljából. Arisztotelész elismeri a dialektika teljesítményét, s mint heurisztikus-peirasztikus tekhnét a legszélesebb körben bevonja tudományel-

²¹Lásd föntebb 333. o. (itt: 7. lap).

²²Kat. 2b17 – 19, vö. 3a1 – 3.

méletébe, nem csupán a Topikába, hanem, ahogy Le Blond és Weil óta tudjuk, csaknem minden munkájában. Pusztán ontológiai igényét utasítja el, amelyet saját első filozófiájának tart fenn. A Metafizika "Γ" 2-ben lévő alapvető elhatárolás a dialektikát csupán kritikai-vizsgálódó funkcióval látja el, de megismerővel nem. Ez csak *πειραστική* és nem *γνωριστική* τοῦ ἀληθοῦς, mivel az ontológiai analízis vonatkoztatási pontja, az οὐσία, eddig távol maradt tőle. A dialektikusok, vagyis az Akadémiához tartozók, abban tévednek, ὅτι πρότερον ἢ οὐσία, περί ἧς οὐδὲν ἐπαίουσιν. Az Akadémiához tartozók tehát nem jutnak el az οὐσία-hoz, hanem megmaradnak πάθη-jánál és συμβεβηκότα-jánál, míg az arisztotelészi kategoriális analízisnek sikerül először magát a létséget a tulajdonságaitól megkülönböztetni és tisztán kidolgozni.

Nézzük csak meg, hogy ez az igény történetileg mennyiben jogos, és hogy nem inkább korlátozandó-e. A létfogalom differenciálása Arisztotelésznél szisztematikusan egy homonímia föltárását jelenti, az "ὄν" szó többértelműségének föltárását, amely egészen eltérően definiált létmódokat jelölhet: τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται; "A létező többféleképpen mondatik." A jelentésmegkülönböztetés módszere azonban, amit Arisztotelész is elég gyakran alkalmazott, és amire a Metafizika 4. könyve gazdag anyagot kínál, dialektikus eredetű. A platóni Akadémiában ez ὄνομα és λόγος, nyelvi jelölés és lényegmeghatározás megkülönböztetésével függ össze, s Szpeuszipposz rendszerezi diairetikusan az imént említett fölosztásban, amelyet Arisztotelész a Kategóriák 1.-ben hasznosít (szinonímia, homonímia és paronímia megkülönböztetésével; Szpeuszipposznál polionímia és heteronímia is szerepel). A πολλαχῶς λέγεσθαι elve tehát már az Akadémiában megvan. Ami mármost speciálisan a létfogalom tagolását illeti, az már Gillespie és Kapp óta biztosra vehető, hogy Arisztotelész a Topikában leírt akadémiai vita-dialektika talaján fogalmazta meg kategória-tanát — ezt mutatják az akkori Athénban élő egyes emberről való példák éppen úgy, mint az erisztikával szemben elfoglalt álláspont. Azt, hogy Arisztotelész ezzel mégsem állt egyedül, elsősorban a Szofisztikus Cáfolatok 33. fejezetében található utalás támasztja alá, amely szerint vannak olyan emberek, akik fölismerik, hogy az eleate ὄν aequivocatio, δεῖ τὸ πολλαχῶς φάναι τὸ ἔν λέγεσθαι καὶ τὸ ὄν: "mivel úgy vélik, hogy az egy és a létező többféleképpen mondatik."²³ Közelebbi adato-

²³Soph. El. 182b27. Az egy fogalmának az akadémiai ontológiában és fizikában történő differenciálódásairól számos esetben vannak tanúbizonyságaink, vagy ezek legalább kikövetkeztethetők.

kat nyújt azután Platón ἄγροφα-jának létfölosztása καθ' αὐτά-ra és πρὸς ἑτερα-ra, Xenokratésznál καθ' αὐτό és πρὸς τι, tehát önmagában-véve létező és relatíve létező, amelyek közül az utóbbi újra szétesik ellentétes- és korrelatív létezőre. Azt, hogy itt a legrégebbi lét differenciálásról van szó, amely az Akadémiában az arisztotelészi mellett jelen volt és állandóan konkurált vele, a következők jelzik: a Kategóriákban Arisztotelész kivétel nélkül megvizsgálja a kategóriákat, hogy vajon nem esnek-e az akadémiai relatíve létező akármelyik formája alá; Xenokratész az arisztotelészi kategória-tannal vitatkozik és eközben az egyszerűbb akadémiaiakra utal; Arisztotelész a Nikomakhoszi Etika "A" 4-ben hasonlóképpen polemikus érvelés közepette közelíti saját kategória-tanát az akadémiaihoz, amennyiben az οὐσία-t καθ' αὐτό-val adja vissza és ezt csupán a πρὸς τι követi; végül később a rhódoszi Andronikosz idejében az akadémiai létfajták mint felsőbb kategóriák még a Peripatoszba is behatolnak.

A Kategóriák összehasonlítása először is megmutatja, hogy az arisztotelészi verzió is kezdettől fogva ontológiai és nem pusztán logikai, vagy nyelvi-grammatikai irányultságú volt — mindezen aspektusok egysége éppen az akadémiai dialektika helyesen értett fogalmán alapul. Másodsorban azonban az is világossá vált, hogy Platónnak az eleatizmus és az azt követő szofisztika és szókratika elleni teljesítménye nem merül ki abban, hogy kimutassa: a predikáció nem identifikálást, hanem szubszumpciót jelöl. A κοινωνία τῶν γενῶν, amely ezt elvégzi, ám amely a predikátumokat ugyanakkor látszólag leegyszerűsítve egyetlen síkra vetíti ki, már magánál Platónnál kiegészül a léthordozónak és tulajdonságainak szisztematikus megkülönböztetése révén. Nyilvánvalóan semmi kétségünk nem lehet afelől, hogy az arisztotelészi föl-osztás nagyobb hatású, és hogy végérvényesen csak ez teremtett rendet a predikációfogalom körüli zűrzavarban. Mindamellet a platonikus megkülönböztetés jelentette ennek számára az előmunkálatokat, és Arisztotelész első filozófiájának az az igénye, hogy az οὐσία-t ő fedezte föl, csupán a pontosítás értelmében és nem alapvetően minősülhet jogosnak.

Az aktus-potencia-tanhoz itt csak néhány utalás engedtessek meg.²⁴ Először is: aktus és potencia megkülönböztetése egészen általánosan a dialektikus jelentésmegkülönböztetés talaján — ez is a létfogalom differenciálásának egy formája — anti-eleata, anti-megarai és anti-erisztkus irányban mozog, mégpedig eleinte speciálisan a mozgás tagadása ellen, amennyiben megmu-

²⁴Közelebbi erről a szerző dolgozatában: "Zur Vorgeschichte der aristotelischen Akt-Potenz-Lehre" (a közeljövőben jelenik meg).

tatja, hogy van egy olyan lét, amely maga per definitionem mozgást és változást céloz, s egy másik, amely létesülésének céljához és ezzel lényegéhez eljutott, azonban mint ilyen, újra csak létesülésre és mozgásra utal vissza. Bizonyos biztonsággal állítható, hogy az aktus-potencia-tan ebben a jelenlésben egyedül Arisztotelész vívmánya. Azonban ez nem jelenti azt, hogy ennek ne lenne előtörténete, ami mindenesetre egy másik szisztematikus kontextusban halad. Emellett kevésbé indulhatunk ki Platón dialógusaiból, vagy a megaraiakból, akiknek lehetőségfogalma valószínűleg előfeltételezi az arisztotelészt, hanem megint csak az Akadémia elemfilozófiájából. Az arisztotelészi és a görög matematikusok δύναμις-fogalma közti összefüggésre már többször rámutattak:²⁵ pl. 4 — még most is — 2 hatványa, potenciája, vagy másféppen megfordítva: 2 δύναμι 4; ennek megfelelően a vonal δύναμι sík. Ez az elképzelés az Akadémia matematizáló filozófiájában ontologizálódik, mindenekelőtt a testi világ dimenzionálintológiai levezetésének kedvéért. Már itt adva van egy analógia az arisztotelészi szubsztancia-tannal. Azonban még tovább lehet menni: Szpeuszipposz az elementarizáltakhoz való viszonyát összességében egy olyan módon írta le, amely nagyon közel jut az arisztotelészi aktus—potencia kategóriasémához. Nem csupán a τέλειον kifejezésről van szó, amely az arisztotelészi "entelekheia"-ra mutat előre, hanem arról is, hogy biológiai hasonlatokat is használ. Mag és élőlény viszonya elem és elementarizált viszonyát szemlélteti és egyúttal ontologizálva leképezi. Arisztotelész küzd ez ellen a koncepció ellen, amennyiben vele az aktusnak a potenciához képest fönnálló prioritását állítja szembe. Ez a megfordítás²⁶ azonban a megegyezés mértékét is megmutatja, és föltehető, hogy az arisztotelészi modálanalízis az Akadémiához tartozók körének ilyesféle elképzeléseitől is lényeges ösztönzést kapott, még akkor is, ha anti-eriszti-kus célkitűzéseiben természeténél fogva más volt a motivációja.

V.

Miután eddig csaknem kizárólag az első filozófiának Platónhoz és iskolájához való viszonyáról esett szó, vessünk most egy pillantást az arisztotelészi filozófia egészére. A filozófiának tematikusan és módszertanilag önálló egyedi tudományok sorára való fölbontása Arisztotelészt elválasztja Pla-

²⁵K. Gaiser: Platons ungeschriebene Lehre, Klett, Stuttgart 2¹⁹⁶⁸, 430 sk.; K. Bärthlein: "Über das Verhältnis des Aristoteles zur Dynamislehre der griechischen Mathematiker", Rh. Mus. 108 (1965), 35 skk.; M. Isnardi Parente: Riv. di Filol. 96 (1968), 141 skk.

²⁶Ez megfelel az eredeti platonizmushoz való visszafordulásnak az eidosz-tanban.

töntől, a dialógusok Platónjától éppen úgy, mint a szóbeli tanításokétól. Mindazonáltal az Akadémia itt is előtte járt, annyiban, hogy a filozófia háromfelé-osztása logikára, etikára és fizikára különösen Xenokratész nevével kapcsolódott össze, ahol logikán természetesen dialektikát kell érteni. Minthogy ennek a háromfelé-osztásnak a nyomai az egészen korai Arisztotelésznél is megtalálhatók, de ő később másként is tagol, föl kell tételnie, hogy a xenokratészi—akadémiai beosztás történetileg régebbi az arisztotelészinél. Arisztotelész tehát az etikai²⁷ és fizikai²⁸ diszciplínákat az Akadémiától vette át, a logikát azonban részben az első filozófiával, részben az Organonnal helyettesítette. Ehhez újonnan mindenekelőtt a politika járul.

Az egyedi μέθοδοι és πραγματεῖαι módszertani önállóságát azonban, amit Arisztotelész olyan sokra tartott, Xenokratésznél már nem tudjuk igazolni. Ezzel szemben úgy tűnik, hogy itt Szpeuszipposznak a különböző léterületek különprincípiumairól szóló tanítása hatott. Ez mindenekelőtt — és ebben még egyszer beigazolódik az Akadémia ezen nagy differenciálójának Arisztotelészre gyakorolt hatása — az arisztotelészi etika specifikus értékfogalmának konstituálása és a Platón ideális normájától való elhatárolódása számára vált jelentőssé. Arisztotelész az etikát az ἀνθρώπινον ἀγαθὸν πρακτὸν -ra alapozza és ezt összeköti az ideatan és a paradigmatisches ἀγαθὸν αὐτὸ elleni alapvető gondolatokkal. Szpeuszipposz azonban nem csupán az ideatant és az ἀγαθὸν-t adta föl, hanem az értékfogalmat is léterületek szerint oly módon specializálta, hogy míg az első princípiumok teljesen értékmentesek maradtak, addig a mozdulatlan μαθηματικά-nak a καλὸν lesz a jellemzője, a mozgó lelkeknek és testeknek pedig az ἀγαθὸν és a κακόν. Mivel Arisztotelész átveszi a μαθηματικά-nak a καλόν-nal való összekapcsolását, és ettől elhatárolja az ἀγαθὸν πρακτὸν-t, Szpeuszipposznak mint az autonómmá vált arisztotelészi etika előkészítőjének a történelmi szerepe nehezen félreismerhető.²⁹

²⁷Az arisztotelészi etika alapmodellje: az eudaimonia fogalmának a javak osztályai és kiváltképp a lélek specifikus ὁρεγῆ-i szerinti kifejtése, már közös akadémiai elem.

²⁸A tér (test), mozgás és idő alaptémái közösek az akadémiai—xenokratészi fizikában és az arisztotelésziben.

²⁹A platóni és az arisztotelészi etika szokásos konfrontációja eszerint kiegészítésre és módosításra szorul (vö. utoljára a kutatás áttekintését H. Flasharnál: "Ethik und Politik in der Philosophie des Aristoteles", Gymnasium 78 (1971), 278 skk.). Az etika Szpeuszipposznál is megmaradó metafizikai megalapozásához (ami teológiai formában részben Arisztotelésznél is megvan) lásd szerző: Platonismus und hellenistische Philosophie, De Gruyter, Berlin 1972, III. f. Mellékesen jegyezzük meg, hogy ezt a mértékletes hedonizmust, amelyet az arisztotelészi etika Platónnal szemben képvisel, viszont az a hedonisztikus pozíció bátorítja, amelyet a knidoszi Eudoxosz foglalt el az akadémiai vitában Szpeuszipposszal szemben.

Egyébként érdekes, hogy az első filozófia mellett legfontosabb diszciplínákban, a fizikában és az etikában hogyan hat tovább strukturálisan és kategoriálisan a platóni—akadémiai princípium-tan, azaz egyszer az etikai aretének mint túlság és hiány köztinek³⁰ a meghatározásában, másrészt a több és kevesebb, túlság és hiány biológiai rendezőelvként való kezelésében, amely Theophrasztoz botanikájában is megmarad.³¹ Végso soron mindkettő Platón ἄγροφα-jára mutat vissza, noha nem közvetlenül, hanem az akadémiai etika és fizika közvetítésével. Az a mód, ahogyan a Fizika első könyvében a több és a kevesebb tárgyalásra kerül, tájékoztat erről.

VI.

Az előzőekben egyes példák alapján megkíséreltük világossá tenni azt, hogy a platóni és az arisztotelészi filozófia történeti összefüggésére vonatkozó kérdés valójában mennyire sokoldalú és előfeltevésekben gazdag. A valóságban sokkal több a kontinuitás annál, mint ahogyan azt általában vélik; Arisztotelész állítólagos fordulatait és új tételeit, mint pl. a sokszor hivatkozott egyedi irányába való ontológiai és etikai fordulatot részben vagy egészen az Akadémiához tartozók, sőt maga Platón előlegezték meg; és Arisztotelész problémái és gondolati motívumai mások — speciálisabbak — voltak azoknál, amelyeket akkor kényszerülnek kimutatni, ha a Metafizikát reflektálatlanul egy olyan irodalmi irányultságú, politikai programirattal hasonlítják össze, mint Platón Állama. Platón dialógusaival szemben Arisztotelész mindvégig az Akadémia módszer- és problémánívóját reprezentálja.³² Az akadémiai gondolkodás minden egyes eredményén túl, legyen ez a princípium- és eidosz-tanban, a lét- és reláció-analízisben, a sokrétű differenciálásban, specializálásban és szisztematizálásban, mindenekelőtt az Akadémiában használatos filozófiai módszerek többszólamúságára kell fölfigyelni,

³⁰Vö. szerző: Arete bei Platon und Aristoteles, Schippers, Amsterdam 1967, III. f.

³¹Vö. szerző: "Grundbegriffe akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Theophrast", Rh. Mus. 111 (1968), 293 skk.

³²Annak, hogy Arisztotelésznek Platónhoz való viszonya az idősebb Platón-tanítványok közvetítő pozíciói nélkül nem ragadható meg adekvát módon, az előzőekben világossá kellett válnia. Ez mindenekelőtt a kétségkívül alábecsült Szpeuszipposzra vonatkozik, akinek filozófiai teljesítményét az őt követő platonizmus (a Xenokratészé) és arisztotelizmus negatív vagy pozitív módon megszüntette, és ezáltal elfodte. Az újabb idealizmussal való összevetés itt tanulságos: Nem vonatkoztatható-e Hegel is közvetlenül Kantra, noha tudjuk, hogy Fichte, Hölderlin és Schelling köztük állnak? (Mégpedig lényegesen kedvezőtlenebb életkori viszonyban, mint ami Arisztotelész és "iskolatársai" közt fönnállt, akik az Akadémiában valójában kivételezett helyzetű tanítói lehettek.)

ami abban fejeződik ki, hogy a Platón dialógusaiból ismert generalizáló gondolkodásforma mellett egy elementarizáló is jelen van és ráadásul konfliktus esetén ez kerekedik fölülr; a teológiai rendszerséma önálló témakörként járul ehhez.

Csak ilyen előfeltevések esetén lehetséges most, hogy szembesítsünk, s a specifikusan arisztotelészi termékenyen elhatároljuk és közelebbről meghatározzuk. Az itt képviselt fölfogás szerint két olyan alapvető újítás van, amelyekkel a filozófus Arisztotelész eltér Platóntól és az akadémiai ortodoxiától. Ezeken nem az a sok előrelépés értendő, amelyekkel Arisztotelész egyes esetekben a platónizmus alapvetésein túl új földre nyomul előre: tehát pl. az aktus—potencia-tan kialakítása az aktus elsőbbségével és az összes mozgási folyamat ezáltal lehetővé vált újratárgyalása; a létanalízis, vagy az etika és politika egészének pontosítása és szisztematikus fölépítése, valamint a biológiai írások hatalmas teljesítménye, amelyek nyilvánvalóan inkább szaktudományos, mintsem igazi filozófiai előrelépést jelölnek;³³ s végül Arisztotelész valószínűleg legfőbb és legnagyobb hatású vívmánya: a szillogizmus fölfedezése a dihaireszisz és a vita-dialektika követelményeinek együtthatásából, valamint az Organon erre épülő kidolgozása. Maga ez az utóbbi teljesítmény, amely az akadémiai dialektikának egy alárendelt ágából egészen új módszertani és filozófiai dimenziókat nyert, összehasonlítva mégis részleges marad, s egészében véve az arisztotelészi filozófiának semmiféle specifikus differenciáját nem tudja megalapozni.

Ezzel szemben a két mértékadó megkülönböztetési kritérium közül az egyik a platonizmus dekvantifikálása, azaz az elemfilozófia meta-matematikájától való határozott eltávolodás — pozitívan kifejezve: a kvalitatív, teleológiai momentumok emancipációja minden területen. Nem mintha a platóni—akadémiai filozófia nélkülözne volna a teleológiai momentumot — csak nemrégiben mutattak rá különböző oldalról arra, hogy Platón ἄγραφα-jának doxográfiailag megkurtított sémáit is az erősz-tan fényében kell látni.³⁴ Az is vitat-

³³Amennyiben a biológiai osztályok és fajták régiójában esik szó az örökké-létezőről, a peripatetikus biológia programját a platóni—akadémiai eidosz-tan ténylegesen megelégsz, hisz Szpeuszipposz ὁμοία-ja tematikusan már a peripatetikus botanika és zoológia körvonalaire mutat előre. Azonban az egyedi kutatás empirikus momentumait is nehéz az ἐνυλον εἶδος újszerűnek vélt ontológiájának bizonyítékaként kezelni, ha ismert az a tény, hogy a platonizmusnak az egyediek felé való fordulata éppen Szpeuszipposznál történik meg, akinek az ἐπιστημονικὴ αἰσθησις-ről szóló tanítása (fr. 29 Lang) ebben az összefüggésben jelentős szisztematikus értékű. Ugyanaz érvényes Arisztotelésznek a retorika és poétika területén meglévő teljesítményeire, mint a biológiára.

³⁴J. Brunschwig: EE I 8, 1218a15–32 et le περὶ τὰγαθοῦ, in: Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symposium Aristotelicum (1969), De Gruyter, Berlin 1971, különösen 216; H. Happ: Hyle, uo., 198, 202 skk., 206 sk., 360 (ordo amoris).

hatatlan, hogy Arisztotelész éppen a rang- és rendstruktúrákban kötődik az elemfilozófia modelljeihez. Azonban még itt is jellemző, hogy a sorrendek és rangsorok elválnak matematizáló szubsztanciájuktól. Míg Arisztotelész az akadémiai rendszersémából kikapcsolja a matematizáló, kvantitatív momentumot, megőrzi viszont ennek logikai redukciós formáját, ami most egy új kvalitatív, teleológiaiilag meghatározott összefüggést nyer. Ez a létterületek rangsorára éppúgy vonatkozik, mint a lelki képességek egymásutánjára a De Anima "B" 3-ban, vagy a Metafizika "A" 8 mozgatósorára; mindenekelőtt azonban mindenféle analógiára. Az elemfilozófiától való elfordulást világítja meg továbbá az, hogy Arisztotelész a Fizika hatodik könyvében harcol a legkisebb nagyságok elmélete ellen és kiáll a kontinuum mellett. Ez az elfordulás oda vezet, hogy Arisztotelész általában föladja a matematikai lényegiségek ontológiai önállóságát, s ennek következtében a De Coelo harmadik könyvében is elveti a testi világ dimenzionális fölépítését és az elemeknek a szabályos sztereometriai testekhez való hozzárendelését. Hasonló mutatható ki a biológiában is, ahol bőségesen használja a "több" és "kevesebb" kategóriasémáját, azonban ez többé már nem kvantifikálható, noha eredetileg — például Szpeuszipposz tematikusan alkalmazott ὅμοια-jában — kétségkívül ez volt az intenciója. Az új pozíció elvi igazolását szolgáltatja az Akadémia szám- és princípium-tanának kritikája a Metafizika két utolsó könyvében éppen úgy, mint az első könyv végén a híres szemrehányása: a filozófia a kortársak számára matematikává vált. Egészében véve azonban Arisztotelész viszonya az elemfilozófiához dialektikus marad: átveszi ennek spekulatív tartalmát, s az ezáltal teremtett problémahelyzet lényegileg meghatározza őt; matematikai szubsztanciáját azonban elveti.

Még lényegibb és több következménnyel jár, mint az elemfilozófiától való elfordulás egy másik differenciálódási pont. Ez magának a filozófiának a fogalmát érinti. Jaeger értekezése ("Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals"³⁵) és Erich Frank tanulmánya ("The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle"³⁶) alapvetően hozzájárult annak a változásnak a megértéséhez, amely Platón és Arisztotelész között a filozófia fogalmával történt. Ámbár Jaeger a késői Platónt nem látta egészen helyesen és az Akadémiához tartozó Platónt egyikük sem vonta igazán bele vizsgálódásába. Először is, ami Platónt illeti, az biztos, hogy a dialektika szókratészi for-

³⁵SB Berlin 1928 = Scripta minora I, Roma 1960, 347 skk.

³⁶Am. Journ. of Philol. 61 (1940), 34 skk., 166 skk. = "Knowledge, Will and Belief", németül: "Wissen, Wollen, Glauben", Artemis, Zürich—Stuttgart 1955, 86 skk.

májától egészen a Hetedik Levélig kimutatható az, hogy kötelező érvényűek a következők: a dialogikus momentum, a szellemi begyakorlás és elsajátítás jelensége, az egzisztenciális életválasztás, a normatív igazságfogalom, amely közvetít megismerés és cselekvés között — mindez itt, a késői, önmagáról adott képben példaszerűen össze van gyűjtve (és a Phaidroszban hasonlóképp). A szóbeli tanítások ἄγραφα δόγματα-ját pedig, amelyek látszólag a legtávolabbi vannak Szókratészről, Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ címmel adta elő és írták le utólag. Ebben az is megnyilatkozik, hogy Platón úgy hitte, a Szókratész előtti filozófia kérdésfeltevésére való visszanyúlással nem lépte át az eredeti szókratészi kezdőtételt. Az mindenestre Platón ἄγραφα-jának lényeges vonása, hogy a dialógusoknál világosabban ismertet meg azzal, hogy Platón a dialektikus módszer alapján milyen határozottan megújította a Szókratész előtti eredetgondolkodást. A princípiumok dialektikus jellegéről nem lehet semmi kétségünk: ezek nem csupán a legáltalánosabbak a dialektika generalizáló folyamatában, hanem a dialektikus ellentétek foglalatát és ezzel maga a dialektika lehetőségének alapját is képezik. Egyébként újabban tetszetősen mutattak rá,³⁷ hogy a logoszfogalom már mindig is tartalmaz egy számszerű momentumot, nemcsak specifikusan matematikai kifejeződésében (mint "számlálás, viszony, arány"), hanem éppenséggel a szókratészi—platóni dialektikus módszer alakjában is.

A princípiumok magas általánossági, hogy ne mondjuk, absztrakciós foka azonban magában foglal egy funkcionális multivalenciát is, amely ezeket a legkülönbözőbb tudományelméleti megalapozási összefüggések számára engedi kiértékelni, pl. a matematikai tudományok filozófiai alapvetése számára, amit Platón az Államban is megkövetel — csak éppen ott az nem derül ki, hogy mi dolga van a matematikának az ἀγαθόν-nal, amit eddig még senki sem értett. A megoldás a platóni dialektika konkrét keresztülvitelében rejlik, amely minden szakterület — a matematikai, logikai, etikai, politikai, fizikai — legáltalánosabb jellemzőit generalizálóan és átfogóan ragadja meg, s amely végül a princípiumokban csúcsosodik ki.³⁸ A platóni dialektikának, amely a

³⁷H. G. Gadamer: "Platons ungeschriebene Dialektik", in: Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie (Abh. Heidelb. Ak. d. Wiss. 1968/2), különösen 13 skk.

³⁸Pontosabban azonos és különböző, hasonló és eltérő (logikai); egyenlő és egyenlőtlen, páros és páratlan (matematikai); határolt és határtalan, rendezett és rendezetlen (értékhez kapcsolódó); nyugalom és mozgás (fizikai) stb. a későbbi dialógusokban és ezzel összhangban az arisztotelészi beszámolóiban megjelenő reflexiós fogalmainak egy állandóra és változtathatóra való végső generalizáló összeállításáról van szó; ezt az állandót és változtathatót Platón, támaszkodva a Szókratész előtti tradícióra, egynek és határtalan kettősségnek (ez utóbbin elsődlegesen részekre-osztó princípiumot értett — ezért "több-kevesebb" is —, azután minden sokfé-

princípium-tan révén válik lehetővé, ebben a tudományelméleti relevanciájában nagy filozófiai horderejű lépés rejlik: nevezetesen az az igény, hogy a világra irányuló teoretikus magatartást általánosan az emberi életvalóságra vonatkoztassa.

Ez először is a Szókratész előtti ὄν- és ἀρχή-tematikára érvényes, amelyet Platón belefoglal a szókratikus—dialektikus kezdőtételbe azért, hogy — mint a Hetedik Levél mondja — "az igaz filozófiát dicsőítve kijelentsem, hogy csakis belőle kiindulva lehet felismerni, mi is hát az igazságosság mind a magán-, mind pedig az államélet szempontjából".³⁹ Ezzel Platón az örökké létezőkről szóló elméletet azon a szinten, amit a Szókratész előtti filozófusok elértek, a társadalom és életvezetés szofisztikus—szókratikus problémájával kapcsolta össze. Az egész szemléletének mértékadónak kell számítania az emberi életrend számára és megfordítva, ennek az egésztől kell mélyebben megalapozódnia. Eredetgondolkodás és politikus, Parmedidész és Szolón, Pythagorasz és Szókratész úgy áll össze gondolatban egygé Platónnál, hogy éppenséggel mindkét tradíció és momentum egymásba kapcsolódásában van megragadva Platón filozófiafogalmának valamilyen lényeges eleme. Ennek a filozófiának a politikai hatalomigénye, a politikai akcióra, megváltoztatásra vagy helyreállításra irányuló célja megismerés és cselekvés szókratészi egységének konzekvenciájában nyugszik; annak viszont, hogy ez az igény félreismerhetetlenül totalitárius vonásokat vesz föl, az az alapja, hogy emellett az egészről való tudásból és egyúttal a végső instanciából kiindulva folyik az érvelés.⁴⁰

Másodsorban azonban az örökké-létezővel foglalkozó összes speciális tudomány is, mint pl. a matematikai, beleértve az asztronómiát és muzikológiát, valamint a biológiai fajok és osztályok birodalma is és az ezzel foglalkozó speciális idea-tan és diaireszisz — Szpeuszipposz "természetes rendszer"-e is idetartozik — a princípium-tannal való dialektikus funkcióösszefüggése révén közvetlenül vonatkozik az emberi életvilágra és közvetett

leség princípiumát is) nevezett. Az egyes tényterületek mögé való hatolásból származva a princípiumok különösen alkalmasak arra, hogy a tényterületek között közvetítsenek. Behatóbb vizsgálatokat lásd szerző: "Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon", Philol. 110 (1966), 35 skk.; ez az írás most újra megjelent a következő gyűjteményes kötetben: Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons, hg. v. J. Wipperfurth, Wege d. Forschung, Bd. 186, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, 394 skk.; valamint szerző: "Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platon-Überlieferung", in: Idee und Zahl (vö. 37. jegyzet), különösen 139—146. o.

³⁹326 A: ἐκ τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας τὰ τε πολιτικά δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν.

⁴⁰Kiéleztve járul ehhez mintakép (egy = jó) és képmás (a rendezett állam egysége) tartalmi korrelációja, ami főleg Az államban világosan észrevehető.

része van ennek normatív kialakításában. Ugyanez illik a Timaiosban csak megpendített akadémiai fizikára is, amennyiben ez a testi világot dimenzió-
nálisan elemi nagyságokra és matematikai tényállásokra vezeti vissza. Ezért
aztán egyetlen olyan, az örökké-létezőről szóló tudomány — ha csak ilyen
elégítheti ki a tudomány fogalmát — sincs, amelyik ne tudná részévé tenni
az ember önlétét /Selbstsein/ és a hozzá tartozó életrend megvalósítását. Az
univerzál-dialektikus, princípium-teoretikus kezdőtétel mindkettőt: a tudo-
mány tiszta teóriáját és az etikai-politikai cselekvés πολιτική és ἡθική
τέχνη-jét egy nagy, önmagába zárt működési szerkezetben tartja össze, amely-
ben a létező egyetlen darabja és egyetlen bárhogy is kiművelt szemlélődés sem
maradhat nyilvános funkció és a szókratészi πῶς βιωτέον-ra való vonatko-
zás nélkül.

Platón ekképp körvonalazott filozófiafogalma, amely a történeti Platónra
egészében támaszkodik, szolgáltatja a háttérret Arisztotelész másfajta filo-
zófiafogalma számára, amely kétségtelenül az Akadémiában uralkodó platóniz-
mussal, vagyis az egész Platónnal szemben alakult ki.⁴¹

Arisztotelésznél az örökké-létezőkről szóló teória terminológiailag is
rögzül: θεωρία, θεωρεῖν, θεωρητικός állandó terminusok, még mindig magas-
tos, vallásos csengésűek, de most a filozófiai diszciplínák teoretikusra és
praktikus-poétikusra történő fölosztására mutatnak vissza. A teoretikus tu-
dományok tárgyterületük által vannak meghatározva, vagyis a változhatatlan
örökké-létező által; ennek megfelelően a cselekvésre, a πράξις-ra vonatko-
zók, akárcsak a csinálásnak szenteltek is a változható hatáskörébe vannak
rendelve.⁴²

A filozófiának teoretikus és praktikus diszciplínákra való arisztotelé-
si fölosztása nem valami külsődleges, hanem a filozófia platóni fogalmával
történő szakítást nyilvánítja ki. Csupán az etikában és a politikában akar-
hat még a filozófus a gyakorlatra hatni, csak itt van nyilvános funkciója —
ezzel szemben a tiszta teoretikus diszciplínákban, amelyeket ő maga a legma-
gasabbra értékel, egyedül önmagát valósítja meg. Első filozófia és teológia,
logika, matematika és a fizika az alá rendelt diszciplínákkal, a pszicholó-
giával és biológiával már nem hatnak vissza az emberi életviszonyok összes-

⁴¹Ahogy először a bevezetőben körvonalazott Arisztotelész-képet, mely őt analitikusnak és
a konkrét dolgok szószólójának mutatta, az Akadémia segítségével helyesbíteni lehetett, úgy
most a dialektikus-totalizáló Platónról alkotott ellenkép is, tekintettel a princípium-tanra,
pontosítható, s ezzel az Arisztotelésszel való összehasonlításához kielégítő alap nyerhető.

⁴²A teória fogalma itt sokkal szűkebb értelmű, mint nálunk a teoretikus modernebb fogalma;
számunkra a praktikus filozófia is teória; megfordítva, a πράξις fogalma tágabb: Arisztote-
lésznél a θεωρία is lehet mint ἐνέργεια egyfajta tevékenység, πράξις.

ségére. Ennélfogva a filozófiai fáradozásoknak csak egy részét fedi az élet gyakorlata, míg a nagyobbik és jobbik rész önmagában autarkká lett és legitimációját önmagától kapja.⁴³ Az biztos, hogy a βίος θεωρητικός Arisztotelésznél antropológiailag mint az emberi lényeg legmagasabb fokú megvalósítása van megalapozva és ezért szilárd helye van az etikában; s biztos, hogy ezért a teológia is átnyúlik az etikába, amennyiben az isteni gondolkodás az emberi θεωρία mintaképe. Mindez azonban csupán magukat a teoretikus filozófusokat érinti, míg az emberek összehasonlíthatatlanul nagyobbik részének egyáltalán nincs része a βίος θεωρητικός-ban, noha mind az ήθική ἀρετή szokásos értelmében fölfogott etikának, mind a politika tudományának alapját képezi. Arisztotelész azonban nem csupán az etikát alkalmazza a βίος θεωρητικός különleges esetére, amennyiben a lélekszerkezetet a praktikus gondolkodási képességgel bezárólag lehetőség szerint a teoretikus gondolkodás szolgálatába állítja, hanem a politika célját is messzemenően aszerint határozza meg, hogy kevés számú embernek szavatolja a θεωρία akadálytalan gyakorlását, hassanak is bár részlegesen vissza mint etikusok vagy a politika filozófusai a gyakorlatra.⁴⁴

A teoretikus tudományok a praktikus tudománytól és ezzel magától a praxistól való elválasztása az arisztotelészi filozófiában tartalmilag is lecsapódik, mint például a Nikomakhoszi Etika hatodik könyvében, a gondolkodó lelken belül ἐπιστημονικόν és λογιστικόν megkülönböztetésében, vagy a pszichológiában éppúgy, mint a teológiában, egy noológia kialakításában: Arisztotelésznek az összes külső tevékenységtől mentesített, saját magára irányuló teóriaként meghatározott istene értelmezhető úgy, mint a βίος θεωρητικός metafizikailag hiposztazált legfőbb formája és egyúttal metafizikai igazolása.

Ha ennek a tényállásnak a leírása után visszatekintünk Platónra, rögtön föltűnik, hogy az első filozófia, amely a dialektika örökébe lép, jóllehet a létre vonatkozó kérdést és a princípiumok tudományának kérdésföltevést átveszi — ehhez csak a Metafizika elejét kell elolvasni —, mint első a teoretikus tudományok között ezentúl többé nem vonatkozik a praktikus filozófiákra. Az a mód egyébként, ahogyan Arisztotelész most a princípiumokat fölfogja, amint azt megmutattuk, az Akadémiának nem dialektikus, hanem a kozmológiai-teológiai rendszervázlatát követi. Magát a dialektikát pedig az Organon

⁴³A döntő változtatás tehát nem abban van, hogy a praktikus filozófia módszertanilag önmagán nyugszik, hanem, fordítva, abban, hogy a teoretikus filozófia az etikai-politikai kötöttségek összességéből kioldódik és autarkká tétetik.

⁴⁴Pol. VII. 2–3, 14. f.

szintjére szorítja le Arisztotelész. Ez már többé nem olyan tudomány, amely az univerzális vagy akár csak egy regionális létterületen is illetékes lenne, hanem csupán egy tekhné, tehát egy módszer, amelynek szolgálatait a tulajdonképpeni filozófiai tudományok többféleképpen veszik igénybe. A teoretikus tudományok közül pedig a második, a fizika, Arisztotelésznél az akadémiai dialektika tekintélyének többszöri megsértésével próbál egyenjogúvá válni, miközben azt a hiányos tényérzék, valamint az absztrakt üresség és általánosság vádjával illeti. A "dialektikus" fogalom itt pejoratív csengést kap, ahogy az újkorban Hegel után (Kantot követve) a "spekulatív" rokon fogalma.

A szókratészi stílusú platóni dialektika, mint ezek után nyilvánvaló, Arisztotelésznél már egyáltalán nincs meg. Két további megfigyelés erősíti meg ezt a megállapítást: A fogyatékoság hangsúlya, amelyet a "filozófia" szó Platónnál a szókratészi dialektika következtében tartalmazott, s amely az ember végességével, valamint emberi és isteni tudás differenciájával alapoódott meg, noha az Akadémiában még Xenokratésznél és Hérakleidésznél kimutatható, Arisztotelésznél eltűnik; a Platón előtti használatnak megfelelően φιλοσοφία-t és σοφία-t újra messzemenően szinonim módon alkalmazza. Továbbá: a dialektika révén való összembari érintettségnek (Betroffensein), amiről a Hetedik Levél beszél, nincs Arisztotelésznél megfelelője. Egy másik pathosz lép a helyébe, a tiszta megismerés öröme, amiről Arisztotelész a De Partibus Animalium "A" 5.-ben éppolyan személyes módon tesz tanúbizonyságot.

A dialektika szétesésében kell igazából azt a határvonalat látni, amely Arisztotelészt elválasztja Platóntól. A legtöbb törmelékdarabot Arisztotelész átvette és átalakította: a létanalízist, a princípium- és eidosz-tant, a szillogisztikához, etikához és fizikához való kiindulópontot és nem utolsósorban egy transzcendens szféra gondolatát; lényegében csupán a meta-matematikai számelméletet vetette el. A filozófia egységét azonban a dialektikával együtt föladta.⁴⁵

⁴⁵Ezen eljárás leírása nem hozhat magával elhamarkodott értékítéletet, hiszen az a vonzerő, amelyet Platón koncepciója az aktuális teória–praxis vitára vitathatatlanul gyakorol, nem fedtetheti, hogy Platón programja különleges történeti kairosz-helyzetnek köszönhető, mi viszont ma valójában mindnyájan – ami teória és praxis egységét és a filozófia egységét illeti – kényszer-szülte arisztotelaiánusok vagyunk, akiknek a hiányzó közvetítés minden esetben mint regulatív eszme van föladva. Antropológiailag és történetileg tekintve, Platón koncepcióját mégis annyiban illeti meg a nagyobb igazság, hogy a teoretikus életforma, ahogyan azt Arisztotelész példaszerű tisztaságban kidolgozza, a részben instrumentálisan-pragmatikusan, részben szociálisan meghatározott condition humaine-hez mérve egyre inkább absztrakciónak bizonyul, s ezért ahol hosszabb ideig izolálttá és abszolúttá tétetik, elégtelennek kell maradnia. – Talán egyszerűbb a helyzet – ha csupán a történelem ítéletéhez tartjuk magunkat – a filozófia Arisztotelész által bevezetett és szankcionált dekvantifikálásával, amit ma az újabb

Végül fölvetődik az a kérdés, hogy vajon az Akadémiában, pl. Szpeuszipposznál, kirajzolódnak-e már ennek a fejlődésnek a kiindulópontjai. Erre tagadó választ kell adni. Szpeuszipposz és Xenokratész etikája szókratikus—rigorózus és mindkét esetben lényegileg metafizikai irányultságú; az egyedi kutatás relevanciáját, ahogyan Platónnál, a princípium-tan szavatolja. A filozófia három részre osztása Xenokratésznél önmagában véve nem bizonyítja ennek az ellenkezőjét, mert külsődleges maradhatott; később Platónnál is megakarták találni.

Két dolog még megfontolásra érdemes marad: Először egy formális gyakorlat-dialektika létezése az Akadémiában, amelyet az arisztotelészi Topika előfeltételez, és amelynek kísérleti területén Arisztotelész, úgy látszik, az Organon és a létanalízis lényegi megkülönböztetéseit megszerezte. Másrészt nem kizárt, hogy az Akadémiához közel álló természettudós, a knidoszi Eudoxosz, aki, úgy tűnik, ismételten hatott Arisztotelészre, elősegítette Arisztotelésznek a βίος θεωρητικός felé való fordulását. •

Akárhogy történt is: Arisztotelész filozófiafogalma végső célkitűzése szerint újra a Szókratész előtti — minden gyarapodása ellenére, amelyet a szókratikán és platónizmuson való áthaladásban módszertanilag és az eredményekben megszerzett. Amennyiben Arisztotelész, noha következményeit nem, de Szókratész élő gondolati impulzusait kiiktatja a filozófiából, a platónizmusból a Szókratész előtti elemeket tartja vissza — ezek közül viszont a pythagoreusokkal szemben foglal állást, de az eleaták mellett — valamint az ióniaiak mellett.⁴⁶ A hellenisztikus filozófia végső soron őt követi.*

(Fordította Lautner Péter)

természettudományra és az ezzel járó módszertanra, valamint az alapokról szóló vitára visszatekintve a pythagoreus—platonikus gondolatmenetek elterjedésében lévő retardációnak érezhetünk — ismeretes, hogy Galilei az arisztotelizmussal szemben a Timaios-hagyomány platonizmusára hivatkozott. (Természetesen itt a módszer különbözősége mellett nem szabad eltekinteni teleológia és szubsztancia-gondolkodás Platónnál és Arisztotelésznél meglévő közösségétől, amiktől a nominalizmus utáni természettudomány elválik.)

⁴⁶Ismeretes, hogy a praktikus filozófia témáit már Szókratész előtt is tárgyalták: pl. az atomisták "etikája", a szofisták politikai teóriája.

*Megjelent: "Das Verhältnis von Platon und Aristoteles in neuer Sicht", Zeitschrift für philosophische Forschung 26 (1972), 329—353. o.

I. AZ ARISZTOTELÉSZI TEOLÓGIA

1. Különböző okai vannak, hogy a Metafizika "Lambda" könyve kezdettől fogva az Arisztotelész-értelmezés középpontjában helyezkedett el: itt ragadható meg a legkönnyebben az arisztotelészi "első filozófia" egésze; ez az egyetlen hely, ahol Arisztotelész filozófiai teológiája, rendszerének csúcса, összefüggően élénk lép, úgy tűnik, az antik filozófián belül ennek alapgondolata, az isteni öntudat megfogalmazása mutat leginkább előre az újkor filozófiai tematikája felé, s ennyiben ez a legmagasabb pont, amelyet az ókoriak filozófiája egyáltalán elért. Másrészt azonban elismert tény, hogy a "Lambda" könyv szűkös utalásai nem csupán az "első filozófia" nyitott kérdéseit nem oldják meg egyértelműen, hanem egy sor külön kérdést is fölvetnek: az "első filozófia" egysége és belső összefüggésének módja kifejezetten nincs kidolgozva; az isteni, mozdulatlan szubsztancia struktúrája homályos, vagy egyenesen ellentmondásos marad; az arisztotelészi isten gondolati aktsa nélkülöz minden evidenciát, amennyiben ennél a gondolkodásnak egy tisztán önmagára-vonatkozásáról, egy tárgy nélküli gondolkodás-gondolásról /Denken-Denken/ (νόησις νοήσεως¹) kell hogy szó legyen.

Mindenekelőtt ez utóbbi koncepció tartozik a régebbi filozófiai irodalom legnagyobb rejtélyei közé. Azon kevésbé lehet megütközni, hogy ez, úgy tűnik, uralkodó helyet biztosít a reflexiós folyamatnak általában — elvégre a régebbi görögség ismer olyan kezdeményezéseket, amelyek a filozófiai reflexió és az önszemlélés felé mutatnak (a delphoi "Ismerd meg önmagad!"-ot Hérakleitosz és Szókratész továbbviszi)..Ezért ebből a szempontból csupán a teológiára való alkalmazás hat újszerűen és szokatlanul. A döntő meglepetést inkább az jelenti, hogy, úgy tűnik, egy kizárólag önmagát gondoló gondolati aktus, egy tiszta gondolkodás-gondolás elképzelése közvetlenül átlépi az antik filozofálás határait és előfeltevéseit, megelőlegezi az újabb idealizmus

*A tanulmány első részében azoknak az eredményeknek az újrafogalmazásáról van szó, amelyek alábbi könyvem első részében vannak részletesebben kifejtve és megalapozva: Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964, 2. kiadás 1967 (a következőkben UGM). Ez részben megegyezik a hamburgi egyetemén 1965. V. 25-én tartott előadásommal. A dolgozat második részének bővebb filológiai megalapozását másutt fogom megadni.

¹Met. "Λ" 9, 1074b34 f.; vö. 33. f., 1075a10.

abszolút reflexióját. Pedig pontosan ez az, ami az arisztotelészi nűsz-teológia lényegi ismertetőjének minősül: hogy az isteni gondolkodás önmagára nem mint egy már tárgyilag meghatározottra reflektál, hanem teljesen önmagánál marad, és semmi más, mint önmagának tiszta, izolált, önmagában köröző reflexiója. Szigorúan véve ez az elképzelés egyáltalán nem vihető végbe, még kevésbé, mint az újkor idealistáinál, mert hiszen ők, eltérően Arisztoteléstől, az abszolút abszolútságát annak belső differenciálásával mégis mindig annyira korlátok közé szorítják, hogy egy jellegzetes átmenet révén le tudják belőle vezetni a világot.

Az Arisztotelész-értelmezők azon kísérletei, hogy az isteni gondolkodást legalább járulékosan a világra, vagy még inkább, ahogy az emberi gondolkodást a De animában, a tiszta formák (εἶδη) birodalmára vonatkoztassák, Arisztotelész szövege alapján nem igazolhatóak, és a "Lambda" könyv 9. fejezete megcáfolja őket.² A formák jellegzetesen arisztotelészi fokozatépítménye, amely istenben, mint a tiszta, elkülönített, mozdulatlan formában és tiszta valóságban (energeia) csúcsosodik ki, szintén nem nyújt semmiféle megközelítést az isteni gondolati aktus megértéséhez.³ Felszínesen szemlélve bizonyára a következő bizonyításmenet gondolható el: a legfőbb valóság, az actus purus, gondolkodás, mégpedig a legfőbb formájában megjelenő gondolkodás, azaz, a legfőbb tárgy gondolása, tehát magának a gondolkodásnak a gondolása és semmi több. Azonban ezzel a gondolati aktus konkrét végrehajtását mint problémát meg sem látták, nemhogy megragadták volna. Ha Arisztotelész csak ilyen formában érvelt volna, akkor istenről alkotott elképzelése — újabb szakmunkák⁴ ezt jogosan emelték ki — pusztán gondolati posztulátum maradna, formális határfogalom, amely semmiféle realitásértékkel nem rendelkezik. Ekkor egy élet- és tartalom-nélküli teoretikus konstrukcióról lenne szó, amely végiggondolatlan maradt, és amelyet nyilvánvalóan egyáltalán nem is lehet végiggondolni. Ezzel pedig az arisztotelészi teológia, középpontjából eredően irreális nagyságúnak bizonyulna, amelynek legjobb esetben experimentáló-aporetikus jelentősége lenne, amelynek tarthatatlansága azonban Arisztotelész figyelmét bizonyosan nem kerülhette volna el.⁵

²Ehhez végérvényesen Ross: Arist. Metaph., Bevezetés CXLI skk. o.; J. Owens: Review of Metaphysics III (1950), 322. o., 14. jegyz. is (oly dolgozat, amely a "Lambda" könyv teológiájának újabb kutatástörténetéről a legjobb áttekintést nyújtja).

³A J. Owensnél lévő apologetikus tárgyalásmód sem kielégítő (lásd The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, 1963⁴, 458 o., 21. és 23. jegyz. is).

⁴K. Oehler: "Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles" Zetemata 29 (1962), 205 skk., 253. o.

⁵Egy tiszta, önmagában köröző gondolkodás föltevéséből vajon nem következik-e szükségképpen az ismert regressus ad infinitum, amivel Arisztotelész különben tarthatatlan téziseket ad absurdum visz?

Isten önmaga-gondolását /Sichselbstdenken/ azonban Arisztotelész más írásaiban is ismételten előfeltételezi,⁶ tehát a Metafizika "Lambdá"-ban kifejlesztett teológiát komolyan kellett képviselnie. Ebből következően el kell döntenünk, hogy ennek filozófiai elégtelenségével számolunk-e, vagy pedig az addig érvényes magyarázatot kritikai vizsgálatnak vetjük alá, s megvizsgáljuk, hogy a teológiai szövegek vajon nem engednek-e meg egy egészen más értelmezést is.

2. Eddig azt föltételezték, hogy az isteni gondolkodás mint tiszta gondolkodás-gondolás tárgy nélkülien önmagában köröz, és éppen ennyiben önmaga gondolása. Így éles ellentétben áll a De animában tárgyalt véges gondolkodással, amely önmagát is elgondolja ugyan, emellett azonban teljesen tárgyiilag meghatározott. Ott ugyanis az önmagára való vonatkozást a gondolati tárgyak (νοήματα, νοητά), a tiszta lényegiségek (εἶδη τῶν ὄντων εἶναι) közvetítik, amelyekben a tevékeny gondolkodás egészen az azonosságig jut föl, s ezáltal maga is elgondolható lesz.⁷ A legtöbb újabb értelmező által a De animában lévő és a "Lambdá"-ban lévő núszt között fölállított ellentétről azonban Arisztotelész kifejezetten sehol sem beszél; ehelyett a "Lambda" 9-ben az isteni gondolkodást elválasztja ugyan a megismerés egyéb fajtáitól, azonban a véges núsztól éppenséggel nem.⁸ Továbbá a "Lambda" 7 tartalmazza annak részletes kifejtését, hogy mit is jelent önmaga gondolása, s ez alól az isteni núszt nem tekinthető kivételnek, ez a fejtegetés, teljes összhangban a De animával, azt állítja, hogy maga a gondolkodás csak tárgyain (τὸ νοητὸν καὶ ἡ οὐσία) való keresztülhaladásában válik elgondolhatóvá, amelyekkel tevékenysége során azonosul.⁹

Ha tehát a tárgy nélküli gondolkodás-gondolásnak az elképzelése magának a "Lambdá"-nak a kontextusában nem szüntet meg minden kétséget, akkor föl kell azt a kérdést is tenni, hogy vajon a könyv elismerten tömör vázlata egyáltalán elégséges betekintést nyújt-e a teológia belső struktúrájába ahhoz, hogy kifogástalan megoldást adhasson. Nem arról van-e szó, hogy Arisztotelész a mozdulatlan isteni szubsztanciát itt is — mint a Fizika 8. könyvében — elsődlegesen mint "mozgatót" vezeti be, azaz, "alulról", a kozmoszban betöltött funkciójából nézi, s ezért részletes fölépítésében pers-

⁶Eud. Eth. "H" 12, 1245b16 ff.; Nik. Eth. "H" 14, 1154b25 ff.; ezzel együtt "K" 8, 1178b21 ff.; Pol. "H" 3, 1325b28 ff.; vö. Met. "A" 2, 983a6 ff. és Magna Mor. "B" 15, 1212b37 ff.

⁷De an. "Γ" 4, 430a2 ff.; 5, 430a19 f.; 6, 431a1 f.; 7, 431b16 f.; "A" 3, 407a7 f.

⁸1074b35 ff. (másfajta a fokozatos elhatárolás 1075a7 ff.; vö. 1072b24 ff.).

⁹1072b18 ff.

pektívkusan megrövidíti? Ha ezt figyelembe vesszük, akkor a "Lambda" 9 gyé-
 utalásait nem nyomjuk el, hanem szem előtt tartjuk azt a lehetőséget, hogy
 egy gondolati tárgynak — amitől az isteni gondolkodás függene — az elimi-
 nálása alatt elsősorban csak egy külső, magát az isteni szubsztanciát transz-
 cendáló tárgyat értünk, pl. a kozmoszt és a hozzá tartozó εἶδη-t, és hogy
 ezzel azonban az isteni szubsztancia saját, apriori gondolati struktúrájáról
 még semmit sem tisztáztunk. A Politikának egy teológiai jellegű szöveghelye,
 amely valamivel pontosabban fogalmaz, valójában megmutatja, hogy itt első-
 legesen a külső és a belső működés ellentéte szolgál alapul.¹⁰ Ha pedig az
 isteni gondolkodással csupán egy külső gondolati tárgy inadekvát, akkor a
 "Lambda" 9. szövege az apriorizmus értelmében vett specifikusan belső tár-
 gyiasságot nem szünteti meg, hanem éppenséggel fönntartja.¹¹

Az ismeret egyéb fajtaival való összehasonlítás a "Lambda" 9-ben erről
 további felvilágosítást ad (1074b35 ff.). Maga Arisztotelész kifogásolja,
 hogy ezek, eltérően a núsztól, "másra" és csak "mellékesen" önmagukra irá-
 nyulnak, ám tüstént megszorítást is tesz, mivel olykor az ἐπιστήμη is azonos
 anyagtalan (ἄνευ ὕλης) tárgyával, amit a De animában lévő párhuzamok is meg-
 erősítenek.¹² Ez mindenekelőtt a teoretikus tudományokra érvényes, amelyek
 tárgya a racionális forma és maga a gondolati aktus (ὁ λόγος καὶ ἡ νόησις).
 Minthogy azonban mindezek a tudományok egyértelműen tartalmilag meghatáro-
 zottak, ebből vissza lehet következtetni az isteni νόησις νοήσεως "objektív"
 meghatározottságára is.¹³ Az összehasonlítás valószínűvé teszi, hogy tényle-
 gesen az aprioritás jelenségéről van szó, amelynél gondolkodó és elgondolt
 végső soron "azonos" (τὸ αὐτό). Ez az azonosság és a hozzá tartozó önmagára-
 vonatkozás szemmel láthatóan mindig akkor lehetséges, ha a tárgy anyagtalan
 (ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, 1075a4). Ekkor a gondolkodás önmagánál marad, anélkül
 hogy valami hozzá képest külsődlegesre utalna. Ami a νοῦς-ra és az ἐπιστήμη-
 re illik, az nyilvánvalóan nem érvényes az αἴσθησις esetében, mert ez első-

¹⁰P_{OL}. "H" 3, 1325b28 ff.: ὁ θεός ... καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἑξωτερικαὶ πράξεις
 παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν. Fontos itt az isten belső tevékenységének összehasonlítása a
 kozmoszéval. A "külső" fogalmának a "Lambda" szövegében a "masik" fogalma felel meg (ἄλλο 0,
 1074b30, 35).

¹¹Plótinosz (Enn. V 3, 7, 18 ff.) és Albinosz (Did. X) későbbi noológiája fölhasználja a
 "Lambda" 9 érvelését, azért, hogy a náluk szereplő nűsz önmaga-gondolását bebizonyítsák. Ez a
 nűsz azonban egyértelműen objektív tartalmak nűsza is. A "Lambda" 9 szövege tehát nem zárhatja
 ki a gondolkodás tárgyhozkötöttségét.

¹²P₁. "Γ" 4, 430a4 f.; 5, 430a19 f.; 7, 431a1 f.; 8, 431b22 f.

¹³Figyelemre méltó a νόησις közös kifejezés alkalmazása az 1074b34-ben 1075a3-ban a gon-
 doltra (νοούμενον, πρᾶγμα), ami pedig a tudományok esetében kimutathatóan tartalmilag telí-
 tett.

sorban külsőre irányul. Valójában az olyan kijelentések, mint a De anima B5, 417a2 ff. és a Metafizika "Γ" 5, 1010b35 ff., teljes világossággal azt fejtetik, hogy az érzékelés "nem önmagára" irányul, hanem megmarad úgy, hogy maga az érzékelés "mellett" (παρά) egy "külső" (ἐξω) tárgyra utal.¹⁴

Az eddigiek alapján minden okunk megvan rá, hogy a "gondolkodás-gondolása" formulához ne kritikátlanul álljunk hozzá. Először is νόησις νοήσεως semmi esetre sem jelenti ugyanazt — ahogy azt legtöbbször föltételezik —, mint νοεῖν ὅτι (a tulajdonképpeni reflexiós folyamat), hiszen Arisztotelész biztosan nem alaptalanul különbözteti meg őket terminológiailag. Továbbá az a körülmény, hogy ebben a formulában nem fordul elő a gondolati tárgy, már azt jelzi-e, hogy egy üres, tárgy nélküli gondolkodás-gondolásról, egy önmagában köröző gondolati aktusról van szó? Nyilvánvalóan csak akkor, ha elfelejtik, hogy az arisztotelészi tanítás szerint a gondolati aktus azonos (τὸ αὐτό)¹⁵ az elgondolhatóval. Hiszen ez annyit jelent, hogy a gondolati aktus fogalmában úgyszólván mindig magától értetődően implikálva és ugyanakkor vele együtt adva van a gondolati tárgy is, mivel csupán a tárggyal együtt és arra vonatkozóan lehetséges egyáltalán aktuális gondolkodás. Ezzel szemben egy tiszta, minden tárgyiasságtól elszigetelt gondolkodás Arisztote-

¹⁴Olyan helyek, mint a De an. "Γ" 2, 425b12 ff., amelyek szerint az egyes érzék önmagát figyelemmel kíséri (annak érzékelésével, "hogy" látunk és hallunk, de a De Somn. 2, 455a12 ff. szerint itt pontosabban az összes egyes érzékben benne lakozó "közös érzékről" van szó), más jellegűek, s nem ebbe az összefüggésbe tartoznak; vö. R. D. Hicks: Aristotle De Anima, 1965², 435. o. Mindamelllett az érzékelés akcidenális önmaga-felé-fordulása (ἐν παρέρῳ) a "Lambda" 9-ben vonatkozhatott erre. Mégis itt talán egy legyöngített önérzékelésről van szó, amely νοῦς és ἐπιστήμη analógiája szerint halad át a tárgyon, azonban tökéletlen szubjektum—objektum azonosság esetében (vö. De an. "Γ" 8, 431b22 ff.). Mindenesetre nem a reflektáló önmegfigyelés az összehasonlítási pont érzékelés és gondolkodás között, hanem a szubjektum—objektum azonosság, amit a szövegben a fent nevezett hely az érzékeléstől elvitat. — Hasonló érvényes isteni és emberi önmegismerésnek az etikák barátságáról szóló értekezéseiben ismételtén megvont összehasonlítására (EE "H" 12; MM "B" 15, isten nélkül EN "I" 9; vö. azonban "K" 8 és Dirlmeier ehhez a helyhez írott kommentárja 555. o.). Az összehasonlítási pont itt is a megismerés belső (istennél) vagy külső (embernél) irányultsága (összefoglalóan EE 1245b18 f.: ... ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καὶ ἔρερον, ἐκεῖνῳ δὲ αὐτόν. Hogy ezenfölül az isteni önmaga-felé-fordulás részleteiben milyen természetű, nyitva marad (a "Lambda" 9-cel való megegyezés világos EE 1245b17, különösen MM 1213a2 ff.). Még akkor is, ha az analógiát tartalmilag pontosan vesszük, és istennél, embernél egyaránt (vö. különösen EN "I" 9) reflektáló megismerést is föltételezünk, az elsődleges tárgyi gondolkodást alapul kell vennünk — ahogyan az embernél is. Egy tiszta reflexiós folyamat tehát ennél fogva is kizárt. Az analógia pedig valószínűleg nem terjed ilyen messzire, már csak azért sem, mert a kísértő megismerés szabály szerint külső objektumot tételez föl (és emiatt talán egyenesen a szubjektum—objektum azonosság hiányos formáját jelzi). — A Magna Moralia "B" 15-ben előadott teológiai érvelés történeti besorolásának az UGM-ben nem tárgyalta kérdéséről lásd alább, 70. jegyz.

¹⁵Vö. különösen De an. "A" 3, 407a7 f.; ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα. Természetesen különös mértékben vonatkozik az isteni gondolkodás tiszta aktualitására.

lész szerint éppoly kevésbé letezik, mint akarkí más szerint az ókori filozófiában.¹⁶

Ezzel fölmerül persze az a további kérdés, hogy miféle gondolati tárgyak maradnak, ha a kozmosz és ennek formái, mint az istennel szemben külsődlegesek, kiesnek. Ezt a nehézséget akkor háríthatjuk el a legjobban, ha tekintetbe vesszük, hogy az arisztotelészi teológia nem csupán a "Lambda"-ban, hanem a Metafizika egyéb könyveiben és az égről szóló írásaiban is több szubsztanciával számol.¹⁷ Az "első, elkülönített, mozdulatlan szubsztancia" (πρώτη οὐσία χωριστή και ἀκίνητος) esetében tehát nem egyetlen lényegiségről van szó, hanem nyilvánvalóan, ahogy a Hold-alatti és Hold-fölötti "szubsztancia" esetében is, egy pluralisztikusan tagolt létterületről. A tagok egymáshoz való viszonyának és belső összefüggésüknek azonban nagy jelentősége van akkor, ha betekintést akarunk nyerni az isteni szubsztancia struktúrájába és gondolati aktusának mikéntjébe. A "Lambda" 8. fejezetének szövege erről részletes fölvilágosítást ad. Először is az ott bevezetett bolygómozgatók nem összefüggéstelenül állnak egymás mellett, hanem sort (τάξις) alkotnak, amely tagjainak egymásrakövetkezését tekintve pontosan megfelel az Arisztotelész által föltételezett bolygószférák egymásutániságának (1073b1 ff.). Az első mozgató azonban, amely az állócsillagok egét mozgatja, nem csupán első tagja a sornak, amely a többi tag mellett áll, hanem egyértelműen az egész mozdulatlan létterület foglalatának /Inbegriff/ is tűnik.¹⁸ Át kell tehát fognia a többi mozgatót is, amelyek nem koordinációs, hanem szubordinációs viszonyban vannak vele — vagy másként kifejezve: azok egy közlebről meghatározandó implikáció értelmében mint az első mozgató momentumai "immanensek". Ha ez a megállapítás helyesnek bizonyul, akkor ebből elkerülhetetlenül új előfeltevések adódnak az isteni gondolati aktus megértéséhez. Ha a többi mozdulatlan lényegiséget csupán mint az első isten momentumait lehet elképzelni, s így ez nem teljesen homogén, hanem önmagában differen-

¹⁶Ehhez lásd K. Oehler 4. jegyzetben említett könyvének eredményeit, amelyekkel alapjában véve egyetértek.

¹⁷Met. "A" 8 *passim*, továbbá "A" 6, 1071b21 f.; 7, 1072b1 f.; 10, 1075b24 f.; "A" 2, 983a7; "A" 5, 1015b14 f.; "E" 1, 1026a16 ff.; "N" 3, 1091a20 f.; De caelo "A" 9, 279a18 ff.

¹⁸"A" 8, 1073a29 f.: A πρώτη οὐσία και ἀκίνητος mint az állócsillagok szférájának mozgatója, ezzel megegyezően a πρώτον τί ἦν εἶναι mint πρώτον κινούν, 1074a35–38. (A világ egyedisége mellett ott fölhozott bizonyíték kapcsolódik a platóni Timaios 31 "A" f.-hez, ahol a transzcendens mintakép a lényegiségeknek egy pluralitását foglalja magában, vö. UGM 167. o.; 142. jegyz. is.) Vö. továbbá 1073a24 f.: a πρώτον τῶν ὄντων ugyanebben a funkcióban szerepel. Az állócsillagok szférájának a transzcendenshez való kapcsolódása egészében különleges helyzetén alapul, amelynek következtében nem csupán csillagainak sokaságát tekintve múlja fölül az egyes bolygókat, hanem az összes többi szférát is átfogja, s az "eget" és végül a "világot" (οὐρανός) magát reprezentálja.

ciált és artikulált szerkezetnek bizonyul, másrészt ha minden arra utal, hogy az isteni gondolati aktus nem zár ki, hanem implikál egy specifikusan "belső" gondolati tárgyat, akkor közel vagyunk ahhoz a végkövetkeztetéshez, hogy az arisztotelészi teológia értelmezői előtt álló legnagyobb nehézség megoldása a mozdulatlan létterület pluralitásában rejlik: az isten elsődlegesen nyilvánvalóan a benne lakó lényegiségek sorát gondolja. Ez a megoldás, amelyet H. Jackson már 60 évvel ezelőtt a "Lambda"-szöveg egyetlen konzekvens magyarázataként ajánlott,¹⁹ azt jelenti, hogy az arisztotelészi teológia a De anima noológiájához hasonló apriori gondolatstruktúrát föltételez, amelyben gondolkodó és elgondolt, noha a gondolati tevékenység folyamán egybeesnek, valójában azonban egymástól tökéletesen elhatárolhatók. Nyilvánvaló, hogy az isteni nusz éppoly kevésbé nyugszik önmagán, mint a De animában a véges nusz, hanem csak egy teoretikusan tőle megkülönböztethető tárgyon keresztül jut el önmaga elgondolásához. Tehát nem önmagában köröz, hanem egy létszerkezeten, egy "objektív" gondolati szubsztrátum infrastruktúráján nyugszik, amely őt hordozza, s amelyen keresztül aktualizálódik.²⁰

Ebből adódik továbbá, hogy elsődlegesen nem egy reflexiós folyamatról van szó, hanem elsősorban tiszta tárgyi gondolkodásról. A hozzá tartozó, gondolkodó és elgondolt azonosságából következő önmagára-vonatkozás, akár csak a De animában, szintén még teljesen "objektívan" értendő: "önmaga gondolása" itt éppenséggel nem a reflektáló "önmaga elé hozást" /Vorsichselbstbringen/ és "önmagával való rendelkezést" /Übersichverfügen/ jelenti, hanem fordítva, egy tiszta, objektív "önmagánál-levést" /Beisichselbstsein/,

¹⁹"On Some Passages in Aristotle's *Metaphysics A*", *The Journal of Philology* 29 (1904), 144. o. J. Nem a gondolati aktus problémájából indul ki, hanem "monoteizmus" és "politeizmus" konfliktusának megszokottabb változatából, amelyet az első mozgató és a hozzárendelt mozgatók egymásba-helyezésével próbál meg megszüntetni. — Azok a kifogások, amelyeket J. Owens: "The Reality of the Aristotelian Separate Movers", *Review of Metaphysics* III (1950), 334 o., az immanencia-tézis ellen fölhoz, nem helytállóak. A hozzárendelt mozgatók *ὑποκειμενών*-jellegét ez éppoly kevésbé érinti, mint az egyes dolgokét a kozmoszban való immanenciájuk. Szubsztanciák közti viszonyról van itt szó, amelyet el kell választani a kategoriális inherenciától.

²⁰Mindenesetre ez a létszerkezet minden momentumában mindig egyúttal gondolati szerkezet is és momentumai egyszersmind gondolati momentumok, mert minden anyagtalan lényegiség legfőbb valóság, azaz gondolkodás, s mert gondolkodó és gondolt valójában nem választható el, hanem azonos a gondolati aktusban. Az egyes szubsztanciák tehát, miként az első isten, isteniek ("A" 8, 1074a38 ff.: *θεοί*), "intelligenciák" (vö. *De caelo* 279a21 f. mutatta, ahol a legfőbb élet van nekik tulajdonítva). Azonban gondolkodásuk is az első istenre és a többi lényegiség sorára vonatkozik, s ezek által objektiválódik és közvetítődik önmagára való vonatkozásában. Ha a gondolati momentumok reciprocitását az egész gondolati szerkezet reflexiós folyamatként akarnánk értelmezni, akkor Arisztotelész intencióinak kétségkívül nem tennénk eleget. Számára gondolkodó és gondolt azonosságának fogalma a döntő — az egyes intelligenciák esetében is —, valamint az ehhez tartozó aktus-struktúra, amely mint ilyen még semmiféle reflexiót nem foglal magába (vö. 68. jegyz.).

amelynél a gondolkodás elvész a tárgy iránti maradéktalan odaadásban, benne mintegy föloldódik, egy lesz vele, és ezért, amennyiben ezt gondolja, ezzel együtt mintegy önmagát is gondolja. Tehát éppenséggel úgy áll a dolog, hogy a "Lambdá"-ban lévő nűsz, amennyiben mellékesen nem járul hozzá az önérzékelés²¹ és csupán önmagának tiszta gondolkodása marad, szubjektum-létét illetően a szó szoros értelmében tudattalan lesz, mégpedig annál inkább, mennél tökéletesebben gondolkodik.

A tárgynélküliség látszatával együtt tehát elesik a modern abszolút reflexió intentio obliquája és főképp mindenféle reflexiók folyamat általában is. Eszerint, ha az előadott interpretáció helyes, akkor a "gondolkodás gondolása" formula, amelyben az arisztotelészi teológia kicsúcsosodik, jogtalanul hívott volna ki újra és újra modern összehasonlításokat.

3. Ez az értelmezés azonban először csak hipotézis marad, amely mellett szól ugyan néhány dolog, de magának a szűkös arisztotelészi szövegnek az alapján nem igazolható teljes bizonyossággal. Mindamellet az összes többi hipotézissel szemben megvan az az előnye, hogy tágabb történeti összefüggésbe helyezhető, s egy az arisztotelészi teológiával egykorú, ezzel párhuzamos elgondolással ellenőrizhető és messzemenően biztosítható. Platón régi Akadémiájában, amiből Arisztotelész kiindul, volt egy nűsz-teológia, amelynek kiinduló tételeit már maga Platón, később pedig, amennyire látjuk, csaknem mindegyik tanítványa képviselte, s amely közeli rokonságban áll az arisztotelészivel.

Ahhoz, hogy ez utóbbit a maga részéről helyesen helyezhessük el és a teljes akadémiai filozófia alkotta háttér előtt bemutathassuk, szükséges, hogy röviden beszéljünk az akadémiai rendszeralkotás alapvonásairól. Úgy tűnik, hogy világnak és világfölötti-világnak /Überwelt/ Platón dialógusaiból közismert, egyszerű, két fokozatból álló építményét az Akadémia tagjainál egy sokfokozatú modell differenciáló rendszersémája váltja föl, amely fontos pontokon a neoplatonizmus felé mutat előre, azt azonban a belső fölépítés szigorúsága tekintetében fölülmúlja: egy, e séma minden egyes képviselőjénél változó derivatív összefüggésről van szó, amelyben a fokozatok, amelyeket

²¹Ez az Arisztotelész szerinti véges gondolkodáshoz éppúgy hozzájárul (κᾶν νοούμεν, ὅτι νοούμεν, En "I" 9, 1170a32), mint — ehhez kapcsolódva — a Plótinosznál lévő isteni gondolkodáshoz (Enn. II 9, 1 stb.); (objektív) önmaga-gondolás (ἐαυτὸν νοεῖν) és (reflexív) önérzékelés (νοεῖν ὅτι νοεῖ) határozott megkülönböztetésével (az arisztotelészi νόησις νοήσεως sem νοεῖν ὅτι νοεῖ!). Hogy ebből milyen alapon lehet következtetni az arisztotelészi isten önérzékelésére, annak a kérdésnek nyitva kell maradnia, mivel a teológiai szövegek ehhez nem nyújtanak használható támpontot.

οὐσίαι-nak, azaz "létterületek"-nek neveznek, a matematikai sor analógiája alapján kvantitatívan egymásból levezetettek. Mindegyik fokozat tárgyi többletet tesz hozzá az őt megelőzőhöz, és ezzel együtt, modern nyelven kifejezve, kategoriális nívumot is hoz; továbbá az előtte lévővel együtt megszűnik, de ez megfordítva nincs így; tehát egyoldalú föltételezésen alapuló sor áll fenn. A fokozatok levezetését és visszavezetését matematizálóan mint "addíciót" és "szubsztrakciót", vagy mint "szintézist" és "analízist" fogják föl. Az analitikus regresszus a végső, legegyszerűbb "elemekben" (στοιχεῖα) és princípiumokban csúcsosodik ki, amelyekből az első létterület elsődlegesen fölépül. A régi akadémiai metafizika ezzel végső módszertani indítatásaiban mint elemekben való gondolkodás mutatkozik meg, s a legtalálóbban elem-metafizikának lehetne nevezni. A derivációs rendszerben, részleteiben, nagyjából a következő "létterületek" vannak megkülönböztetve: 1. létezőn túli princípiumok (elemek); 2. ideális lényegiségek: a) számok, b) nagyságok (geometrikus-sztereometrikus képződmények), c) a többi számszerűen szervezett fajok és nemek (ideák); 3. matematikai lényegiségek: a) számok, b) nagyságok; 4. a lélek területe (= mozgó matematikai nagyságok); 5. az érzékelhető testek. Ezen a vázlatos ábrázoláson belül, amelyet a további részleteket tekintve egészen eltérő hangsúlyokkal és módosításokkal alakítottak ki, a princípiumok mellett az első, ideális létterület, ahogyan az Platón írásaiban is megfigyelhető, uralkodó helyet foglal el, de azzal a különbséggel, hogy az elemrendszerben az is számszerűen meghatározott (idea-számok).

Ha megkíséreljük, hogy az arisztotelészi teológiát történetileg erre az alapra helyezzük, akkor föltűnik, hogy az "első filozófia" alapkérdése, amely egy mozdulatlan, elkülönített szubsztancia létezésére irányul, az akadémiai derivációs rendszerekkel való állandó konfrontációban bontakozik ki. A Metafizika "B", "Z", "K", "M" és "Lambda" könyvei az akadémiai fokozatépítménynek és a transzcendens létterület ott előzetesen adott fölfogásainak teoretikus vezérfonala mentén taglalják a transzcendencia problémáját.²² Az ellentét először is világossá teszi, hogy az arisztotelészi πρώτη οὐσία, akár csak az Akadémiához tartozók οὐσία-i, mint a létező "neme" (γένος), azaz mint plurális létterület értendő. Mindenekelőtt pedig látható lesz, hogy az arisztotelészi "első filozófia" és "teologika" problémátörténetileg az Aka-

²²Met. "B" 1, 995b15 ff.; 2, 997a35 ff.; "Z" 2, 1028b13 ff.; "K" 1, 1059b2, 2, 1060a24 f.; 36 ff.; "M" 1, 1076a10 ff.; kül. "A" 1, 1069a33 ff.; 7, 1073a3 ff.; 10, 1075b24 ff.

démiára orientálódik, és ezért belső struktúrája talán onnan kiindulva lesz megvilágítható.²³

De az analógia még ezelőtt jelentősen kibővíthető. Arisztotelész ugyanis, speciálisan, a mozdulatlan lényegiségek "Lambda" 8-ban bevezetett sorát összehasonlítja az akadémiai ideális számokkal, s ezeknek spekulatíván meg-alapozott tízes számával a saját 55 mozgatót fölvevő, szaktudományosan, asztronómiailag alátámasztott teóriáját állítja szembe, amivel, úgy hitte, első alkalommal bizonyította be tudományosan (μετὰ σπουδῆς ἀποδεικτικῆς) a transzcendens lényegiségek pluralitását pontos számokkal együtt (1073a14 ff., b1 ff.). A "mozgatók" tehát az Akadémia ideális számaival konkurálnak, ezeket kell helyettesíteniük és kiigazítaniuk. Emellett az is világos, hogy ezeknek a lényegiségeknek a "sorát" (τάξις, 1073b1) Arisztotelész az akadémiai számsor analogonjaként fogja föl.²⁴ Az arisztotelészi és akadémiai metafizika közti párhuzamosság ezek szerint nyilvánvalóan a részletekre is kiterjed, nevezetesen a transzcendens létterület strukturális fölépítésére. Már ebből a részeredményből is messzeható következtetések adódnak az isteni gondolati aktusra vonatkozóan, ha figyelembe vesszük, hogy a De anima A3, 407a7 ff. értelmében a gondolati tárgyak (νοήματα) mindig a számsor módjára (ὡς ὁ ἀριθμὸς) szerveződnek.²⁵

Az arisztotelészi teológia és az Akadémia tagjainak filozófiája között fönnálló, eddig elmondott kapcsolatokat lényegében már Ph. Merlan kidolgozta, s ezzel szakmai körökben messzemenő elismerésre talált.²⁶ Ezen kívül a

²³A teoretikus tudománynak a Met. "E" 1-ben és "K" 7-ben teológiára, matematikára és fizikára történő fölosztása, amely meg kell hogy feleljen a létterületek háromfelé-osztásának, a matematika köztes helyzetével — ami már nem is adekvát a matematikai régió Arisztotelésznél található ontikus leértékelésével —, ráadásul előfeltételezi az egész derivációs rendszer vázát. Vö. ehhez A. Mansion: Introduction à la physique Aristotélicienne, 1945², 122 skk. o.; Ph. Merlan: From Platonism to Neoplatonism, The Hague 1960², 59 skk. o.

²⁴Vö. az Akadémia mozdulatlan (!) számainak τάξις-a Arisztotelész EE "A" 8, 1218a19; 23-ban (a helynek a Metafizika "Lambda"-hoz való további kapcsolódásáról lásd alább). Sőt, a "mozgatók" sora átveszi az akadémiai ideális számok sorától mindkét alaptételt: a tagok fajtájuk szerint nem azonosak, hanem különbözők, tehát maguk εἶδος-ok, ezenfelül mint "korábbi" és "későbbi" szerint előrehaladó sor nem alkothatnak nemszerkezetet (ehhez részletesen lásd alább). A fajtájukban azonos anyagtanul lényegiségek sokasága és az arisztotelészi eidosz-tan — amelynek következtében csupán a hylé lehet principium individuationis — közti vélt konfliktus ezzel megszűnik.

²⁵ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα. ταῦτα δὲ τῇ ἐφεξῆς ἔν, ὡς ὁ ἀριθμὸς, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ μέγεθος. Vö. továbbá "Γ" 4, 429b10 ff.

²⁶Ph. Merlan: "Aristotle's unmoved movers", Traditio 4 (1946), 2 skk. o. (M. megpróbálja bebizonyítani, hogy a vitatott 8. fejezet nem áll ellentétben a "Lambda" könyv többi részével, s ehhez akadémiai párhuzamok is adalékul szolgálnak). Vö. ehhez A.-J. Festugière, Revue philosophique 139 (1949), 66 skk. o.; J. Owens, Review of Metaphysics III (1950), 320, 326. o.; A. Guzzoni: Die Einheit des ὄν πολλαχῶς λεγόμενον bei Aristoteles, Diss., Freiburg i. B. 1957

"Lambda" teológiája tartalmaz azonban további bizonyítékokat is, amelyek az elem-metafizikára és a "mértékről" és "határról" alkotott, e metafizikára jellemző elképzelésekre utalnak vissza. Arisztotelész az 1072a30 ff-ben a pythagoreus—akadémiai ellentétant pendíti meg, s ezt a Metafizika "Γ" 2-ben és "K" 3-ban, vagy az Eudemoszi Etika 8. könyvében is a saját nevében adja elő. Pontosabban, az Etika helye (1244b21 ff.) a megismerhetőt a határoltak sorára vonatkoztatja, mégpedig, ahogy az összefüggés mutatja, különösen az istenre, aki teljes mértékben megismerhető lesz. Ennek az istennek tehát az akadémiai ontológia értelmében kiemelkedő mértékben kell határoltnak lennie. Minthogy a "Lambdā"—ban ugyanaz az önmagát gondoló isten ugyanazzal a sorral kerül kapcsolatba, arra lehet következtetni, hogy ez itt is kiemelkedő mértékben határoltnak gondolt, és történetileg már ezáltal is az általános akadémiai ontológiával kapcsolódik össze. — Ugyanebben az összefüggésben Arisztotelész az istent egyszerű szubsztanciaként (ἀπλῆ) jellemzi, de elhatárolólag tüstént hozzáfűzi, hogy az egyszerűség (ἀπλοῦν) nem ugyanaz, mint az egység (ἕν), mert az egység valaminek a mértéke (μέτρον). Ez világos célzás az akadémiai elem-metafizikára, amelynek az egyről mint mértékről²⁷ szóló tételét maga Arisztotelész is előadta exoterikus írásaiban.²⁸ Itt Arisztotelész polemikusan távoltartja magát ettől, s megkísérli az első léttérületet az elem-gondolkodás terminológiai kényszerétől megmenteni, amennyiben az "egyszerű" semleges, semmivel sem terhelt fogalmát tartja fenn számára. Ebben is a teológiának az Akadémia elemrendszerével való konfrontációja rejlik. Az, hogy Arisztotelész szükségesnek tartotta az ettől való kifejezett eltávolodást, azt mutatja ugyan, hogy a filozófia matematikátlanításával együtt ennek a rendszernek a specifikus belső összefüggését is föladata, de az ugyanúgy világossá válik, hogy az analógia egyébként nagyon messzire terjed. A vita nagysága egyúttal tehát fölfedi a megjegyzés nagyságát is; emellett megfigyelhető, hogy ἀπλοῦν és ἕν Arisztotelésznél valójában messzemenően fedik egymást. Az elhatárolás módja egyébként valószínűvé teszi, hogy ez magának az elemrendszernek az Egy (ἕν)—princípiuma ellen irányul, amellyel Arisztotelész a "Lambda" könyv 10. fejezetében az istenit is

(kézirát), kül. 27. o., 3. jegyz.; H. A. Wolfson, Harv. Stud. in Class. Philol. 63 (1958), 233 skk. o.; V. Décarie: L'object de la métaphysique selon Aristote, Montréal—Paris 1961, 167. o. 8. jegyz.; L. Elders: Aristotle's Theory of the One, Assen 1961, 205. o.; UGM 163 skk. o. (ezektől függetlenül); G. Reale: Teofrasto e la sua Aporetica metafisica, Brescia 1964, 123 skk. o. 41. jegyz. is.

²⁷ Ehhez most H. J. Krämer: "Über den Zusammenhang von Principienlehre und Dialektik bei Platon", Philol. 110 (1966), 35 skk. o., kül. 62 skk. o.

²⁸A Politikosz c. dialógusban, fr 2, Ross = fr 79, Rose.

ismételten összehasonlítja.²⁹ Az a látszólagos ellentmondás, hogy ezzel az Akadémiához tartozók princípiuma és az első létszféra eggyé válik, önmagától föl fog oldódni, mihelyt még pontosabban föltárul az akadémiai háttér.

4. Minthogy az arisztotelészi teológia mind a fokozatépítményben és az első létszféra struktúrájában, mind az elemekre irányuló gondolkodásforma utórezgéseirevén sokrétűen kapcsolódik az Akadémia tagjainak metafizikai rendszereihez, ezért a történeti összefüggés teljesen nyilvánvaló lesz, ha szemügyre vesszük teológiai aspektusát. Az Akadémia nusz-teológiáját az iskola egyetlen tagjának, a Platón-tanítvány Xenokratésznek a filozófiai rendszerét mutatjuk be, és az arisztotelészivel így szembesítjük, mert a föltételek ebben az esetben különösen kedvezőek.

Xenokratész először is, tisztán életrajzilag tekintve, a tizenkét évvel fiatalabb Arisztotelész életútját négy évtizeden át végigkísérte: először az athéni Akadémiában a húsz évig tartó közös diákoskodás és tanárság során, utána az asszoszi fiókiskolában való közös tartózkodás alkalmával, s végül Athénban, a tizenkét évig tartó közös tartózkodás idején, amikor is Xenokratész 339/38-tól az Akadémia, Arisztotelész pedig 335/34-től a Lykeiön vezetője volt. Xenokratész továbbá Platón autentikus örökösének és értelmezőjének számított, s a maga részéről a későbbi platonizmus tradícióját kodifikálásának döntő szakaszában mértékadóan meghatározta. Ezért filozófiájáról, noha csupán doxográfiai töredékekben maradt ránk, jobban vagyunk tájékozottak, mint akármelyik másik, az Akadémiához tartozóéról, kivéve magát Platónt, s emellett a tulajdonképpeni tudósításokhoz még egy gazdag, ez idáig alig földolgozott indirekt Xenokratész-hagyomány is járul. Mint filozófus, Xenokratész semmi olyat nem tud fölmutatni, ami Arisztotelész logikai-analitikai, fenomenológiai és természettudományos adottságához hozzámérhető lenne. Azonban, eltekintve egy inkább külsődleges rendszerezésre való képességtől, kimondottan érzékeny volt a filozófiai teológiához, s éppen emiatt minősülhet egyenesen "a" teológusnak Platón tanítványai között. Azok a gondolkodásformák, amelyeket mint teológus újonnan kifejlesztett, nem egyebek, mint a hierarchia, valamint a magasabb és az alacsonyabb közti, sokféle köztes lény által megvalósuló közvetítés. Az isteni világ piramisát eközben úgy interpretálta, mint a szellemi világ hierarchikus, fokozatos egymásra-következését, amely az irracionális és az affektív alsóbb formáitól az első transzcendens isten tiszta gondolkodásáig emelkedik föl. Ennek folytán a nusz-teo-

²⁹ Ehhez most részletesen I. Dühring, Aristoteles, Heidelberg 1966, 210 skk. o., aki a $\xi\nu$ = $\mu\acute{\epsilon}\tau\alpha\tau\omicron\nu$ fordulatot is az akadémiai princípium-tanra vonatkoztatja.

lógia Xenokratésznál egy nagyobb, teljesen eredeti összefüggés csúcspontján áll. Amennyiben itt az arisztotelészi teológiával való párhuzamról van szó, kézenfekvő, hogy ezt az Arisztotelész-szöveg nyitott kérdéseire való tekintettel filozófiatörténeti szempontból kiértékeljük. De előbb helyezzük az analógiát szélesebb alapokra.

a) A közös akadémiai derivációs rendszert Xenokratész is leegyszerűsített, inkább a platóni dialógusok felé orientálódó formában ábrázolta, amely így előtérbe helyezi a kozmológiai és teológiai aspektust. A Heinze-féle gyűjtemény³⁰ 5. darabja szerint Xenokratész három létterületet (οὐσία) különböztetett meg: egy kozmosz fölötti νοητὴ οὐσία-t, egy kozmoszon belüli αἰσθητὴ οὐσία-t és közöttük egy, az asztronómiához hozzárendelt σύνθετος (δοξαστή) οὐσία-t, ami az égi jelenségeké. Pontosan ugyanez a háromfelé osztás szolgál alapul — kifejezetten az οὐσία módjaival foglalkozva — az arisztotelészi Metafizika "Lambda" könyvének, s ez ráadásul, ahogy ezt hozzáfűzhetjük, csak itt és a Fizika korán keletkezett második könyvében³¹ található még így. A "Lambda" bevezetésében (1, 1069a30 ff.) Arisztotelész megjegyzi, hogy három οὐσία van: egy οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, egy οὐσία αἰσθητὴ φθαρτή és e kettő között egy οὐσία αἰσθητὴ αἰδῖος, az égitestek területe. A tagolás újra visszatér a 6. fejezet kezdetén (1071b3 ff.) az érzéki szubsztanciától az égire való átmenet említésekor, s még egyszer fölhangzik a 8. fejezetben (1073b4), ahol az οὐσία αἰσθητὴ αἰδῖος-t jelöli meg az asztronómia tárgyaként.³² Az utóbbi hely megmutatja, hogy a Xenokratésszal való megegyezés még messzebbre terjed. Arisztotelész itt az asztronómia ontológiai köztes helyzetét elválasztja az aritmetika és geometria pusztán gnoszeológiai helyzetétől, amelyek Arisztotelész szerint semmilyen önálló lényegiségre nem vonatkoznak. Ez Platónnal szembeni távolságtartást fejez ki, aki szerint a matematikai tárgyak köztes régiót alkotnak; ebből a fölfogásból Arisztotelész csak az asztronómiai lényegiségeket hagyja meg szubsztanciális jelentésben. Éppen erről van szó Xenokratésznál is, akinél a matematikai számok és nagyságok eltűnnek³³ a transzcendensekben úgy, hogy a matematikai tárgyak

³⁰R. Heinze: Xenokrates, Leipzig 1892, utánnymás Hildesheim 1965.

³¹"B" 7, 198a29 ff. Az elsőbbség itt a Xenokratészé, hiszen rá általában jellemző a háromfelé-osztás. Figyelemre méltó, hogy a filozófiának logikára, fizikára és etikára való xenokratészi fölosztását (fr 1, Heinze) Arisztotelész csupán korai időszakában képviselte (Protreptikos, fr 5 p. 32, 11 ff., Ross = B 32, Düring; Topika "A" 14, 105b20 ff.).

³²A másik kettő a teológiához, azaz az első filozófiához és a fizikához tartozik (vö. Fiz. "B" 7, 198a30).

³³fr 34, Heinze; Arisztotelész Met. "M", 1086a8 ff.

Platónnál meglévő köztes régiójából csak az asztronómia területe marad meg. Xenokratész és a "Lambda" könyv Arisztotelésze tehát a fokozatépítmény kérdésében Platónnal (és Szpeuszippossal) szemben egy nézetet vall.

b) Az ontológiai vázlatban meglevő megegyezéshez járul a közös teológiai probléma-alakítás. Egy összefoglaló doxográfiai beszámoló (fr 15, Heinze) szerint Xenokratész föltételezett egy tisztán teológiai fokozatépítményt, amely a transzcendens "első istentől" a világlelken, az égbolton és a csillagokon keresztül egészen a daimónokig és elemekig vezet le. Egy hierarchikus, szigorúan szisztematizáló (πρῶτος θεός, monasz-dyasz sorrend) elrendezésről van szó, amely teljességre törekszik,³⁴ s az allegória eszközeivel — a sztoa ebben kapcsolódik Xenokratészhoz — a népi vallást is belevonja ebbe.³⁵ A mozdulatlan szubsztanciáról szóló arisztotelészi "teologika"³⁶ pedig szintúgy egy nagyobb teológiai vázlatban helyezkedik el, amely mindenekelőtt "A filozófiáról" című korai írásban válik láthatóvá, s amely nem csupán a transzcendens istenséget, hanem az égboltot és a csillagokat is magába foglalja.³⁷ Hasonlóképpen rendelkeznek az égitestek az isteni lények státusával az égről szóló írásban és a Metafizikában. Arisztotelésznél tehát az asztronómia is egy bizonyos fajta teológia. Ennek következtében Arisztotelész is ismer egy teológiai fokozatépítményt, amely nem olyan tág terjedelmű ugyan, mint a teológiai rendszerezőké, de a három léterület közül kettőt mégiscsak átfog, s alkalomadtán a népi vallást és a mítoszt is allegorikusan befoglalja ebbe ("Lambda" 8, 1074a38 ff.). Még a szublunáris daimonológia is megtalálható Arisztotelésznél kiindulópontjaiban, éspedig mindenekelőtt abban a tételben jutva kifejezésre, amely szerint a φύσις "daimóni ugyan, de nem isteni":³⁸ a Hold alatti világ célszerűen, de tudatlanul ható és teremtető életprincípiuma Arisztotelésznél, akárcsak bizonyos irracionális erők is, mint daimóni elhatárolódik az isteni régió racionalitásától és tudatosságától — olyan pontosítás ez, amely Platónnál is ebben a formában még hiányzik, s amelyet Arisztotelész kétségtelenül Xenokratész differenciáló teológiai rendszersémájának köszönhet.

³⁴Ehhez hasonlóan ítélkezik Theophraszosz (Met. 6a23 ff.) Xenokratész kozmológiájáról, összehasonlítva az Akadémia többi tagjával (= fr 26, Heinze).

³⁵A léterületek háromfelé-osztását (fr 5) is kapcsolatba hozzák a népi vallás három Moirájával.

³⁶Met. "E" 1, 1026a19.

³⁷fr 21 és 26, Ross.

³⁸De div. per som. 2, 463b14 f.: ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία. Daimóninak és isteninek. Arisztotelésznél lévő megkülönböztetéséhez alapvető G. Barra: "Δαιμονία Φύσις", Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belli Arti Napoli, N. S. XXXII (1957–58), 75 skk. o.

c) Ezekhez az általános megfelelésekhez a részleteket tekintve még hozzájárul a transzcendens isten kozmológiai funkciójában köztük fönnálló rokonság — ezt ugyanis mindketten világmozgatóként határozták meg. Azt, hogy Arisztotelész nem az első volt, aki az Akadémiában az első mozgató gondolatát megalkotta, ismételten kimondták, s mindenekelőtt a knidoszi Eudoxoszt nevezték meg ennek az elméletnek az előfutáraként.³⁹ Úgy tűnik azonban, hogy Xenokratész is rendelkezett egy ennek megfelelő, mozgatóról szóló tanítással, amelyben a transzcendens isten és törekvő világlélek együttműködik, s közösen idézik elő a kozmosz rotációs mozgását. Xenokratésznek a mozdulatlan mozgatóról szóló elmélete nyilvánvalóan a platóni Államférfi mítoszából eredeztethető, ahol, ismert módon, a transzcendens Demiurgosz periodikusan belenyúl a világ történésebe, s ezáltal beindítja a kozmosz rotációs mozgását.⁴⁰ Azt, hogy ez a gondolat a xenokratészi értelmezésben tovább hat, a 15. fragmentum támasztja alá, amely terminológiájában, a daimónok hierarchiájában, valamint abban a szófordulatban, hogy az isten "uralja az égboltot" világosan az Államférfira emlékeztet. Ezt erősíti meg a platonizmus további, Xenokratész által befolyásolt tradíciója, ahol újra jelentkeznek az Államférfiben olvasható világperiódusok, most azonban az elszenderülő és újra aktívvá tett világlélekről szóló elképzeléssel összekapcsolva, amelyhez az Államférfiben ő nem ad támpontot, Xenokratész dinamikus lélekteóriája viszont igen. Ez a gondolat a legvilágosabban Albinosz Didaszkalikoszában és Plutarkhosznak Isziszről és Osziriszről szóló traktátusában tűnik elő; ez utóbbit már régóta Xenokratészra vezették vissza.⁴¹ Eszerint a világlélek "erotikusan" törekszik a transzcendens mozdulatlan isten, a $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu\ \omicron\rho\alpha\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\phi\epsilon\rho\omicron\nu$ felé, s ezáltal hozza létre a kozmosz körmozgását. Ismeretes, hogy a "Lambda" 1072b3-ban az arisztotelészi isten is $\omicron\varsigma\ \epsilon\rho\omega\mu\epsilon\nu\nu$ mozgatja az állócsillagok szféráját — nyilvánvaló, hogy mindkét esetben a platóni erősz-tan továbbalakításáról van szó, amely tan azonban Xenokratésznál eredetibben működik, hiszen nála, miként Plutarkhosznál, transzcendencia és világlélek valóban mítizálóan, mint "férfi" és "női" istenség, tehát eredendően "erotikusan" vonatkozik egymásra. Egyébként az a föltevés is fölvetődött már,⁴² hogy

³⁹W. Schadewaldt: "Eudoxos von Knidos und die Lehre vom Unbewegten Beweger", először Festschrift Weinrich 1952, most Hellas und Hesperien, 1960, 451 skk. o. — Tehát nem csupán az "önmagát mozgató"-nak a platóni pszichológiában tárgyalt problematikája (Fiz. "8" 5) vezette Arisztotelészt a mozdulatlan mozgató koncepciójához.

⁴⁰269 "A" ff.

⁴¹Heinze: Xenokrates 30 skk., 67 sk. o.

⁴²Pl. W. Theiler: Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung, 1924, 84. o. 1. jegyz.; E. Bignone: L'Aristotele perduto II, 1936, 378 skk. o. stb.

a platóni Államférfi mítosza "A filozófiáról" című (fr 26, Ross) arisztotelészi dialógusban is továbbhat, miáltal a történeti összefüggés még erősebb lesz.⁴³ — Az akadémiai világlélek Arisztotelészre gyakorolt hatását továbbá különböző fejlődési fokokon követhetjük nyomon. "A filozófiáról" c. dialógus idején a lélek az aithérben van elhelyezve, ezzel szemben a nagy, tanító célzatú írásokban többé önállóan már nem ragadható meg, s mintegy feloldódik az égitestekben. Azonban a "Lambdá"-ban az állócsillagok szférája még rendelkezik a νόησις-szel, βούλησις-szel és ὄρεξις-szel — tehát lélekkel-bíró-nak kell lennie; kritikájában⁴⁴ Theophrasztoz ezt éppenséggel ki is mondta. Pontosabban szólva tehát Arisztotelésznél az égi jelenségek mint második lét-fokozat egyúttal a világlélek xenokratészi módon fölfogott funkcióját is továbbviszik és bizonyos fokig leegyszerűsített formában reprezentálják. Tehát az első és második οὐσία közti viszony Arisztotelésznél és Xenokratésznél funkcionálisan is messzemenően megegyezik.

d) Xenokratész első istene (πρῶτος θεός), amelyben a lét és az isteni régió piramisa kicsúcsosodik, éppúgy gondolkodás és ész (νοῦς), mint Arisztotelészé. Ez a közvetlen hagyományozásból éppúgy kiderül (fr 15, 16, Heinze), mint egy sor pseudoním doxográfiai utalásból, amelyről az újabb kutatás kimutatta, hogy xenokratészi,⁴⁵ és amely, megegyezően Arisztotelésszel, az isten alapvető jellemvonásául a núszt teszi meg. Továbbá bizonyos mértékű biztonsággal, igazolás és kiegészítés végett, azt a középső-platonikus núszt-eológiát is bevonhatjuk vizsgálódásainkba, amely Plutarkhosznál, Numéniosznál, Maximosznál, sőt még Albinosznál is túlnyomórészt xenokratészi eredetű.⁴⁶ Hogy továbbá ez az első, gondolkodó isten, miként az arisztotelészi, világon kívüli-transzcendens és a három léterület közül az elsőhöz, a kozmosz fölöttihez tartozik, az közvetlenül a xenokratészi rendszer alap gondolatából adódik és csaknem az egész Xenokratész-kutatásban elismert tény. Ezt pótlólag a doxográfiában és a későbbi platonizmusban meglévő hatása is meg-

⁴³Ezenfölül a "Lambda" 10-ben és már az "A filozófiáról" c. dialógusban (fr. 12a, fr 11, Ross) kialakított elképzelés, hogy a transzcendens mozgató tartja fenn a világegész rendjét (τάξις), xenokratizáló összefüggésben Numéniosznál, Maximosznál és Albinosznál is megtalálható, vö. UGM 179 o. 183. jegyz.

⁴⁴Met. 5a28 ff.

⁴⁵A beszámolókat Aëtios-nál I 3,8; I 7, 18; I 7, 31; Ps. Galénosznál Hist. Phil. 35 (Doxographi Graeci, ed. Diels, p. 218a6 ff., b4 ff.; 302a6 ff., b17 ff.; 304a2 ff., b23 ff.; 618,12 ff.) először W. Burkert: Weisheit und Wissenschaft 1962, 51 skk. o.) mint régi akadémiaiakat, azután az UGM szerzője (56 skk. o.) és vele egyidejűleg W. Theiler: "Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin", in: Isonomia, hg. v. J. Mau és E. G. Schmidt, Berlin 1964, 104. o. mint xenokratikusokat azonosította. Aëtios I 3,8-hoz vö. már H. Cherniss: Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, 1963³ (1944¹), 571. o.

⁴⁶Vö. UGM 92 skk. o.

erősíti, ahol az "első isten" teljesen transzcendens, továbbá az Akadémia egyéb tagjainak, mindenekelőtt Platónnak és Szpeuszipposznak⁴⁷ az idevágó transzcendens nűsz-teológiája, valamint a monásszal, a derivációs rendszer transzcendens princípiumával való összekapcsolása.⁴⁸

e) Xenokratésznak ez az utóbbi, egyedül rá jellemző tanítása — hogy ti. az első isten mint egy értendő — egyebek között megmagyarázza azt, hogy Arisztotelész a "Lambdā"-ban saját istenfogalmát elválasztja az akadémiai princípiumtamtól ("egy" = "mérték"). Ha emellett úgy tűnnék, hogy az első létszféra és princípium Arisztotelésznél összefonódik, akkor a xenokratészi rendszer további analízisének segítségével ezt is meg lehet indokolni.

5. Foglaljuk össze röviden az előző fejezetben kapott eredményeket: a "Lambda" könyv teológiai koncepciója a szisztematikus vázlatban, teológiai hangsúlyozásban, a mozgatóról szóló tanításban, továbbá az isten nűsz és princípium-jellegében megegyezik a Xenokratészéval. Az arisztotelészi isten, a *πρώτη οὐσία χωριστή καὶ ἀκίνητος*, terminológiailag is teljességgel kapcsolatba hozható a xenokratészi terminusokkal.⁴⁹

Mindezek után föltehető,⁵⁰ hogy a két teológéma közti analógia még tovább terjed. Minthogy azonban a xenokratészi teológia struktúrája jobban hozzáférhető, várható, hogy utat és eszközöket nyújt ahhoz, hogy a "Lambdā"-ban rövidítésként és titkosírásként ránk maradt előadást rejtett előfeltevései alapján megfejtsük. Ennek megfelelően a xenokratészi hagyománynak tesz-szük föl a kérdést: mit gondol az isteni nűsz; valamint hogyan viszonyul egymáshoz gondolkodó és gondolt.

⁴⁷Platón: *Soph.* 248 "E" f.; vö. *Pol.* 500 C, *Tim.* 30 C ff. (ezzel együtt Ariszt., *De an.* 404b19 f.), 39 E; Szpeuszipposz, fr. 38, Lang. Vö. ehhez részletesen UGM 193 skk. o. Mint munkahipotézis általában megállja a helyét az, hogy minden filozófiai doktrína, amely Platónnál és Szpeuszipposznál megegyezik, Xenokratész koncepciójához is hozzátartozik. Xenokratész, fr 15 = Aëtios I 7, 30-t továbbá döntően a transzcendens nűsz I 7, 31 ("Platón") támogatja, mert a doxográfus a két tudósítást azáltal köti össze, hogy Xenokratészt függővé teszi Platónról.

⁴⁸fr 15 és 16, vö. fr 36 a.E., valamint a 45. jegyzetben említett bizonyítékok.

⁴⁹Ez nem csupán úgy *οὐσία*, mint a létfokozás *οὐσία*-i Xenokratésznél (fr 5) és úgy *θεός*, mint a teológiai rendszer istenei, hanem *πρῶτον* is, mint a *πρῶτος θεός* (fr 15), amellyel az arisztotelészi "A filozófiáról" c. dialógus *πρῶτον θεῖον*-a (fr 16) és a *πρώτη φιλοσοφία*, ami egyúttal *θεολογική* is, történetileg nyilvánvalóan összefügg. A *χωριστόν* ("transzcendens") terminus is megtalálja a mását Xenokratésznél az *ἐκτός τοῦ οὐρανοῦ* (fr 5) szófordulatban, s végül a kozmosz-fölötti isten mozdulatlanóságára is van tanúbizonyság a xenokratészi tradícióban (Numéniosz, fr. 24, Leemans).

⁵⁰Ehhez járul, hogy az isteni princípium Xenokratésznél, ahogyan Arisztotelésznél, *ἀγαθόν*, azaz *ἄριστον*; ebben mindketten eltérnek pl. Szpeuszipposztól. Éppen a "Lambda" teológiája tartalmaz nyílt elhatárolódást Szpeuszipposztól, de Xenokratészt itt semmilyen speciális kritika nem éri.

A Xenokratésztől függő doxográfiai és platonikus tradíciót döntően a platóni Timaios kétfokozatú modellja határozza meg, amelyet Xenokratész mint első platonikus sokféleképpen értelmezett és kommentált.⁵¹ Az egy isteni Demiurgoszról és a világanyagról szóló későbbi, a Timaioshoz kötődő⁵² dualisztikus princípium-tan nyilvánvalóan Xenokratésztől származik, aki az akadémiai elemrendszer princípium-tanát próbálta meg ezzel kombinálni.⁵³ Az istent pedig eközben mindig éppenséggel a világon-túli világ foglatának fogta föl, s így az olyan vonásokat egyesít magában, amelyek Platónnál vagy izoláltan álltak egymás mellett, vagy csupán jelezve voltak: a — Platónnál teljesen mitikus — világdemiurgoszt,⁵⁴ az intelligibilis világ élőlényét (zóon) a benne összefoglalt⁵⁵ ideákkal együtt⁵⁶ mint a kozmosz mintaképét (παράδειγματα, Timaios 30 C ff.), ennek a lénynek monász-princípiumként értelmezett egyediségét (μόνος, εἷς; Timaios 31 B),⁵⁷ a demiurgosznak az Ál-lamférfi mítoszában olvasható mozgató-funkcióját, az istennek — az "élő-lénynek" mint demiurgosznak a státusával szorosan összefüggő — nűsz-jelleget (Timaios 39 E7, Szofista 248 E f.).⁵⁸ Platóni gondolkodási motívumok összetett és kiváltképp Timaios-exegézisként föllépő amalgámjáról van szó, amely visszaadja Xenokratész dogmatikus és harmonikusan szisztematizáló filozófiai stílusát, s amely nem csupán a középső platonizmus, hanem megváltozott formában már a sztoa számára is mértékadóvá vált.⁵⁹

A koncepció mindenekelőtt két dolog miatt figyelemre méltó: egyrészt a nűsz Platónnal szembeni középpontba-állítása folytán, másodsorban pedig

⁵¹Itt rá lehet mutatni Pierre Boyancé különböző értekezéseire, amelyek mindenekelőtt Xenokratész Timaios- és Phaidrosz-exegéziseit dolgozzák ki. Továbbbővítő és összefoglaló H.-J. Krämer: Platonismus und hellenistische Philosophie, Berlin 1971, I. 1: "Xenokrates und die Timaios-Interpretation".

⁵²Vö. küll. 50 D.

⁵³Világosan a 45. jegyzetben említett beszámolóban (monász-dyász), azonban a középső-platonikus Numéniosznál is. Vö. Xenokratész, fr 15, fr 28.

⁵⁴Vö. Xenokr. fr 36 a.E.

⁵⁵A tökéletes zóon az összes többi intelligibilis lényt mint "részeit" (μέρη) "foglatja magába" (ἐν αὐτῷ περιλαμβάνει 30 C8, 31 A4, 8, vö. A1).

⁵⁶Hogy ez a? interpretáció mennyiben tesz eleget Platón intencióinak, az itt nem vitatéma. Csak a Timaios utóhatásának kérdéséről van szó. — Ugyanaz az "élőlény" (ζῶον αὐτό) az Ariszt. De an. 404b18 ff.-ben lévő akadémiai beszámolóban az elemrendszer számvilágára vonatkozik, s ebben a formában valószínűleg Xenokratész is tárgyalja Fizikájában (Xenokr. fr 39 a.E.).

⁵⁷Ezért a monász mint demiurgikus princípium (ποιητικὸν αἴτιον) Aëtios I 3,8. Itt megvan a kezdeménye princípium és első létszféra megrövidítő azonosításának, amely az arisztotelészi teológiának az Egy princípiummal való vitájára közvetlenül hatott, s közvetve annak saját pozícióját is meghatározta.

⁵⁸Vö. Soph. 265 C, Pol. 269 C ff., Phileb. 30 B ff., Tim. 29 E ff.

⁵⁹Erre mutat rá az 51. jegyzetben említett, Platonismus und hellenistische Philosophie c. könyv "Theologie u. Prinzipienlehre vom Timaios zur Stoa" c. fejezete.

azért, mert a teológia "első istene" egyesíti magában a Timaios ideavilágát (a zóont) és Demiurgoszt, s így a létrend első, intelligibilis területével (νοητή οὐσία, fr 5) ér föl. Tehát eleve olyan szerkezetként jelenik meg, amelyet részleteiben az ideák és számok világának szervezettsége határoz meg.⁶⁰ Amellett az, hogy a gondolkodás-jelleg nem csupán az egészre érinti, hanem minden egyes momentumot, következménye a Timaiosban levő ideális zóonnak, amelynek tagjai a maguk részéről ideális "élőlények".⁶¹

Az isten gondolati aktusa és gondolati tárgya hasonlóképp a Timaios előföltevéseiből adódik: az isten mint Demiurgosz egyrészt a kozmoszt gondolja, másrészt különösen a világalkotás modelljét,⁶² amelyet magába foglal. Amennyiben a minták magának az istennek a momentumai, az isten gondolkodása önmagára vonatkozik. Az arisztotelészi teológiának az előzőekben föltártak gondolati struktúrájával való analógiája evidens. Ehhez járul az, hogy isten autark önmagánál-maradása és önmagához-fordulása is meg van már alapozva a Timaiosban, s innentől kezdve igazolhatóan tovább hatott, mind a xenokratészi tradícióban, mind Arisztotelésznél.⁶³

Gondolkodó és gondolt pontosabb viszonyát némileg nehezebb föltárni. Mindazonáltal kínálkoznak ide a középső platonizmushoz tartozó Numéniosz és Albinosz kijelentései, amelyek összefüggésben állnak a xenokratészi tradíció tartalmával, s bizonyos elővigyázatossággal bevonhatók a rekonstrukciós vizsgálatba. Numéniosz szerint (fr 20, L.) az isteni nús, abban a mértékben, ahogy gondolati tárgyainál van, önmagánál is van (πρὸς ἑαυτῷ). Ez csu-

⁶⁰Az a középső- és újplatonikus elképzelés, hogy az ideáknak "isten szellemében" van a helyük, Xenokratészon keresztül a Timaiosra megy vissza.

⁶¹Vö. ehhez Xenokr. fr 16, valamint az elsődlegesen Xenokratészra vonatkozó beszámoló: Ariszt. Eud. Et. "A" 8. 1218a24 ff. (ezzel együtt fr 30 és UGM 44). "Élet" és "gondolkodás" transzcendens-beli összefüggéséhez Platón: Soph. 248 "E" ff.

⁶²Az ideaterület παραδείγμα-ja, amire a Démiurgosz "rátekint" (Tim. 28 A, 29 A). Amennyiben Xenokratész az Államférfi világperiódusokról szóló tanítását átvette, lehetséges, hogy istene a világtól való elfordulás fázisában kizárólag a világmodellt gondolja.

⁶³Figyelemre méltó, hogy az isten emellett állandóan vagy mint a kozmosz, vagy mint ennek intelligibilis mintaképe, azaz mint önmagában differenciált egész tűnik föl: vö. Tim. 34 B: οὐρανὸν ἔνα μόνον ἔρημον κατέστησεν – a παντελὲς ζῶον mintájára, 30 D ff. -- αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γινώριμον δὲ καὶ φίλον ἑαυτῷ αὐτῷ αὐτῷ Numéniosszal együtt, fr 20, Leemans: ὁ Θεός... ἐν ἑαυτῷ ὢν ἐστὶν ἀπλοῦς... ἑαυτῷ συγγιγνόμενος... (Xenokratész szerint, vö. Plut. I. Os. 376 C; Porph. De Abst. II 37) és Arisztotelésszel (Pol. "H" 3, 1325b28 ff.): ὁ Θεός... καὶ πᾶς ὁ κόσμος (!), οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν, vö. a kontextusban: θεωρίαι, διανοήσεις "H" 1, 1323b23 ff. ο Θεός... εὐδαιμών... δι οὐδέν... τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτός. A Timaios-helynek az arisztotelészi teológiával való összefüggéséhez R. Walzer: "Magne Moralia u. arist. Ethik", N. Phil. Unters. 7, Berlin 1929, 229 A. 1; F. Dirlmeier kommentárja az arisztotelészi Magna Moraliához (1958, 469 sk. o.) és Eudemoszi Etikához (1962, 457 sk., 465 sk. o.).

pán a következőt jelentheti: önmagára akkor gondol, amikor keresztülhalad tárgyain, az ideákon, amelyekkel a gondolati tevékenység folyamán azonos lesz. Nyilvánvalóan ugyanez az összefüggés szolgál Albinosz megfogalmazásának alapjául: az első isten és nusz "önmagára és gondolati tárgyaira" gondol ($\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon\ \nu\omicron\tau\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$: az ideák. Did. X). Mivel az "és"-nek explikatív funkciója van, és minthogy Albinosz (ahogy később Plótinosz is⁶⁴) ezt a tételt ugyanúgy indokolja meg, ahogy Arisztotelész a "Lambda" 9-ben — az isten csupán a legszebbre, nevezetesen önmagára, gondolhat —, úgy tűnik, ez alkalmas rá, hogy a "gondolkodás gondolása" arisztotelészi formulát megmagyarázza és kifejtse. Még egy lépéssel tovább vezet Numéniosz, amikor az isteni nuszot gondoltra és gondolkodóra bontja szét, vagyis a Timaiosz zóonjára és a tulajdonképpeni nuszra (Test. 25 L.). Ez tehát azt jelenti, hogy az utóbbi segítségével az ideák világa (a zóon) is részt kap a gondolkodásból. Ezt az első bizonyítékkal (fr 20, L.) összekapcsolva csak úgy lehet érteni, hogy a gondolati tevékenységben, ahol gondolkodó és gondolt azonos, a gondolt maga is gondolkodás, és maga is gondolkodik.

Itt egy olyan gondolati aktus dokumentumait ragadjuk meg, amely tárgyilag megegyezik a De animában lévővel, csakhogy a teológia területéhez tartozik. Minden lényeges vonásában azt a struktúrát mutatja, amely a "Lambda" 7 szerint az arisztotelészi istentől is elvárható volt.

Xenokratész mellett azonban Arisztotelész is részt vesz az akadémiai Timaiosz-értelmezés kidolgozásában, s korai írásában, "A filozófiáról" címűben, nem csupán a számszerűnek tekintett intelligibilis zóonnal foglalkozott,⁶⁵ hanem — amint azt a kutatás fokozatosan fölismerte⁶⁶ — saját kozmológiájának alapvetését is a Timaioszt követve fejlesztette ki. Theophrasz-tosz doxográfiája továbbá megismertet azzal, hogy a korai peripatetikus iskola, akárcsak Xenokratész, a Timaioszt szisztematizálva, saját princípiumtana és teológiája alapján értelmezte.⁶⁷

Ily módon az analógia közel teljes. A xenokratészi teológia, miként az arisztotelészi, történetileg tekintve egyaránt a késő platóni kozmológia és

⁶⁴Vö. 11. jegyz.

⁶⁵De an. "A" 2, 404b18 ff. szerint. Az arisztotelészi istennek mint "élőlénynak" ($\zeta\phi\omicron\nu$) — ahogyan ez a "Lambda" 1072b26 ff.-ben hatásosan megjelenik — a státusa ezáltal megkapja történeti háttérét.

⁶⁶Utoljára E. Berti: La Filosofia del primo Aristotele, Padova 1962, 357, 387. sk., 553, 555 skk. o. A világ egyediségének bizonyításával a Timaiosz szemmel láthatóan még a "Lambdában" is hat: vö. Tim. 31 A f. vele együtt "A" 8, 1074a31–38 (vö. UGM 167. o. 142. jegyz. is).

⁶⁷fr 48 Wimmer = Doxogr. Graeci, ed. H. Diels, p. 484 f. Th. a Timaioszban a peripatetikus isteni mozgató és anyagi okot találja meg, hasonlóan Xenokratészhoz, aki ott az elemrendszer monáshát és dyáshát (formai és materiális princípiumát) fedezte föl.

ennek kétfokozatú modellje talaján áll, amely az akadémiai elem- és derivációs rendszer egy aspektusát képviseli, s amelyen mindkét esetben — Xenokratésznál inkább, Arisztotelésznél kevésbé — körvonalaiban az egész rendszer tematikája áttetszik. Ezért azonban Arisztotelész teológiai noológiája nem választható külön az összes többi platonikus nusz-metafizikájától. Milyet ezt egyszer összefüggően áttekintjük, érthető lesz, hogy az arisztotelési isten gondolkodása is az első létszféra objektív struktúráján nyugszik és — önmagánál-levésében is — tárgyiassága segítségével megy végbe.⁶⁸ A "Lambda" szövegének e tanulmány elején előadott immanens értelmezése így, az arisztotelési filozófia történeti környezetéből kiindulva, helytállóan bizonyul. Az arisztotelési teológia erről az oldalról szemlélve nem valótlan gondolati posztulátumnak és pusztán a képzeleten alapuló formalizmusnak mutatkozik, hanem — belső struktúráját fölthárva — önmagában meggyőző és szemléletesen utánpékezhető metafizikai realitásnak.

6. A "Lambda" teológiája nem Arisztotelész új alkotása, hanem már az Akadémiában, messzemenően és átfogóbb megalapozással, előzetesen készen állt. Csupán az akadémiai tanítás majdnem teljes elveszése szigetelte el történetileg az arisztotelési vázlatot és helyezte ezáltal — mint egy titokzatos vándorkövet — a nyugati hagyomány áramába. Most azonban a "Lambda" teológiája az akadémiai elem-metafizika redukciós formájának bizonyul. Ennek a metafizikának a sajátosságát még pontosabban kell majd körülhatárolnunk.

Ezután pedig az is világossá vált, hogy az arisztotelési világon-túli világ folyamatosan az akadémiaiból származik, s hogy ezért Arisztotelész

⁶⁸Minden probléma, amely még a gondolati aktus konkrét megértésével ezután adódik, gondolkodó és gondolt azonosságának fogalmában koncentrálódik. Ezen bizonyára valójában a gondoltnak a gondolkodásban való apriori immanenciáját és — végső következményét tekintve — az aktuális gondolkodásnak a gondoltban való "fölszólódását" értik, amihez ez maradéktalanul hozzáadódik, azért hogy vele tökéletes kongruenciában egybeessék. Hogy egy abszolút — "lét" és "szám" szerinti — azonosságnak értik-e, ez nem minden további nélkül látható be, hiszen Arisztotelész ismeri az azonosság különböző fokozatait (τὸ ταῦτὸ πολλαχῶς λέγεσθαι: vö. Topika "A" 7, Met. "Δ" 9, I 3, Fiz. "Γ" 3). Ha mégis úgy tűnik, hogy a "Lambda" 1072b20 f. látszólag azt sugallja, hogy csupán egy fajta szerinti (εἰδῆι) azonosságról van szó, s mégpedig kiváltképp annyiban, hogy mindkettő, gondolkodó és gondolt, itelligibilis — a megfelelő egyformaság érzékelés és érzékelt között is fönnáll (De an. "Γ" 8) —, akkor ezt más megnyilatkozások kiegyenlítik, amelyek lényegesen tovább mennek az azonosításban (De an. 407a7 f., 431b17; ehhez az arisztotelési noológia Theophraszosz általi instruktív értelmezését: Prisc. Lyd. Metaphr., CAG Suppl. Arist. I 2, 1886, p. 29, 18–20 Bywater; vö. E. Barbotin: La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste, Louvain—Paris 1954, 127 sk. o.: "convertibles en rigueur": totálisan azonos). A gondolkodás hasonlóná-tevéésének egészen a teljes azonosításig kell terjednie, mivel, eltérően a többi ismeretfajtától, csak a gondolkodás lesz maga is tárgy. A gondolkodás ezen kiváltságos helyzete apriori alapstruktúrájával függ össze (merthogy ő "a formák helye", De an. 429a27 f.), amelyet a voűς χωριστός esetében kiélezetten tiszta konvertibilitásként értelmeznek.

fejlődésének egyetlen szakaszában sem képviselhetett egy Szókratész előtti vagy sztoikus értelemben vett immanentizmust. Ezt gyakran félreismerték, mivel a Περὶ ἰδεῶν-ban lévő arisztotelészi ideakritikát általában a transzcendenciától való elfordulással tévesztették össze — mintha a transzcendens lényegiségek föltételezésének okvetlenül a Platón dialógusaiból ismert idea-tanra kellett volna alapozódnia. Az ideáktól mint ὁμῶνυμα-tól és παραδείγματα-tól való elfordulás még nem jelenti az érzékfölötti szubsztanciától való elfordulást, és az akadémiai világon-túli világot ebben az értelemben kell fölfognunk, ha Arisztotelészt történetileg helyesen akarjuk elhelyezni. Platónnak és Arisztotelésznek mint a transzcendencia és az immanencia képviselőinek tradicionális szembeállítása azért téves, mert Arisztotelész a platóni két-világ modellt egészében — az eidosz-tanban lévő új hangsúlyok ellenére — egyenesvonalúan továbbviszi. Módszertanilag pedig már Platón és Arisztotelész elszigetelt összehasonlítása is kérdéses, mert egy teljesen véletlenszerű hagyományozási állapoton nyugszik. A kérdésnek inkább úgy kell helyesen hangoznia, hogy Arisztotelész miként viszonyul az Akadémiához, ennek összességét tekintve, s ezen belül miféle külön helyzetet foglal el.⁶⁹

Ami mármost a különbségeket illeti, a speciálisan arisztotelészi transzcendencia-filozófiát, összehasonlítva az Akadémia többi tagjának filozófiájával, amennyire ezt látjuk a következő sajátosságok jellemzik:

a) Arisztotelész, ahogy említettük, a platóni idea kapcsán elveti annak παραδείγμα, homoním, az érzékelhető dolgokkal "azonos nevű" eidosz jellegét, mivel a világnak egy fölösleges megkettőződését látja benne. Többé tehát már nincs transzcendens világmodell. Csupán az érzékfölötti szubsztancia marad meg mint olyan, de kivonódik belőle fajta és nem közt fönnálló minden logikai összekapcsolási törvény is.

b) Az elem-metafizikától való elfordulással és az általános matematikátlanítással együtt elesik a transzcendencia számszerű aspektusa is, az elemi princípiumokból való levezetése és matematikai strukturálása. Ebből csak egy, a számsorral való egyszerűsített analógia marad. Mindazonáltal ezzel megőrződik a transzcendenciának az Akadémiára jellemzővel összehasonlítható τάξις-a, ahol a bolygómozgások rendje a mozgatók ennek megfelelő rendjére mutat vissza.

Az arisztotelészi megoldás azonban mindkét esetben a mintakép dekompozíciójának és destrukturálásának benyomását kelti; a mintakép kritikailag a

⁶⁹Nyilvánosan is egész végig odatartozott, vö. Wilamowitz: Antigonos v. Karystos, 284 sk. o. (339-8-ig kimutatható: Ind. Ac. Phil. Herc. VI, 28, p. 37, Mekler). Még az is vitatott, hogy vajon már Arisztotelész, s nem csupán követője, Theophrasztosz, alapította-e a Peripatoszt mint önálló iskolát.

meghatározások egy minimumára redukálódnak. Ami korlátozatlan marad benne, az maga a gondolkodási- és életfolyamat, amely most egy sajátos emancipáció folytán a gondolat szubsztrátuma elé látszik lépni.

c) Arisztotelész továbbá az első istent többféleképpen mítosztalanította és egy szigorúbb teológiai fogalomra logifikálta: a demiurgoszi aspektus leépül, az isteni szféra gondolkodásában elszigetelődik a kozmosztól, és saját tartalmához való tiszta önmaga-felé-fordulására szorítkozik;⁷⁰ az érvelés pontosabb lesz és élesebben megfogalmazott;⁷¹ s talán a gondolatmenet is tömörebb és erőteljesebb — ebben a későbbi platonizmusra mutat előre.⁷²

d) Azt, hogy itt voltaképpen kritikai platonizmusról van szó, egy további nagy változás mutatja: A mozgató princípium bizonyítástechnikai kiaknázása. Az Akadémia többi tagjánál a mozgató-viszony teljesen problémátlan volt: a derivációs rendszer összefüggésében az alsóbb létfokozat a felsőbbek felé törekszik, s ezáltal előidézi a világ mozgását. Arisztotelésznel ez a viszony először is magának a transzcendenciának a létezése szempontjából jelentős. A mozgató princípium itt mértékadó kritérium lesz annak a metafizikai alapkérdésnek a megválaszolására, hogy vajon van-e egyáltalán transzcendens szubsztancia. Arisztotelésznel tehát teljesen megfordul az érvelés iránya: nem fölülről lefelé halad, mint a derivációs rendszerekben, hanem alulról fölfelé, ahogyan az az Eudemoszi Etikában található kritikában (A8, 1218a15 ff.) kifejezetten megfogalmazódik. Az Akadémia tagjai számára a transzcendencia léte kétségtelen volt, s magasabb fokon volt adva, mint a kozmosz; Arisztotelész számára viszont a bizonyosság súlypontja a kozmológiában rejlik, és ő innen, az első természettudományosan megragadható létszférából, az asztronómia területéről kiindulva kísérli meg a világon-túli világot újra fölépíteni és kritikailag biztosítani. Mivel van mozgás, Arisztotelész szerint kell egy transzcendens első mozgatónak lennie. Ebből szár-

⁷⁰Ez a "Lambda" 9 különleges helyzete. (A demiurgoszi aspektus most az immanens φύσις-hez tartozik.) A tiszta önmaga-felé-fordulás világvesztettségének csak az arisztotelészi teológiához szabad tartoznia — vagy ezt Eudoxosznak meg kellett előlegeznie? A Magna Moralis "B" 15, 1212b37—1213a7-ben előadott teológiai érvelés mindazonáltal utalhatott arra, hogy a demiurgoszi funkció eliminálása és az isten tiszta önmaga-felé-fordulása már az Akadémiában fontos volt, s viták tárgyává vált, mielőtt ezt Arisztotelész végérvényessé tette volna. A közös akadémiai Timeiosz-interpretáció és nűsz-teológia alkotta háttér előtt mindenesetre már nem minden további nélkül utalható az Arisztotelész utáni időszak Peripatoszon-belüli vitájához, hanem újra beható vizsgálatot igényel.

⁷¹Lehetséges, hogy a "gondolkodás gondolása" kiélezett szófordulat is Arisztotelésztől származik.

⁷²Emellett gyaníthatóan olyan fejlődéssel kell számolnunk, amely Platónról tanítványainak körén és Arisztotelészen keresztül Plóinoszhoz vezet.

mazik az, hogy nála a transzcendencia túlnyomórészt az első mozgató, $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ aspektusában jelentkezik.

Azonban az Arisztotelész-kutatás részéről félreértés volt az, hogy a mozgás aspektusát abszolútnak tartották, s az arisztotelészi világon-túli világot eleve a fizikához illesztett toldaléknak tekintették. Igazából a hangsúlyokat épp fordítva kell kitenünk. Az arisztotelészi Metafizikának a transzcendens létszféra lehetőségére vonatkozó állandó alapkérdése megmutatja: Arisztotelész elsődleges intenciója arra irányult, hogy a bizonyítás örökölt terhének újabb és szigorúbb módszerekkel tegyen eleget. A mozgatót nem a fizika koloncaként utólag posztulálta, hanem, fordítva, a fizikai-asztronómiai bizonyításmenetet adta hozzá az örökölt transzcendenciához, azért hogy ennek érvényességét biztosítsa. Ezt világosan mutatja "A filozófiáról" c. írás, ahol van ugyan transzcendencia, de még nem a mozgató-bizonyíték, hanem más bizonyítási eszközök állnak a középpontban (fr 16). Tehát nem a fizika követelményei az elsődlegesek, hanem a transzcendens léterület létezése. Emellett alkalmasint megállapítható valamiféle fejlődés is, amely a mozgató-bizonyíték általános formáján át ennek az alapelvnek a mozgatók sokaságává kiszélesített alkalmazásához vezet. Ha a "Lambda" könyv 8. fejezetének fönmaradt változatát későbbre kell datálni, mint a könyv többi részét (ez olyan kérdés, amely még nincs végérvényesen megválaszolva), akkor ez nem azt jelenti — ahogy ennek az álláspontnak a képviselői hiszik⁷³ —, hogy Arisztotelész asztronómiai megfontolások alapján fokozatosan arra kényszerült, hogy több mozgatót tételezzon föl,⁷⁴ hanem hogy a későbbi Arisztotelész megkísérelte az isteni gondolkodás egyedi momentumait is az asztronómia eszközeivel kimutatni és tudományosan igazolni. Tehát elsődlegesen tisztán metafizikai-ontológiai problémáról van szó. Az egyes szférákhoz tartozó mozgatók elkülönítésében, amely különben eredeti arisztotelészi megoldás, akkor újra a transzcendencia-probléma erősödő kidolgozásának és ezzel együtt növekvő bizonyítás-igényének jelét kellene látni.

e) Végül is, pozitívan tekintve, az isteni szubsztancia új szisztematikus funkcióra tesz szert, amely az Arisztotelészre jellemző ontológiai kezdeményezésből és ennek fogalmi keretéből nő ki: ez a formák fölépítésében a tiszta forma ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$), a tiszta, anyagtalan lényegi mibenlétét /Wesenswas/ ($\tau\acute{\iota}\eta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$) és ebből eredően a tiszta aktualitás ($\acute{\epsilon}\nu\epsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$), mely mentes min-

⁷³W. Jaeger: Aristoteles, Berlin 1955² (1923¹), 366 skk. o.

⁷⁴Tisztán fizikailag tekintve — amit a Fizika 8. könyve is tanúsít — különböző mozgások semmiképp sem kívánnak meg különböző mozgatókat.

den potencialitástól, de minden mozgástól is.⁷⁵ Ebben nyilatkozik meg az új szubsztanciafogalom, amelynek egy újszerű létanalízis alapján történő fölfedezését Arisztotelész magának vindikálja és amellyel tudatosan eltávolodik az Akadémiától.⁷⁶

Azért, hogy a világ és a világon-túli világ alkotta szerkezetet mint egészet történetileg elhelyezzük és rendszer-formája szerint meghatározzuk, szükséges lesz ezt még egyszer az egész kortárs platonizmus alkotta háttér elé helyezni.

Amennyiben a xenokratészi—arisztotelészi rendszertípust az akadémiai rendszeralkotás nagyobb horizontjába helyezzük, úgy ez elkülönül a Platón ("A jóról") és Szpeuszipposz módján fölfogott matematizáló derivációs rendszerektől. Ebben a kozmológiai-teológiai irányultságú fölépítésmódban nyilvánvalóan másodlagos, talán eredetileg is inkább exoterikus típusról van szó, amely kozmocentrikus álláspontból a transzcendencia részletstruktúráján azt perspektivikusan lerövidítve halad végig: Xenokratész nusz-monásza és Arisztotelész nusz-theosza a derivációs rendszer fokozatainak egész sorát reprezentálják, amelyek ott még világosan elkülönültek egymástól.⁷⁷ A derivációs összefüggés sokfokozatúságát itt szigorúan véve egy egyszerű, két fokozatból álló elrendezés helyettesíti. Ennek eredete kétségtől a platóni Iimaioszbban lelhető föl, amely, amint megmutattuk, mindenekelőtt Xenokratész értelmezésében hatott tovább. Onnan az út egyrészt Arisztotelészhez, másrészt a középső platonizmushoz, harmadrészt pedig a sztoához vezet tovább. Míg azonban Platónnál és még Xenokratésznál is megmarad a rendszer egészére való vonatkozás, a Iimaios fokozat-modellje később messzemenően izolálttá válik és a filozófiai összpozícióval azonosul. De hát mit jelent a platoniz-

⁷⁵ κίνησις és ἐνέργεια megkülönböztetése lehetővé tette Arisztotelész számára isten létmódjának és gondolati aktusának pontosítását, míg az Akadémia tagjai ugyanebben az összefüggésben kénytelenek voltak egy metaforikusan használt κίνησις-fogalommal operálni (pl. Platón: Soph. 248 E ff.).

⁷⁶ Az arisztotelészi eidosz nem καθόλου, mint a platóni idea, és ezért azzal — az arisztotelészi besorolást alapul véve — ellentétben nem csupán ποιόν és δυνάμει ὄν, hanem οὐσία, ὑποκείμενον és ἐνέργεια ὄν. Különös mértékben vonatkozik ez természetesen az οὐσία χωριστῇ καὶ ἀκίνητος-ra.

⁷⁷ Princípiumok — ideák/számok — ideális nagyságok — matematikai számok és nagyságok. Platón és Szpeuszipposz derivációs rendszereiben, de Xenokratésznál is, kiváltképp a princípiumok válnak el világosan — mint "létező fölöttek" — a belőlük levezetett transzcendens lényegiségektől. Ezért ezek mint az arisztotelészi világon-túli világ közvetlen előképei nem jöhetnek számításba. Ezért Merlan azon kísérlete (*From Platonism to Neoplatonism*, 1960², 160 skk. o.), hogy a Metafizika "I", "E" és "K" vonatkozó szövegeit az Akadémiából származtassa, ellentmondásos és eleve magában hordoz egyfajta bizonytalanságot. De tüstént pozitívvá válik, mihamint itt, miként a "Lambda" teológiájában is, Xenokratész teológiai-kozmológiai rendszerváltozatát hasonlítjuk ezzel össze.

mus történeti összefolyamatában ez a lerövidítés és leegyszerűsítés, amit a világon-túli világ Xenokratésznál mindinkább, Arisztotelésznél pedig végérvényesen elszenvet? Ez világosan összefügg a kozmocentrikus perspektívával, amelyet már Xenokratésznál kimutattak, s amely Arisztotelésznél teljesen a bizonyossági súlypontnak a kozmológiai régióba való áthelyeződéséhez vezet: Xenokratész aszerint különbözteti meg a létezőt, hogy az vajon az égen belül, vagy pedig azon kívül van-e (fr 5), s Arisztotelész metafizikai alapkérdése — kritikai alapon nyugodva — arra vonatkozik, hogy vajon egyáltalán van-e transzcendens lényegiség. Ebből az is látható, hogy ebben a későbbi rendszer-formában a transzcendencia problémájáról, élesebben fogalmazva, "megmentéséről" van szó, s hogy itt olyan fejlődés indul el, amely egyenesen vezet tovább a hellenizmus immanencia-filozófiájához, melyben újra a Platón előtti értelemben fölfogott tiszta kozmológia jut uralomra. Ezekben a megrövidített világvázlatokban /Weltentwürfen/, amelyek az átmenet időszakára jellemzők, ennek megfelelően a transzcendencia pontos differenciálása iránti érdeklődés a mögé az elsőrendű fontosságú törekvés mögé szorul vissza, hogy a transzcendens létterületnek egyáltalán megőrizzen még valamiféle, lehetőség szerint kritikailag biztosított helyet. Ezek a megoldások egy redukált világkép következményei, amely a világon-túli világot en bloc még igen, de finoman strukturált hierarchiaként már nem képes továbbvinni. — A fejlődés különben mint egy fordított tükörkép ismétlődik meg a platonizmus későbbi alakulása során: a hellenisztikus immanencia-filozófia korszaka után először Xenokratész kompakt rendszeralkotása volt az, amivel a transzcendencia filozófiája a középső platonizmusban újra teret nyert. Az áttörés, amely két évszázaddal később Plótinosz újplatonizmusával megy végbe, s amely lényegében Platón és Szpeuszipposz rendszerformájának megújítását jelenti, már előfeltételezi ezt az alapot, és emiatt kezdhet hozzá a részletes, differenciáló kidolgozáshoz.⁷⁸ — A platonizmus körforgásából, amely Platónnal indul meg és ideiglenesen Plótinosszal zárul le, világosan fölismerhető, hogy a régi vagy a középső platonizmus kozmocentrikus rendszertípusa esetében konstruktív rendszeralkotó korszakoknak csökkentett vagy lappangó formájáról van szó. Ebben az értelemben, és pedig mint csökkentett vagy redukciós forma,

⁷⁸Plótinosznak a régi Akadémia derivációs rendszeréhez és különösen a nűsz-metafizikájához való csatlakozását tárgyalja könyvem (UGM) második része, ahol arra mutattam rá, hogy a metafizikai szubjektivitásnak az intelligibilis területet dinamizáló és aktualizáló momentuma, amit általában az újabb platonizmusnak a régebbivel szemben jellegzetes megkülönböztető jegyének minősítenek, lényeges részekben a IV. század klasszikus platonizmusára megy vissza.

foglalja el az arisztotelészi metafizika is szilárd történeti helyét a platonizmuson belül.⁷⁹

II. AZ ARISZTOTELÉSZI ONTOLÓGIA

1. Arisztotelész πρώτη φιλοσοφία-ja az ὄν ἢ ὄν-t tárgyalja. A létező azonban nem egységes, hanem sokféle: τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται. A létező sokfélesége először is négy létmódban nyilvánul meg: az ὄν-magában-vett és a járulékos létezőben, az igazban és hamisban, az aktuálisan és potenciálisan létezőben s a kategóriák szerinti létben. A létező ezen négyfélesége Arisztotelésznél valójában soha nincs levezetve, mégis világos, hogyan függ össze: míg a járulékos lét eleve kivonja magát a tudományos megismerés hatásköre alól, az önmagában-vett létező, az igaz és hamis, valamint a valóságos és lehetséges minden kategóriában előfordulnak, úgyhogy a létező fölépítésében a kategoriális lét nyújtja az irányadó váztl.⁸⁰ Mindemellett a kategóriák egyforma eredetiséggel viszonyulnak egymáshoz, azaz egy létezés-levezetés értelmében semmilyen módon nem származtathatók egymásból, vagy egy mindnyájuk számára közös princípiumból. Ezzel fölvetődik a kérdés, hogy vajon a létező formái mégis egységesen koordinálhatók-e, s ily módon egyáltalán megragadhatók-e egyetlen tudomány számára. Más szóval ez a kérdés a létező sokrétűségében való egységét és így egy "első filozófiának" mint a lét tudományának lehetőségét s tárgyának egységét érinti.

Az a megoldás, amelyet Arisztotelész mindenekeelőtt a Metafizika "Γ" 2-ben (vö. K3) fejtett ki, túlhaladja a létmódok pusztán véletlenszerű, kapcsolat-nélküli névazonosságát (ὁμωνύμως) éppen úgy, ahogy egy platóni értelemben fölfogott nemszerkezetet (καθ'ἑν) is elkerül. Arisztotelész közbülső utat választ, amennyiben a kategóriákat nem mint egy nem fajtaít fogja ugyan föl, mégis az οὐσία-ra mint az első kategóriára vonatkoztatja őket. Az οὐσία egységes vonatkoztatási pont, amihez a többi létmód hozzá van rendelve (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, πρὸς μίαν ἀρχὴν, πρὸς τὸ πρῶτον), s amiből ezeket egységesen érthetővé lehet tenni. Az οὐσία ezért egyaránt reprezentálja minden létmód összességét és ennek belső összefüggését (πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρῶτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ὅτ' αὐτὰ ἄλλα ἡρτῆται, καὶ δι' ὃ λέγονται, 1003b16 f.). Ezzel bizonyos fokig átveszi egy -nem funkcióját, amely az egyes létfajtákról lenne elgondolható, azaz a nemszerkezetet a létezők egy immanens és nem ne-

⁷⁹Ebben nem értékítélet rejlik, hanem történeti megállapítás arról a formáról, amelyben a IV. század második felében a transzcendencia-filozófia még egyedül lehetséges volt.

⁸⁰Ehhez utoljára G. Martin: Allgemeine Metaphysik, Berlin 1965, 36. o.

mek szerinti tagolásával helyettesíti. A nem helyére, az egyes fajták "mel-lé", egy egyedi, különleges, mégis "első", kitüntetett helyzetű, példászerű létfajta lép, amelyben a létezők lényege úgymond koncentráltan megmutat-kozik.

Ugyanezt a koordináló és nem szubordináló, immanens egység- és rendező-elvet alkalmazza Arisztotelész az Eudemoszi Etikának a barátságról szóló ér-tekezésében (H2). Az aretén nyugvó πρώτη φιλία bár nem az egyetlen, de mégis kitüntetett helyzetű formája a barátságnak, amelyben a φιλία lényege para-digmatikusan nyilvánul meg. Ily módon szilárd vonatkoztatási pontot nyújt, amihez a barátság többi fajtája (a kellemesen és a hasznoson nyugvók) hoz-zámérhető, s mint olyan megismerhető (πρὸς μίαν γὰρ τινα λέγονται καὶ πρώτην 1236a16 ff.; πρὸς ἓν b25 f.; πρὸς τὴν πρώτην 1240b38 f.). Az általános itt is behatolt a különösbe, hiszen a πρώτη φιλία elvileg ugyanazt teljesíti, mint a nemszerkezet szubsztanciális általánosa, amit Arisztotelész itt, valamint az Eudemoszi Etika A0-ban élesen vitat: eleinte gnoszeológiai, végül azonban ontológiai összefüggést is fölállít a barátság fajtái között, s lehetővé te-szi az általánosság nem nemek szerinti formáját, amely azt anélkül reprezen-tálja, hogy maga más lenne, mint a barátságnak egy konkrétan előforduló faj-tája.

A πρὸς-ἓν-relációnak — a következőkben nevezzük így — az arisztotelészi filozófiában ezentúl mindenütt megvan a helye, ahol szavakról és tényekről a πλεοναχῶς és πολλαχῶς λέγεσθαι legszögezhető, s ahol minden egyéb jelentés és lényegiség egy kitüntetett helyzetűre és elsőre vezetődik vissza (πρῶτως, κυρίως, ἀπλῶς).⁸¹ Egy mellékforma a nyelvi átalakítással (πρῶτως) összekö-tött paronímiát fejezi ki.

A πρὸς-ἓν-reláció nagyobb szisztematikus összefüggésben áll, azaz a πολ-λαχῶς λεγόμενα vonatkozási és rendszerstruktúráinak megfelelő fölosztásával van kapcsolatban. Arisztotelész a névazonosságnál először is megkülönbözteti a nemközösség /Gattungsgemeinschaft/ szinonímiáját — amelynél nem csupán az ὄνομα, hanem a λόγος is megegyezik⁸² — az összes többi viszonyt érintő homo-nímiától. A homonímia viszont vagy külsődleges, véletlenszerű, pusztá név-azonosság lehet, aminek semmilyen belső vonatkoztatás nem felel meg⁸³ — olyan eset, amelyet Arisztotelész mint jelentés-nélkülit kizár —, vagy je-

⁸¹Vö. mindenekelőtt még Met. "Z" 4, 1030a32 ff.; EN "A" 4, 1096b25 ff. De gen. et corr. "A" 6, 322b30 ff.

⁸²P1. "ember" és "ló" egyaránt élőlény, elnevezés és definíció szerint is.

⁸³P1. "levél", "körte" és "hat".

lentéssel bíró vonatkoztatást tartalmazhat. Ilyen értelemmel bíró, homoním viszony az analógia⁸⁴ és a πρὸς-ἐν-reláció .(τὰ πρὸς ἐν λεγόμενα). Az utóbbihoz tartozik mint alfaj a paronímia és a sor (ἐφεξῆς-reláció).⁸⁵ A viszony intenzitásának mértéke szerint, a lazábbtól a szorosabbig haladva előre, a vonatkoztatási formák így követik egymást: esetleges homonímia — analógia — πρὸς-ἐν-reláció — ἐφεξῆς-reláció — szinonímia. A πρὸς-ἐν-reláció tehát formális fölosztás szerint a homonímiához tartozik, ezen belül azonban messzeemenően közeledik a szoros szinonímiához.⁸⁶

Az "első filozófia" egységére való tekintettel a πρὸς-ἐν-reláció egyre fokozódó mértékben vált jelentőssé a modern Arisztotelész-kutatásban. Minde-

⁸⁴Állandóan mint négy tagból álló arányt fogják föl (A:B = a:b), pl. a szellem úgy viszonyul a lélekhez, mint a szem a testhez, vagy a kerék a kocsihoz, mint a láb az élőlényhez.

⁸⁵A megkülönböztetéshez Met. "Γ" 2, 1005a10 (az ἐφεξῆς-fogalomhoz Fiz. "E" 3, 226b34 ff., "Z" 1, 231a21 ff., b8 ff. ., Met. "K" 12, 1068b31.), a sorhoz mint a πρὸς ἐνλεγόμενα speciális esetéhez, amelynél a függő tagok mellékesen egy rendet képeznek: L. Robin: La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, Paris 1908, utánnomás Hildesheim 1963, 168 skk. o. 172. jegyz.

⁸⁶Met. "Γ" 2, 1003b14 f.: καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγεται καθ' ἐν, vö. Porph.: Isag. 42b4 ff.; Szürianosz, In metaph. 57,19 ff. Kr.: μᾶλλον ἀποκλίνει πρὸς τὰ συνώνυμα. — I. szinonímia (καθ' ἐν, κατὰ μίαν ἰδέαν, μοναχῶς λεγόμενα: univokáció) és II. homonímia (πολλαχῶς, πλεοναχῶς λεγόμενα) — amelynél újra 1, a véletlenszerű (így Kat. 1a1 ff., később — EE 1236b25, EN 1096b26 f. — hozzáfűzve ἀπὸ τύχης, ὡς ἐτυχεν: aequivokáció) és 2, a jelentéssel bíró (α, πρὸς ἐν és ἀφ' ἐνός, ehhez járul az ἐφεξῆς is, h, ἀναλογία) elválasztandók — megkülönböztetéséhez összefoglalóan Fr. Brentano: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Freiburg 1862, utánnomás Darmstadt 1960, 85 skk., 108 skk. o.; L. Robin: La théorie platonicienne ... 152 skk. o.; J. Owens: The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, Toronto 1963⁴, 107 skk. o. ("The Aristotelian Aequivocals"); A. Guzzoni: Die Einheit des ὄν πολλαχῶς λεγόμενον bei Aristoteles, Diss., Freiburg I.B. 1957 (kézirat), 45 skk. o.; röviden J. Tricot: Aristote, Ethique à Nicomaque, Paris 1959, 51 sk. o. Komm.; E. K. Specht: "Über die primäre Bedeutung der Wörter bei Aristoteles", Kant-Studien 51 (1959–60), 102 skk. o. Az utóhatáshoz H. A. Wolfson: "The Ambiguous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides", Harv. Theol. Review 31 (1958), 151 skk. o.; J. Hirschberger: "Paronymie und Analogie bei Aristoteles", Philos. Jahrbuch 68 (1960) (= Festschrift für A. Dempf), 191 skk. o.; G. Martin: Allgemeine Metaphysik, Berlin 1965, 14 skk. o. Újabb értelmezők az ἀναλογία-ra és a πρὸς-ἐν/ἀφ' ἐνός-)relációra alkalomadtán még az analogia proportionalitatis és analogia attributionis középkorban használatos vonatkoztatási formáit is alkalmazzák (Brentano) i. m.; W. Bröcker: Aristoteles, Frankfurt 1964³, 235 skk. o.). A paronímia (Kat. 1a12 ff.) a πρὸς-ἐν/ἀφ' ἐνός-)relációnak egy a nyelvi ragozáson nyugvó alfajtája — ἀφ' ἐνός a πρὸς ἐν irányának a megfordítását jelenti, tehát ugyanazt a viszonyt fejezi ki más szempontból, vö. pl. ἀφ' ἐνός (ἀπ' ἐκείνης) a πρὸς ἐν mellett EE "H" 2, 1236b21, 26; vö. H. H. Joachim: Aristotle, The Nichomachean Ethics, ed. by D. A. Rees, Oxford 1955², 46. o., 6. jegyz.; J. Owens, i. m. 118; G. E. L. Owen: "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", in: Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century, Göteborg 1960, 166. o., 5. jegyz., aki utal még a De gen. et corr. 322b31 f.-re: τὰ μὲν ὁμωνύμως τὰ δὲ θάτερα ἀπὸ τῶν ἐτέρων καὶ τῶν προτέρων; egy irányalternatíva értelmében értendő ezért az EN "A" 6, 1096b27 f. is (τῷ ἀφ' ἐνός εἶναι ἢ πρὸς ἐν ἀπαντα συντελεῖν); Guzzoni azon fölfogásának (i. m. 55. o.), hogy a τὰ ἀφ' ἐνός mindig egy sorra vonatkozik, az említett helyek ellentmondanak. — Hogy a πρὸς ἐν és ἀφ' ἐνός és λεγόμενα homonímia és paronímia "között" áll, azt már Alexandrosz is kifejezetten állítja, In metaph., p. 241, 8 f. H.

nekelőtt úgy hitték, hogy ebben az immanens, koordináló tagolási princípiumban Platón generalizáló idea-tanának arisztotelészi ellenpárja és ezzel általában Arisztotelész filozófiai pozíciójának lényegi jellegzetessége ragadható meg.⁸⁷ Ennek ellenére magának a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ - $\xi\nu$ -relációnak a történeti helyzetére vonatkozó kérdésre szinte senki⁸⁸ nem tudott kimerítő választ adni. Meg kell pedig vizsgálni, hogy vajon az arisztotelészi ontológia immanens tagolási princípiumát már kielégítően jellemezzük-e és történetileg helyesen helyezzük-e el azáltal, hogy az idea-tannal mérjük össze.

2. A $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ - $\xi\nu$ -reláció előtörténetének megvilágításához egy első támpontot a csaknem mindenhol — a Metafizikában éppúgy, mint az Eudemoszi Etikában — a szemléltetés céljából adott paronimikus példák nyújtanak. Ahogyan "egészségesnek" sokféle "egészséges" dolgot nevezünk, azonban ezek mégis mindig a test egészségére vonatkoznak, amelyben az "egészség" mint prototípusban mutatkozik meg,⁸⁹ úgy — magyarázza Arisztotelész — a létezők módjai a tulajdonképpeni létezőre, az $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ -ra vonatkoznak, s ennek következtében érthetők.⁹⁰ Nyilvánvaló, hogy itt a paronímia szolgáltatja a modellt a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\xi\nu$ $\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ számára, amelyek a kifejtésben analogikusan egy olyan területen szerepelnek, amely tulajdonképpen a puszta homonímia számára volt fönntartva. A Kategóriák első fejezete még, valóban szigorúan véve, paronímia és homonímia között tesz különbséget, s nem ismer semmiféle átmenetet. A nagy munkákban azonban a paronímia alapstruktúrája nyilvánvalóan túlterjed a nyelvi ragozás területén, s még a homonímia hatáskörébe is behatol, miközben a jelentéssel bíró homonímiát ezekben a művekben elhatárolja attól, amelyik pusztán esetleges. Ezzel egy, már a nyelvben előre adott alapstruktúra egyre növekvő mértékben tudatosodik és ontológiailag tematizálódik: rokon jelenségek mintegy koncentrikus csoportosítása egy kitüntetett helyzetű alapjelen-

⁸⁷Utoljára A. Guzzoni: Die Einheit des $\acute{o}\nu$, $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{o}\varsigma$, $\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, 59. o., 1. jegyz.: "Nekem úgy tűnik, hogy az ilyesfajta általánosságnak a felfedezésében /.../ az a lehetőség /.../ rejlik, /.../ hogy meghaladják a platóni ideatant, s hogy csak ennek az újfajta általánosságnak a belátása engedi meg nekünk, hogy a platóni és arisztotelészi filozófia közti lényegi különbségeket filozófiai tartalmában megragadjuk"; 28. o.: egy olyan tényállásról van szó, "amely az arisztotelészi gondolkodás mértékadó princípiumává vált".

⁸⁸Az egyik első kísérletre ebben az irányban G. E. L. Owen vállalkozik ("Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", in: Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century, Symposium Aristotelicum 1957, Göteborg 1960, 163 skk. o.; kül. 182 skk. o., aki azonban a "focal meaning" fogalmát túl tágan fogja föl, s ezáltal az idea-tantól való különbségét éppen úgy elmossa, mint ahogy az Akadémiában lévő döntő kiindulópontok jelentőségét is félreismeri.

⁸⁹Hasonlóképp minden, ami a gyógyítást érinti az orvos $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -ában.

⁹⁰Pl. Met. Γ 2, 1003a34, ff., b11; "Z" 4, 1030a35 ff.; "K" 3, 1060b36 ff.; vö. Eud. Et. "H" 2, 1236a18 ff.

ség köré, amelytől mint principium essendi et cognoscendijüktől függenek. Amennyiben Arisztotelész ennek érvényességét kiterjeszti, és tiszta, nyelviileg differenciálatlan homonímiára viszi át,⁹¹ elsőrendű ontológiai princípiumot nyer, amely egyaránt beválik a πρώτη φιλοσοφία-ban és az etikában.

A paronimikus alapszerkezet azonban dialektikus-ontológiai jelentésében már az Akadémiában ismert volt, s ott szavak és jelentések rokonságának és különbségének egy megfelelő rendszerében kapott helyet: Szpeuszipposz, Platón követője, nem csupán, mint Arisztotelész, szinonímát, homonímát és paronímát különböztetett meg, hanem pótlólag felsorolta a névkülönbözőség és a polionímia (a mai értelemben vett szinonímia) eseteit is.⁹² Azt, hogy az arisztotelészi Kategóriák első fejezete Szpeuszipposz teljesebb fölosztásától függ,⁹³ valószínűvé tette a korai Topikára gyakorolt hatása,⁹⁴ a Xenokratésznál is kimutatható szinonímia,⁹⁵ valamint λόγος és ὄνομα megkülönböztetése, amely az egész rendszert hordozza, s amely a platóni dialektikából származik.⁹⁶ A πολλαχῶς λεγόμενα tematikájának ennek megfelelően közös akadémiai eredete van. Ez azt jelenti, hogy Arisztotelész, amikor a homonímiát és a paronímiát egymásba dolgozza, s közben a πρὸς ἔν λεγεσθαι-t mint a homonímián belül egy új, köztes vonatkoztatási formát fölfedezi, az akadémiai rendszerséma talaján mozog, s az akadémiai problémafölvetés keretei között, differenciálva, új elemeket hangsúlyoz.

3. Ezzel egy első, a πρὸς-ἔν-reláció alapszerkezetére vonatkozó történeti szál került felszínre; ám egy másik ilyen szál lényegesen fontosabbnak látszik. Az a kérdés merül föl, hogy vajon a generalizáló idea-tantól és általában a nemszerkeztettől való távolságtartás, ami a πρὸς-ἔν-relációt mindennütt végigkíséri,⁹⁷ nem egy olyan módszertani jogalapot juttat-e érvényre, amely a maga részéről az akadémiai rendszersémában gyökerezik.

⁹¹A πρὸς ἔν λεγεσθαι kifejezés emellett a paronímia-viszony értelemszerű újrafogalmazásának mutatkozik egy olyan területen, amelyben a tagok rendjét a nyelv már nem jelzi.

⁹²Szimpl: In Arist. Cat. CAG VIII, p. 29,5 ff.; 36,25 ff.; 38,11 ff. = fr 32a—c Lang. — Szpeuszipposz beosztása dihairetikus osztályozás szerint halad, amennyiben először különbséget tesz azonos- és eltérő nevű között, majd mindkettőt további részekre osztja.

⁹³Ehhez Ph. Merlan: "Zur Erklärung der dem Aristoteles zugeschriebenen Kategorienschrift", Philol. 89 (1934), küll 47 ff. Arisztotelész az akadémiai beosztásnak csak a "logikailag releváns eseteit" veszi át.

⁹⁴P1. "A" 18, ehhez J. Stenzel b. Pauly-Wissowa III, A 2 s.v. Speusippos (1929) 1644, 1654.

⁹⁵Pseudo Ariszt., De lin. insec. 968a10 = fr 42 Heinze.

⁹⁶P1.: Soph. 221 B; Polit. 267 A, 271 C, Nomoi 985 D ff. Ep. VII 342 B ff.

⁹⁷A kategóriákhoz: Met. "A" 28, 1024b11 ff.; I 2, 1054a19 f.; "K" 9, 1065b8 f.; "A" 4, 1070b1 ff.; Fig. "Γ" 1, 200b34 ff.; EN "A" 4, 1096b23 ff.; EE "A" 8, 1217b33 f.: nem κοινόν τι καθόλου az egyes kategóriák mellett (923). A barátságformákhoz: EE "H" 2, 1236a16 f., a23 ff., b25 f. (ehhez értelemszerűen az EE "A" 8 ideakritikája).

Az arisztotelészi iratok különböző helyein fölismerhetővé válik, hogy az Akadémia tagjai olyan ontikus fokozati viszonyok számára, amelyek tagjai a "korábbi" és "későbbi" (πρῶτερον-ὕστερον) szerint viszonyulnak egymáshoz, semmiféle fölérendelt nemet nem tételeznek föl; ez a legvilágosabban a Nikomakhoszi Etikában lévő (A4, 1096a17 ff.) beszámolóban látható, ahol Arisztotelész ezt az elméletet már magának Platónnak tulajdonítja.⁹⁸ Az említett helyen mármost összehasonlítja ezzel a saját kategóriaelméletét, s megállapítja, hogy az οὐσία is úgy viszonyul a többi kategóriához, mint a "korábbi" a "későbbi"-hez, így a kategóriák az akadémiai előfeltevések alapján nem engednek meg semmiféle fölérendelt nemet. Arisztotelész a kategoriális πρῶς-ἔν-re-lációt ténylegesen egyúttal mint egy "korábbi" és "későbbi" által meghatározott fokozati viszonyt fogta föl.⁹⁹ Az οὐσία "prioritása" emellett a Metafizika "Δ" 11-ben (1019a1 ff.) még egyszer kapcsolatba kerül "korábbi" és "későbbi" platóni—akadémiai fokozatosságával. Azt továbbá, hogy a πρῶς ἔν λεγόμενα nemszerkezet alóli emancipációjá ténylegesen a fokozatosságnál meglévő nemszerkezet akadémiai fölfüggesztésére támaszkodik, egy Arisztotelész korai korszakából való utalás is megerősíti: az iskolai munkákban kedvelt paronimikus példa már a Protreptikoszban¹⁰⁰ úgy tűnik föl, mint "korábbi" és "későbbi" ontikus fokozati viszonya, mégpedig ugyanabban az értelemben használva, ahogyan a szerző ezt ugyanebben az írásban kifogástalanul akadémiai összefüggésben részletesen kifejti.¹⁰¹

Arisztotelész a fokozati viszonyt tagabbként fogja föl, mint πρῶς-ἔν-re-lációt, s például az aktus-potencia kapcsolatot is annak hatáskörébe utalja.¹⁰² A πρῶς ἔν λεγόμενα tehát, fokozati viszonynak tekintve, újra egy nagyobb szisztematikus összefüggésben állnak, amely szintén az Akadémiára mutat vissza.

4. A doktrína előtörténete és szisztematikus háttere azonban csak akkor teljesen belátható, ha magának a fokozatosságról szóló akadémiai teóriának a mélyebb értelmére kérdezzük rá, s azt egészen első kiinduló tételéig követjük vissza. A Protreptikosz kiváltképp a szám—hosszúság—felszín—test sort

⁹⁸Továbbá ezzel összhangban EE "A" 8, 1218a1 ff., Met. "B" 3, 999a6 ff.; vö. "A", 990b17 ff., "M", 1079a14 ff., "N" 1087b23 ff.

⁹⁹Pl. Met. "Z" 1, 1028a32 f.; 4, 1030a22, vö. 30; "Λ" 1, 1069a20 f.; "N" 1, 1088b4.

¹⁰⁰fr 14 p. 49,27 ff. Ross = 882 Düring; vö. Topika "B" 3, 110b18 f.

¹⁰¹fr 5 p. 32,13 —33,5 Ross = 833—36 Düring. Mindkét fragmentum összefüggéséhez l. Düring kommentárjában 247. o. (Aristotle's Protrepticus, an Attempt at Reconstruction, Göteborg 1961).

¹⁰²vö. pl. a következő megkülönböztetéseket: Topika "B" 3, 110b16 ff.; Met. "Δ" 11, 1019a6 ff.; 'Θ' 8, 1049b4 ff. (aktus-potencia). Az utóhatáshoz Wolfson, i. m.

hozza föl mint a fokozatosság példáját (fr. 5), vagyis a Platón, Akadémián belül előadott, tanításából ismert matematizáló dimenziós szisztémát. De a Metafizikában, az Eudemoszi és a Nikomakhoszi Etikában lévő Akadémiáról szóló beszámolók is általában a számsorral, vagy a geometriai nagyságok alkotta sorral példálózna.¹⁰³ Ezt másképp nem lehet megérteni, mint ha a matematikai sor "korábbi" és "későbbi" egymásrakövetkezését kitüntetetten, azaz legtisztább és úgyszólván eredeti formájában reprezentálja. Valójában ezek a kvantifikáló sorok egy olyan törvény szerint szerveződnek, amely közvetlenül vetekedik a generalizációval, s amely ezért maradéktalanul megmagyarázza a nemszerkezet megszűnését: a rákövetkező tagok többszöröse a megelőzőknek; ezek egyszerűbbek, kevésbé meghatározottak, s ennyiben általánosabbak, mint azok (pl. a kettő a háromnál, a vonal a síknál, a háromszög a négyszögnél). Maguk a tagok között tehát egyfajta nemek szerinti viszony van, ami kizárja a nemek szabályos megalkotását.¹⁰⁴ A beszámolók ezt úgy fejezik ki, hogy az "első" tag előtt a nem mint "első" már nem helyezkedhet el, mivel különben az első már nem lenne első. Itt módszertani konfliktus van a sor lineáris, "horizontális" elve és a generalizáció "vertikális" elve között, amelyet az Akadémiához tartozók ez utóbbi részleges fölfüggesztésével próbáltak megkerülni, míg Arisztotelész az idea-tan cáfolatához használja föl.

Másrészt Arisztotelész egészen az akadémiai sorstruktúra ígézetében marad, amelyet a kvalitatívra való, rá jellemző kitágításával többször átvesz, miközben az a szempont mindig irányító marad, hogy ezek a sorok semmiféle nemszerkezetet nem alkothatnak. Ide tartozik a Metafizika "Λ" 8-ban lévő 55 mozgatónak — a számsorral összehasonlított — sora¹⁰⁵ éppen úgy, mint a — geometriai sokszögek sorával párhuzamba állított — lelki képességek fokozatos egymásrakövetkezése a De animában,¹⁰⁶ vagy jó és rossz alkotmányok

¹⁰³Vö. a 98. jegyzet adataival.

¹⁰⁴Ehhez A. C. Lloyd: "Genus, Species and Ordered Series in Aristotle", Phronesis 7 (1962), 67 ff. — Ehhez járulnak más olyan nézőpontok, amelyek szembeszegülnek egy nemképzéssel: az egyes tagok közt főnnálló különbség maga vagy szám, vagy alakzat, tehát nem képes megalapozni — ahogy pl. "ember" és "állat" között — egy önálló generikus dimenziót. Az egyes tagot ezért egyedül a sorban elfoglalt helyének értéke határozza meg, amely sor törvényszerűségét minden egyes tag közvetlenül tartalmazza (vö. Guzzoni, i. m. 24 sk. o.; Ross: Aristotle's Metaphysics, I 237). Továbbá a sor tagjai fokozatosságot képeznek, ontológiai rangjuk tehát különböző (különösen világos ez a dimenziók alkotta fokozatosságnál). Ezért pedig nem foglalhatók közös nem alá.

¹⁰⁵Vö. föntebb.

¹⁰⁶"B" 3, 414b20 ff., vö. 415a23 ff., 416b22, 25. Az arisztotelészi pszichológia fokozatszerkezete strukturálisan, kategoriálisan és terminológiailag az akadémiai sorteóriát követi, s ha a modern rétegonológia azt gondolja, hogy itt alkalomadtán "a réteggondolat kezdeteit" ragadja meg (N. Hartmann: Abh. Pr. Ak. d. Wiss., 1943³ = Kleinere Schriften II, 1957, 180 skk. o., 185

"korábbi" és "későbbi" szerint elrendezett fölosztása a Politikában.¹⁰⁷ Ezen utóbbi alkalmazás különösen sokatmondó, mivel ebben az esetben Arisztotelész egy két tagból álló fokozati viszonyt a nemalkotás alól sok tagból álló sorra való hivatkozással von ki. Itt bebizonyosodik, hogy bármely fokozati viszony végső soron a sor modellje felé orientálódik.

A specifikusan akadémiai sor-struktúrának ez az Arisztotelésznél meglévő közvetlen hatása pótlólagos bizonyítékot nyújt a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ - $\acute{\epsilon}\nu$ -szerkezet módszertani irányultságához is. Ehhez járul, hogy alkalomadtán a kategóriák is a sorképzés kezdeményeit mutatják;¹⁰⁸ hogy a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ -nak mindenekelőtt a De animában lévő sorral vannak érintkezési pontjai; hogy a sor ($\tau\grave{\alpha}$ $\tau\tilde{\omega}$ $\acute{\epsilon}\phi\epsilon\zeta\eta\varsigma$ $\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$) a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ -hoz van hozzárendelve, mint ennek különleges esete;¹⁰⁹ s hogy a barátságok $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ - $\acute{\epsilon}\nu$ -szerkezete az Eudemoszi Etika "H" 2-ben az "A" G-ban lévő ideakritikára és a sor-struktúra ott kifejtett alternatív megoldására utal.¹¹⁰

Szigorúan véve ezért a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ -nak az arisztotelészi ontológiára annyira jellemző rendezőelve, amennyiben ez az idea-tant és a nemekben való gondolkodást bármely formájában kiszorítja és helyettesíti,¹¹¹ mint egy eltávolodott sarj az Akadémia sajátos matematizáló filozófiájának utóéletéhez tartozik; ennek módszertani alaptételeit egy másik közegben reprodukálja.

Még világosabb lesz ez az analógia rokon princípiuma esetében, amely a $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{o}\varsigma$ $\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ közt a legközelebb áll a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ - $\acute{\epsilon}\nu$ -relációhoz. Az analógiát Arisztotelész közvetlenül az Akadémiától vette át,¹¹² ahol a matemati-

skk. o.), akkor hozzá kell fűzni, hogy ennél módszertanilag nézve az Akadémia matematizáló metafizikájának egy derivátumáról és függőség (determináció) és autonómia itt kimutatható törvényeinél csupán a sorral kapcsolatos "együttes megszüntetés" és "addíció" akadémiai gondolkodásformáinak alkalmazásairól és kibővítéseiről van szó. (Ezeket tehát Arisztotelész semmi esetre sem "tisztán leíróan — mondhatni empirikusan — a ... tények alapján mutatja ki" — Hartmann, i. m.)

¹⁰⁷"I" 1, 1275a34 f.

¹⁰⁸Met. "A" 8, 1069a20 f.; "N" 1, 1088a22 ff. (vö. N 2, 1089b23 f.), amiből a négy legfontosabb kategória számára a sor /Reihenfolge/ adódik: Úszia—minőség—mennyiség—reláció (kifejezetten így található a peripatetikus tanítás kivonatában is: Sztobaios Ecl. II, p. 42, 1 ff. W.). — A kategóriáknak a számsorral való rokonságát éppen most hangsúlyozta K. Oehler: "Die systematische Integration der arist. Metaphysik. Physik u. Erste Philosophie im Buch Lambda", in: Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast, Verhandlungen d. 4. Symposium Aristotelicum, Göteborg 1966, v. I. Düring, Heidelberg 1967.

¹⁰⁹vö. 85. jegyz. föntebb.

¹¹⁰vö. különösen "A" 8, 1218a1—10 (a sornak az areték nemének problémájára történő alkalmazásával, amelyek szintén sorszerűnek tekinthetők).

¹¹¹Ez a távolsgégtartás nemcsak a (szubsztancializált) ideatan, hanem következetesen minden, az arisztotelészi $\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$ értelmében vett $\kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\nu$ ellen is irányul.

¹¹²Platón mellett itt mindenekelőtt Szpeuszipposznak (analógia mint a derivációs rendszer konstrukciós fogalma, hasonlóságtan) és Eudoxosznak (a matematikai arányelmélet megteremtője) volt döntő jelentősége.

kai eredet nem csupán a vonatkozás (legalábbis) négytagúságában, hanem az elnevezésben (ἀνὰ λόγον : λόγος = "arány") is tetten érhető. A matematikai arány mindazonáltal egymásnak megfelelő viszonyok — tetszőlegesen kibővíthető — sokaságát képviseli; ezek a viszonyok egy első alapviszonyra vezethetők vissza, amelynek ők maguk többszörösei. Tehát újra egy sorról van szó, amely az egyszerű, matematikai sortól csak annyiban különbözik, hogy tagjai viszonyok.¹¹³ Az analógia arisztotelészi fogalmában tehát a kvantitatív mozzanat már nem mértékadó, s ezáltal a sor összefüggése föloldódik. Ha azonban az arisztotelészi analógia, miként a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ - $\acute{\epsilon}\nu$ -reláció és a paronímia, az egyes esetek mellett semmiféle általánost nem tűr el,¹¹⁴ akkor ezzel újra egészen határozottan az akadémiai sorképzés egy alaptétele őrződik meg.

A lezármazási vonal valamivel még tovább húzható. A matematizáló filozófémák, amelyek Arisztotelészt nyilvánvalóan vezetnek módszertanilag, s amelyekből ő filozófiai jogalapot vesz át saját rendstruktúrái számára, végső soron az Akadémián belül ismert elem-metafizika összefüggésébe tartoznak, amelyből Platón dialógusaiban csak kevés ragadható meg, amely azonban Platón előadásából ismertté válva Arisztotelész filozófiai kortársainak filozófiáját messzemenően meghatározta. Bár igaz, hogy az ideális számsor már a Phaidónban (101 B f.) is előfordul, s ezért az arisztotelészi beszámolónak nem szükségképpen van köze a "későbbi" elem- és szám-metafizikához, ám éppen az az alaptétel, hogy a sorok nem alkotnak semmilyen nemet, nem található meg Platón írásaiban, s ezért az Akadémián belül ismert tanhoz kell tartoznia. Továbbá, a Protreptikoszban (fr 5) és a Metafizika "A" és "M" könyvében lévő ideakritikában¹¹⁵ a sorok lényegileg az elemrendszerrel és ennek princípium-tanával vannak összekapcsolva. A Metafizika érvelése emellett világossá teszi, hogy a generalizáció és sorprincípium közti konfliktus végső soron az idea-tan és az elem-gondolkodás között fennálló antagonizmus, amellyel Arisztotelész korára az Akadémia szemközt találta magát. Az arisztotelészi megoldások közvetlenül ebbe a problémafolyamatba tartoznak bele.

5. Az eddig kidolgozott eredményt lényegében megerősíti és igazolja S. Pines¹¹⁶ 1961-ben napvilágot látott munkája, amely Arisztotelész eidosz-ta-

¹¹³Ez érvényes a divízió (modern nyelven: "törtön") nyugvó geometriai arányosságra, míg a szubtrakción nyugvó aritmetikai arányosság mindenképpen az előrehaladó számsort tételezi föl.

¹¹⁴Összefoglalóan Theophrasztosz Metafizika 9a27 f. (καθόλου és κοινόν nincs a πλεοναχῶς λεγόμενα-nál).

¹¹⁵Vö. 98. jegyz.

¹¹⁶S. Pines: "A New Fragment of Xenocrates and Its Implications", Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Vol. 51, Part 2, Philadelphia 1961, 1–34.

nának az idősebb iskolatársához, az Akadémiához tartozó Xenokratészéhez való viszonyát vizsgálja. Emellett szó esik az Arisztotelész-kommentátor aphrodísziai Alexandrosz egyik csupán arab változatban fennmaradt és csak nemrég nyilvánosságra hozott írásának értelmezéséről is; ez az írás az εἶδος-γένος-szal szembeni ontológiai elsőségének xenokratészi elmélete ellen fordul, s ezáltal megismertet minket ezzel a nézettel, amely máskülönben elvesztett volna. Ez, ahogyan azt Pines még nem eléggé figyelembe vett értekezésében behatóan megmutatta, az akadémiai idea-tan számára "kopernikuszi fordulathat" jelent, hiszen nem kevesebbet állít, mint hogy a platónitól az arisztotelészi eidosz-tan felé megtett messzeható fordulat, az ontikus súlypontnak az általánostól a különösbe való áthelyezésével, nem pusztán Arisztotelész sajátja, hanem egy fontos lépést Xenokratész előlegezett meg. Az eidosz-tan Xenokratésznál megfogható struktúraváltozása egyébként, ahogy ezt kiegészítésként hozzá kell fűzni, nem áll egyedül az Akadémiában, hanem párhuzamként megemlíthető az ontológiailag fölfogott idea-tan Szpeuszipposz-nál található föladása és a nemek közti rokonságoknak (ὁμοια, κοινά) egy ontikusan hatástalanított, az arisztotelészi καθόλου-ra előremutatató vázával történő helyettesítése. Mégsem lehet semmi kétség afelől, hogy Xenokratész élesebben differenciáló megoldása előkészíti az arisztotelészi pozíciót, amely ezáltal az eddiginél pontosabban vonatkoztatható az Akadémia filozófiai problematikájára, s történeti dimenziójának jó részét visszanyeri.

Hogy milyen terjedelemben van erről szó, az csak akkor lesz látható, ha az újonnan nyert xenokratészi eidosz-tant a maga részéről az akadémiai rendszerséma egészének Pines által még túl kevésbé figyelembe vett összefüggésbe helyezzük bele. Ha Xenokratész az εἶδος-nak a γένος-szal szembeni ontikus prioritását tanítja, s ezzel a Platón-tól kapott súlyviszonyokat megfordítja, akkor ezt azzal indokolja meg, hogy a fajta úgy viszonyul a nemhez, mint rész az egészhez. A résznek az egészszel szembeni ontikus prioritása pedig a matematizáló elem-metafizika egyik alaptétele; ebben a metafizikában az egyszerűbb, az elem (στοιχεῖον) létében megelőzi a levezetettet és összetettet. Ezen előfeltevések alapján az ideális atomon — mint például az aritmetikai vagy geometriai (az "oszthatatlan vonal") — közelebb áll az első elemhez és princípiumhoz, a ἔν-hez, mint a föléje rendelt nemekhez, s minden további nélkül magától értetődik, hogy a nemek piramisában — a szabályos redukciós irány megfordításaként — nem a fajták vezetődnek át a nemeken keresztül a végső princípiumokba, hanem a nemek a fajtákon keresztül.

Érvelésének bázisát Xenokratész az először Platón szóbeli tanításában kifejlesztett elem-rendszernek köszönheti. Megmutatkozik azonban, hogy Xenok-

ratész egy lényeges ponton meghaladta Platón-t, amennyiben az elem-filozófia gondolkodásformáját következetesen alkalmazta az idea-tanra is. Ami Xenokratésznál végbemegy, az nem más, mint hogy az elem-gondolkodásforma az idea-tan generalizáló gondolkodásformájának heteronóm módon fölébe telepszik és azt ontológiailag aláássa. Ez azt mutatja, hogy Xenokratész — mint Platón-nál is meglevő tendenciák legitim kibontakoztatója¹¹⁷ — úton van egy generalizáló ontológiától egy túlnyomórészt elementarizáló (matematizáló) felé.

Ha ez így van, akkor az *ἐνυλον εἶδος* felé való arisztotelészi fordulat, problémátörténetileg tekintve, az elem-gondolkodásforma, az akadémiai eidosz-tanba való betörésének végső konzekvenciája. Az arisztotelészi ontológia "immanens" pozíciója a felsőbb általános általa való leé tékelésével együtt történetileg mint az Akadémián belül ismert elem-rendszer távolhatása is fölfogható, amely rendszer végül hatalmába kerítette az idea-tant és belülről átalakította azt, amennyiben megint egy kevésbé általánost helyezett az általánosabb elé.

Az arisztotelészi ontológia mindkét alapaspektusának — immanens eidosz-tanának és immanens tagolási princípiumának — a történeti és szisztematikus előfeltevései eszerint ugyanabba az irányba mutatnak: *ἐνυλον εἶδος* és *πρὸς-ἐν*-reláció a platóni idea-tan elleni pozíciókat jelzik, s ennek ellenére mindkettő rendkívüli mértékben el van kötelezve a platóni—akadémiai filozófiának. Az arisztotelészi léttan megfelelő történeti megértése mindenesetre megköveteli, hogy ezt a filozófiát egész összetettségében vegyük számításba.¹¹⁸

6. Általános akadémiai gondolkodásformáknak — mégpedig ezúttal is a matematizáló elemrendszernek — az arisztotelészi metafizikában való jelenléte egy harmadik alkalommal is beigazolóódik, ha az első kategórián, az úszión belül különböző létfokozatok (*οὐσίαι*), mindenekelőtt a mozdulatlan és az ér-

¹¹⁷Xenokratész csupán a platóni rendszer immanens korrekciójára vállalkozik, s megnöveli annak belső koherenciáját és következetességét, ami teljesen megegyezik azzal, amit egyébként tudunk Xenokratésztől. Ezáltal egyúttal az is bizonyos, hogy Xenokratész nem függhet Arisztoteléstől. Hogy nem is két párhuzamos, egymástól független eidosz-tanról van szó, hanem Arisztotelész épít a xenokratészi megoldásra, az abból a tényből következik, hogy éppen a korai Arisztotelész van gyakran még egy véleményen Szeuszippossal és Xenokratésszal, s hogy a xenokratészi eidosz-tan is hátrahagyta nyomait a korai Arisztotelészen (Fig. "A" 1, 184a23 ff., Met. α1, 993b6 f.; vö. "B" 1, 995b20 ff., 3, 998b14 ff., "K" 1, 1059b34 ff., ehhez Pines, i. m. 10 ff., 21 ff.). Tudomásul kell vennünk, hogy Platón és a 45 évvel fiatalabb Arisztotelész között ott áll az idősebb Platón-tanítványok nemzedéke, akiknek a filozófiája akkor modernebbnek minősült, s akikhez ezért a fiatal Arisztotelész kivételes mértékben kapcsolódott.

¹¹⁸Az ebben a fejezetben előadott tézis pontosabb megalapozása a szerző következő értekezésében található: "Aristoteles und die akademische Eidoslehre", ezután jelenik meg. /In: AGPh 55 (1973), 119—190, A ford./

zéki-mozgó szféra közti vertikális összefüggésre és ezzel egy "első filozófia" szorosabb értelemben vett egységére és lehetőségére még egyszer rákérdezünk. A speciális, a mozdulatlan szférához kapcsolt "teologika" és az általános (καθόλου) léttudomány ("ontológia") viszonya az "első filozófián" belül, amely filozófiára Arisztotelész csak szűkösen utal (καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη, Met. E1. 1026a30 f.; καθόλου τῷ προτέρῳ, K7, 1064b13 f.) ősidők óta az Arisztotelész-értelmezés legnagyobb és legnehezebb problémája. Miután P. Natorp¹¹⁹ 1888-ban felújította az arisztotelészi metafizika egységére vonatkozó kérdést és W. Jaeger¹²⁰ genetikus megoldást kísérelt meg, H. von Arnim, G. Patzig, J. Owens és A. Guzzoni,¹²¹ a középkori magyarázathoz visszanyúlva, a kategóriák összefüggésében már adott πρός-ἐν-relációt is alkalmazta a mozdulatlan és mozgó szubsztancia közötti viszonyra. Eszerint az utolsónak az elsőkhöz való viszonya hasonló lenne a többi kategória és az úszia viszonyához és az isteni πρώτη οὐσία tudománya egyúttal a parte potiori minden alárendelt οὐσίαι tudománya lenne. Kimutatható azonban, hogy ez a megoldás, amelyet a Metafizika szövege nem igazol, hanem csupán lehetővé tesz, legálábbis pontatlan és helyesbítésre szorul.¹²²

Először is a πρός-ἐν-szerkezet inkább koncentrikus jellege, ahogyan ez a paronímák, a kategóriák vagy a barátságfajták között található, nem illeszkedik a léterületek lineáris fokozati építményéhez. Egyre megy, hogy ezt a fokozati építményt Arisztotelész kéttagúnak fogja-e föl, vagy, mint a "Lambda" vázlatában, háromtagúnak (1069a30, 1071b3, 1073b5 f.: mozdulatlan, örökkévaló-mozgó, múlandó-mozgó szubsztancia), bármelyik esetben lineáris sor-képzés forog fönn, amely a pontosabb hármas fölosztás esetében azáltal lesz evidens, hogy a második, az égi szféra örökkévaló-mozgó szubsztanciája, szükségszerűen közvetít a mozdulatlan és a múlandó-mozgó között, és — pl. a

¹¹⁹"Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik", Philos Monatshefte XXIV (1888), 37–65, 540–74. o.

¹²⁰Aristoteles, Berlin 1955² (1923¹), 222 skk. o.

¹²¹H. v. Arnim: "Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles", Wiener Studien 46 (1928), különösen 20, 31 skk. o.; G. Patzig: Die Entwicklung des Begriffs der Usia in der Metaphysik des Aristoteles, Diss., Göttingen 1950 (kézirat), valamint "Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles", Kant-Studien 52 (1960–61), 191 skk. o.; J. Owens: The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, Toronto 1963⁴ (1951¹); A. Guzzoni, i. m., 149 skk. o.; vö. utoljára E. Berti: L'unità del Sapere in Aristotele, Padova 1965, 131 sk. o.

¹²²Az "E" 1-ben és "K" 7-ben jelzett fokozati viszony (πρότερον- ὄστερον) az οὐσίαι között a szinonímiát éppúgy kizárja, mint az analógiát. Minthogy a pusztá homonímia és a paronímia is elkülönül ettől — ez nem nyelvi változtatás —, elsősorban csak a πρός-ἐν-reláció, vagy a speciálisabb sor-struktúra jöhet szóba.

mozgás átadásában — nem ugorható át; s így módon egy folytonosan az első tagtól a másodikig és a másodiktól a harmadikig előrehaladó egymásrakövetkezés adódik. Valójában a sor az arisztotelészi létanalízisben szisztematikusan egyenlő jogúként áll a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ - $\acute{\epsilon}\nu$ -reláció mellett, ahol csupán a "szubsztanciák" sorára lehet gondolni (Γ " 2, 1005a9 ff.: $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu\ \dots\ \kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\ \dots\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\acute{\omega}\ \acute{\epsilon}\phi\epsilon\acute{\zeta}\eta\varsigma$); s ennek megfelelően a "szubsztanciák" és a matematika területei és ezek tudományai közti összehasonlításban is kifejezetten megfogalmazódik.¹²³

Ez az elrendezés pedig teljesen megfelel az akadémiai derivációs rendszerekben a létfokokatok azon elrendezésének, amelyet Arisztotelész a Metafizikában, különösen a "Lambdában", állandóan kritikusan kontrasztként kezelt. Éppen a sorsszerű deriváció prototípusát, Szpeuszipposz rendszerét szembesíti saját megoldásával a "Lambda" végén, s csupán inkohereenciája, nem pedig például sorsszerű elrendezése miatt utasítja vissza. Ph. Merlan és utána pontosítva H. Wagner¹²⁴ ezért jogosan vonták az akadémiai derivációs összefüggés közelébe az arisztotelészi fokozatépítményt, s tették az "első filozófia" belső egységének problémája számára gyümölcsözővé a történeti utalást, amelyet egyes bizonyítékok tovább igazolhatnak (ellentmondástan a " Γ " 2-ben és " K " 3-ban, a matematika köztes helyzete az " E " 1-ben és " K " 7-ben¹²⁵). Mindenekelőtt¹²⁶ az Akadémia specifikus, eredetileg matematizáló

¹²³ Γ " 1004a8 f.: $\pi\rho\acute{o}\tau\eta\ \dots\ \delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \dots\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\phi\epsilon\acute{\zeta}\eta\varsigma$. A matematikai tudományokkal való összehasonlítás is megtalálható az "első filozófia" kettős meghatározásának alkalmával az " E " 1-ben és " K " 7-ben.

¹²⁴Ph. Merlan: From Platonism to Neoplatonism, The Hague 1960² (1953¹), VII: "Metaphysica generalis in Aristotle", 160–220. o., vö. Conclusion, 229 skk. o. Vö. még Ph. Merlan: "Metaphysik. Name und Gegenstand", Journal of Hellenic Studies 77/1 (1957), 87 skk. o. — H. Wagner: "Zum Problem des aristotelischen Metaphysikbegriffs", Philos. Rundschau 7 (1959), különösen 137 skk. o. Merlan és a 121. jegyzetben följegyzett immanens Metafizika-értelmezés eredményei ez idáig igazán még sohasem konfrontálódtak, ami annál is inkább meglepő, mert mindkét megoldás lényegében ugyanabból a szövegrészből (Met." Γ " 1-2) indul ki: Patzig nem veszi figyelembe Merlan könyvét; Owens röviden regisztrálja Merlan fő tézisét (i. m. 465. o., 38. jegyz.), anélkül, hogy azt közelebbről megvizsgálná. Megfordítva, Merlan alapjában véve nem foglal állást a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ — $\acute{\epsilon}\nu$ -relációval kapcsolatban (csak mellesleg: Platonism, 173. o., jegyzet, Owenshez 209. o., jegyz.; J. Hell. St. 91, s. helyett Jaegerrel helyezkedik szembe.

¹²⁵Merlan: Platonism, III: "The Subdivision of Theoretical Philosophy, 59 skk. o. Vö. A. Mansion: Introduction à la physique aristotélécienne, 1945², 122 skk. o.

¹²⁶Owens és Merlan ebből kiinduló és hevesen vitatott tézise, hogy $\acute{\omicron}\nu\ \eta\ \acute{\omicron}\nu$ és $\pi\rho\acute{o}\tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ azonos, az "első filozófia" egységére vonatkozó kérdéssel nincs szükségképpen összekötve, s ezért itt mellékes maradhat. Annyit mégis jegyezzünk meg, hogy az $\acute{\omicron}\nu\ \eta\ \acute{\omicron}\nu$ általános és speciális (mint $\pi\rho\acute{o}\tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$) fölfogása között van egy köztes út, amely a megkívánt levezetést a legkönnyebben teszi lehetővé: noha az $\acute{\omicron}\nu\ \eta\ \acute{\omicron}\nu$ a legtisztább formájában az első szférában fordul elő, azonban a többi szféra is tartalmazza (így a " Γ " 2, 1004b5 f.-ben az aspektus-jelleg). Az a hely, amelyre Merlan különösképp támaszkodik (" K " 7, 1064a29: $\tau\omicron\upsilon\ \acute{\delta}\nu\omicron\tau\omicron\varsigma\ \eta\ \acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\iota$

"függőségsora", mely a legkifejezőbben Szpeuszipposznál jelenik meg, maradék nélkül megmagyarázza a καθόλου ὅτι πρώτη nehéz formuláját: az Akadémiában az első létfokozat egy sor első tagja és eleme (στοιχεῖον), s ez a sor a szám- és alaksor analógiájára van elgondolva. Itt is érvényes, hogy a "korábbi" tag az egyszerűbb, kevésbé meghatározott és ezért általánosabb, mint a "következő" összetettebb és ezáltal meghatározottabb tagok; azaz a "korábbi" tagok hasonló módon viszonyulnak a "későbbiekhez", mint a nem a fajtához, úgyhogy az "első" tagnak az egész sor fölé rendelt nem funkciója jut osztályrészül. Ebben az értelemben még az arisztotelészi első szubsztancia (πρώτη οὐσία), az isteni létszféra is általánosabb, mint a következő, anyaggal és mozgással egyre nagyobb mértékben összekötött szubsztanciák,¹²⁷ s ennek megfelelően a hozzá tartozó "első filozófia" mint teológia "általános, mivel az első". Ez az "elsőség", amiből az általánosság kényszerítő erővel következik, csupán az elem-metafizika specifikus sorképzéséből kiindulva érthető meg. Ezzel szemben a tágabbként értelmezett πρῶς-ἔν-struktúra nem nyújtja ezt az összefüggést,¹²⁸ mert hiányzik belőle a levezethetőség princípiuma, amely a szigorúan szervezett sorban az egyes tagokat közvetlenül egymásból engedi kifejlődni. Noha Arisztotelész a sort (τὰ τῷ ἐφεξῆς λεγόμενα) a πρῶς-ἔν-reláció speciális esetének veszi, megfordítva nem minden πρῶς-ἔν-vonatkozás sor is már egyben. A létfokozatok egymáshoz való viszonya ezért nem πρῶς-ἔν-szerkeztként (analogia attributionis) definiálható, mint ahogyan az a kategóriák között van, hanem speciálisabban és helyesebben sorképzésként.

Ezzel nyilvánvalóan összefügg, hogy az alárendelt szubsztanciáknak az elsővel való kapcsolata Arisztotelész metafizikai írásaiban nem ugyanazzal a

Χωριστὸν), csupán formálisan foglalja össze az "első filozófia" kettős funkcióját, anélkül hogy azonosítaná (καὶ nem explikatív itt, hanem specializáló, a görögben elfoglalt hangsúlyozó-kiemelő alapjelentésének megfelelően).

¹²⁷Az egymásrakövetkezés a "Lambdánál" körülbelül a következő: tiszta forma — egyszerű mozgás összetett formája — összetett mozgás összetett formája, ami alapjában az akadémiai fokozatépítmény "addíciójának" (πρόσθεσις) felel meg. (A fizikai terület Arisztotelésznél lévő kétoldalúságát és ennek az "első filozófiák szempontjából való relevanciáját nemrég dolgozta ki megfelelően K. Oehler a 108. jegyzetben megnevezett előadásában a 4. Symposium Aristotelicumon.)

¹²⁸Meg kell jegyezni, hogy a kategoriális πρῶς-ἔν-relációban az úszának nincs meg a καθόλου-rangja, éppoly kevésbé, mint az első barátságformának a többi barátsággal szemben. — W. Bröcker: Aristoteles, Frankfurt 1964³, II.: "Retraktationen zu Aristoteles", 229 skk. o., jogosan fordul Patzig ellen, mondván, hogy a πρῶς-ἔν-reláció Arisztotelésznél nem elégséges általánosság és elsőség összekapcsolásához. Mindenesetre ő a maga részéről nem tudja megmondani azt, hogy a teológiának milyen értelemben kell "metaphysica totalis"-nak lennie, "amelyen belül van egy partialis" (Bröcker nem veszi figyelembe Merlan téziseit).

határozottsággal van megfogalmazva, mint a kategóriák közti kapcsolat (nevezetesen mint $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ -, vagy $\acute{\alpha}\pi\acute{o}$ -vonatkozás), s ezért látszólag kiegészítésre szorul, egyike azoknak az okoknak, amiért számos értelmező egyenesen a metafizikai mű "fő részének" elveszésével számolt. Valójában ezt a hiányt az magyarázza, hogy a sorban a "későbbi" tagok per definitionem az elsőre vonatkoznak, anélkül hogy ez az összefüggés — ahogyan a sokkal lazább $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ - $\acute{\epsilon}\nu$ -relációnál¹²⁹ — külön megfogalmazásra szorulna. A fokozatépítményben lévő sor-struktúra funkciója is magától értetődő volt a filozófiában jártas kortársak számára — megint csak ellentétben a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ - $\acute{\epsilon}\nu$ -relációval —, s ezért már nem volt szükség részletesen megismételni ezt az iskola fórumának írt tanító-írásokban.

Az akadémiai elem-metafizika sorképzése van tehát magának a Metafiziká-nak a fokozatépítményébe bebocsátva, amely sorképzés mint módszertani mintakép a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ - $\acute{\epsilon}\nu$ -relációban csupán távolról tűnt hatásosnak — de nyilvánvalóan itt már nem, amint Merlan hiszi, tiszta akadémiai kifejeződésében. Ami Arisztotelészt az Akadémiától elválasztja, az a filozófia matematikátizálás-a. A létösszefüggés kvantifikáló derivációja, tehát a valóság létezés-levezetése az analógia szerint és a matematikai konstrukció eszközeivel, ezért már nincs meg az arisztotelészi metafizikában. Az elem-filozófia egész "nemző"-mechanizmusa itt eltűnik, s egy "statikus" tagolási princípiumnak ad helyet, ami mint logikai redukciós forma marad meg, ha az akadémiai rendszersémából a matematizáló momentumot kioldják. Emellett végső soron a kvalitatívba való áthelyezésről van szó, pontos megfelelésben a sor-struktúra azon kvalitatív módosításával, amely a lelki képességek egymásutánja esetében a De animában¹³⁰ történik; ez fölmutat ugyan egy föltétel- és implikáció-sorozatot,¹³¹ de már nem kvantifikálható. Maga az "első filozófia" tehát nem az elem-metafizika talaján áll, hanem inkább ennek utóéletéhez kapcsolódik. Össz-struktúrájában ezt mindenesetre, amint az megmutatható volt, történetileg előfeltételezi: a kategoriális $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ - $\acute{\epsilon}\nu$ -szerkezetben éppen úgy, mint a szubsztanciális fokozatokra osztás princípiumában.

¹²⁹A távolság abban mutatkozik meg, hogy a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ kifejezés a szabálynak megfelelően a két tag közti változtatást kifejező $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\tau\acute{o}$ $\pi\rho\acute{\omega}\rho\omicron\nu$ elé lép, mert itt a függő tagok nem alkotnak olyan rendet, amelyben az egyik tag a másik fölött lenne, mint a sornál, s így nem engedik meg, hogy ugyanezzel az egyértelműséggel lehessen egy "elsőről" beszélni. (Ehelyett az a gondolat kerül előtérbe, hogy az alárendelt tagok mégis vonatkozhatnak egy közös lényegiségre.)

¹³⁰Hasonlóan a teológia mozdulatlan mozgatóinak soránál.

¹³¹Arisztotelész itt az $\acute{\epsilon}\nu\mu\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$ kifejezést még mindig az elem-filozófiában lefoglalt jelentésben használja: "A korábbi potenciálisan benne lakozik a későbbiben" (De an. 414b29 f.). Az effajta implikáció mindig idegen marad a $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ - $\acute{\epsilon}\nu$ -viszonytól (a kategóriák minden egymásba való "analízisének" elutasítása Met. "A" 28, 1024b11 ff.; vö. "A" 4, 1070b3 f.).

7. Hozzászoktak, hogy az arisztotelészi filozófia sajátosságát a platóni idea-tanhoz való viszonyán mérjék le. A korábbiakban történt rá utalás, hogy ez a kritérium nem kielégítő. Úgy tűnik, hogy Arisztotelész, ott is, ahol harcol az idea-tan ellen, s azt más gondolatformákkal helyettesíti, messze-menően a platóni—akadémiai filozófia követője. Az ezzel ellentétes pozíció, amelyet Arisztotelész az idea-tanon gyakorolt kritikájából kifejleszt, lényeges helyeken kapcsolódik az Akadémiának Platón "A jóról" címet viselő előadásaiból kiinduló matematizáló filozófiájához. Az ellentét tehát először is nem annyira Arisztotelész és az Akadémia között áll fenn, hanem elsődlegesen magán a régi Akadémián belül a filozofálás két különböző módja között.¹³²

Noha az Akadémiához tartozók matematizáló filozófiája, másképp mint a pythagoreusoké, jellegzetes módon egy intelligibilis világon-túli világ elképzelésével ötvöződik, azonban tartalmaz néhány olyan momentumot, mely kivonja magát az ideális generalizáció alól, s vele szemben mint idegen test fejt ki ellentétes hatást: ilyen az elem-gondolkodás és — ezzel szorosan összefüggően — a sorképzés princípiuma. Mindkettő olyasfajta általánosság-hoz vezet, amely a nemekben való gondolkodás általánosságát részben a kvantifikálhatóság által, részben pedig annak révén múlja fölül, hogy a konkrétan előforduló dolgokban immanens marad. Általánosabb, megismerhetőbb és létezőbb a kvantitatív dolgok területén nem az "absztrakt" közös, ami megmarad, ha az egyedi létezők specifikus különbségeit gondolatban elhagyjuk, hanem az egyszerű, ami mint immanens princípium konstituálón benne lakozik (ἐνυπαρχει) az összetettben. Ennek az egyszerű építőkövekben, "részekben" és "elemekben" való analitikus gondolkodásnak, a generalizációval szemben nem csupán az az előnye, hogy szorosan a jelenségek mellett és közöttük marad, hanem a szintézisben és analízisben egy olyan lét- és megismerésösszefüggést is megalapozhat, amely szinte nem is igényel a jelenségektől elvonatkoztatott és hiposztazált általánost.

Miután már Platónnak az Akadémián belül ismert rendszersémája alárendelte a generalizáló gondolkodásformát az elementarizálónak, s konfliktus esetén nyilvánvalóan az utóbbit részesítette előnyben;¹³³ a követőknel, Szpeuszipposznál és Xenokratésznál, a nemek piramisa az elem-gondolkodás révén

¹³²Az Arisztotelész ontológiai pozíciójának fejlődéséről föllállított hipotézisekre, amelyeket Merlan, Patzig és G. E. L. Owens állít Jaeger hipotézise helyébe, s amelyek többnyire kölcsönösen megszüntetik egymást, itt nem szükséges közelebbről kitérnünk. Ezzel kapcsolatban a kezdetben jelzett filológiai szakmunkára utalok.

¹³³Ariszt.: Nik. Eth., "A" 4, 1096a17 ff.

elerőtlenedik vagy átalakul. Ez a problémahelyzet meghatározóvá vált az arisztotelészi ontológia pozíciója számára. A καὶ ἕκαστον és az ἐνυλον εἶδος immanenciája felé megtett fordulat az újonnan fölfedezett xenokratészi eidosz-tan alapján történetileg úgy fogható föl, mint a nemszerkezet elemantarizáló újjászervezésének végső konzekvenciája és lezáró eredménye. Másrészt azonban az arisztotelészi filozófiának immanens fokozatra osztáson vagy sorképzésen nyugvó rend- és tagolásprincípium is mint az Akadémia matematizáló sorokban való gondolkodásformájának ellenpárja mutatkozik meg. Különösen az arisztotelészi πρώτη φιλοσοφία belső egysége — a kategoriálisban (πρὸς-ἐν) éppúgy, mint a szubsztanciálison belül (a léttérületek ἐφεξῆς volta), s végül még az első szubsztancián belül (a "mozgatók" τὰ ζῷα, azaz "sora") — tételezi föl történetileg az Akadémia matematizáló rend-gondolkodását, s csak ebből kiindulva ragadható meg történetileg megfelelően. Ezért az arisztotelészi ontológia, Arisztotelész maradandó egyéni teljesítménye ellenére — ez éppen úgy megvan az újszerű létanalízisben, mint az eltérő szisztematikus hangsúlyhelyezésben, akadémiái gondolati eszközök új területeken való kibővített alkalmazásában és kiaknázásában, valamint a kvalitívra való transzpozícióban —, problémátörténetileg nézve, pontosan azokat a vonásokat tekintve, amelyeket az idea-tant véve figyelembe sajátosan arisztotelészinek szokás tartani, az akadémiái metafizika elem-rendszerén nyugszik. Ezáltal Arisztotelész tanításának központi részével együtt, inkább hozható kapcsolatba a platóni Akadémia összességével és filozofálásának egészével, mint korábban. Ami a tematika számára sok egyedi területen szemmel láthatóan világosabbá vált,¹³⁴ itt is igaznak bizonyul: Arisztotelész sokkal erősebben áll a közös akadémiái elmélet talaján, mint hitték, s ezért a specifikusan arisztotelészinek a biztos elhatárolása csak fáradtságosan és hosszú távon történhet meg.¹³⁵

Ebből a filozófiatörténeti kutatás számára az a nyereség származik, hogy azok a vélt újraindulások, antitézisek, törések, vagy félreértések, amelyeket egyoldalú összehasonlítások alkalmával "Platón" (azaz a platóni dialógusok)

¹³⁴A már említett munkák mellett különösen emlékeztessünk Hambruch és Solmsen logikáról és fizikáról, Walzer és a szerző (1959) etikáról, Gercke, K. v. Fritz és Merlan kategória-elméletéről szóló munkáira (a mostani összefüggés szempontjából mindenekelőtt Solmsen kísérlete figyelemre méltó, aki az arisztotelészi apodeiktikát az Akadémia matematikai bizonyításmódszeréből vezeti le, megkülönböztetve az akadémiái idea-dialektikától; másként E. Kapp többek között).

¹³⁵Jaeger követelése itt ezentúl is programmatikus marad: "A kutatásnak a részletekben nem megoldható ideális föladata ez: minden arisztotelészi fogalom és tanítás akadémiái alapjait élesen el kell választani azoktól az egyedi módosításoktól, amelyekre Arisztotelész vállalkozott." (Sitzber. Pr. Ak. d. Wiss. 1928 = Scripta minora, Roma 1960, I. 369. o. l. jegyz.)

és Arisztotelész között kell posztulálni, föloldódnak a kontinuitások során, s hogy — eltekintve a klasszikus filozófiai szövegek magyarázata számára adódó haszontól — az egyediségek elszigetelő szemlélete helyett a témátörténeti összefüggésekbe való tárgyszerű elhelyezés válik jogosulttá.

Emellett megmutatkozik, hogy jó néhány olyan dolgot, amely első látásra az Arisztotelész által elsőként alkalmazott "fenomenológiai" módszer eredményének hat, igazság szerint az Akadémia filozófiai problémafölvetése és már kidolgozott gondolkodási nívója előre meghatározott. Egészen szembetűnő, hogy az iskolának filozófiai technika-, reflektált módszer-, téma- és rendszer-tudata sokkal nagyobb szerepet játszik nála, mint ahogyan azt közönségesen hitték. A játéktér tehát eleve behatárolt, a nüanszok viszont annál súlyosabbak és jelentősebbek. Ami közvetlen beavatkozásnak tűnik, nem túl gyakran egy előre adott fogalomvilág alternatívái közti óvatos hangsúlyáthelyezésnek, az együtt-gondolkodók dialogikus *συμφιλοσοφεῖν*-jében való célzatos állásfoglalásnak bizonyul. A gondolati tradíció hatalma nagy, s a "fenomenológiai" analízisben nem ritkán egy romba dőlt metafizika átformált töredéke rejtőzik.

Történeti összefüggések földerítése mindig mindkét oldalra hat. Megfordítva tehát, az Akadémia matematizáló elem-filozófiájában, Arisztotelésznél való utóhatása fényében egy olyan momentum nyilvánul meg, amely eleve az immanencia felé hajlik. Ezért végezetül föl kell tenni azt a kérdést, hogy vajon a platóni világon-túli világtól a hellenizmus immanens kozmológiájához való fejlődés első indíttatását tekintve elő volt-e már készítve filozófiailag a matematizáló metafizikában, s bizonyos következetességgel magának a platóni filozófiának a legbelsejéből ered-e. Néhány dolog arra látszik utalni, hogy annak a fordultnak, amely a görögség klasszikus filozófiájától a klasszikus-utánihoz vezet, a mélyebb gondolati előfeltevései magában a klasszikus filozófiában nyugosznak.^{136**}

(Fordította Lautner Péter)

¹³⁶Emellett Platón akadémiai követőinek, mindenekelőtt Xenokratésznak jut döntő közvetítő szerep; vö. ehhez H.-J. Krämer: *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin 1971, I: "Theologie und Prinzipienlehre vom Timaios zur Stoa".

**Megjelent: "Zur geschichtlichen Stellung der Aristotelischen Metaphysik", *Kant-Studien* 58 (1967), 313–354. o.

EGY MONOGRAFIKUS FILOZÓFIATÖRTÉNET ANTIKVITÁS-KÖTETEI*

Steiger Kornél

A filozófiatörténet historiográfiája adós még annak kimutatásával, hogy a Kr. e. VII—VI. század görög filozófiájának belső egységéről és karaktervonásairól alkotott képünk nem annyira történeti tények, inkább filozófiatörténeti fikciók nyomán alakult, melyek — egymásra épülven — végül is kiadták a preszókratikus filozófia impozáns építményét.

Lássunk ezekből néhányat! Arisztotelésztől örököltük a korai görög filozófusok névsorának sorrendjét és exkluzivitását. A Thalésztól Démokritoszig terjedő névsor neveinek egymásutánját később Apollodórosz egy fiktív kronológiai séma segítségével, Hészzykhiosz pedig az ugyancsak fiktív diadokhai (a tanok egymásra következése)-elmélettel megerősítette. Noha nem zárható ki annak lehetősége, hogy a Metafizika I. 3—5. fejj. nem pusztán időrendi, hanem jó adag logikai konstrukciót is tartalmaz a bemutatás sorrendjében, a kérdés — független források hiányában — megtárgyalhatatlan. A névsor exkluzivitása abból fakad, hogy Arisztotelész a korai filozófusokat természetkutatóknak tekinti. (A későbbi alexandriai filológia ezért tulajdonít valamennyi preszókratikusnak egy A természetéről c. művet.) Ekképpen a "hét bölcs" közül Arisztotelész beveszi névsorába Thalészt — a víz-arkhéről szóló állítólagos tanítása miatt, melyet ő maga is csak másodkézből ismer —, de kihagyja Khilónt, Pittakoszt, Biászt, Kleobuloszt, Periandroszt és Szolónt, akiknek neve alatt csupán morális gnómák maradtak fenn. Nem tekinti filozófiai elődjének Szimonidészt és Theogniszt sem, noha morálfilozófiai jelentőségük vitathatatlan. Valószínű, hogy ha a Nikomakhoszi Etika is tartalmazna olyan történeti visszapillantást az elődökre, mint a Metafizika, a Fizika és a lélek, akkor a korai filozófiáról való ismereteink alaposan különböznenek

*Geschichte der Philosophie, hg. v. Wolfgang Röd (Beck'sche Elementarbücher), C. H. Beck, München: I. köt. Wolfgang Röd: Die Philosophie der Antike 1. Von Thales bis Demokrit (1976), 230 oldal; II. köt. Andreas Graeser: Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles (1983), 345 oldal; III. köt. Malte Hossenfelder: Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis (1985), 252 oldal.

a jelenlegitől. Ugyancsak Arisztotelész hagyta örökül azt a nézetet, hogy a preszókratikusok primitívek, s a korai filozofémáknak helyesebb eleve a parafrázisát használni, mert az eredeti dadog (Metaf. I, 1 985 a 4).

Plutarkhosztól tanultuk, hogy a filozófiai művek azért értékesebbek a költeményeknél, mert amythosz kai apszeudosz /mese és hazugság nélküli/ alkotások (De audiendis poetis 16 C). A kései humanizmusból származik az a szemléletünk, hogy a preszókratikus anyagot megtisztítandó és rekonstruálendő töredékek gyűjteményeként kezeljük. (H. Stephanus: Poesis philosophica, Genf 1573.)

Ezek és egyéb motívumok akkor állnak egységbe, amikor a XIX. században kialakul a preszókratikus filozófia történetének módszeres művelése. Ez két szálon: filológiai és filozófiai történik. A filológiai vizsgálódás kezdetben a töredékekre és parafrázisaikra irányul. Ezeket a filológus kiemeli a kontextusból, amelyben fönmaradtak, szövegüket megvizsgálja és kijavítja, majd kísérletet tesz az illető filozófus teljes tanításának rekonstrukciójára. A XIX. század utolsó negyedében a figyelem a másodlagos antik irodalom: a doxográfia, kronográfia, biográfia és az Arisztotelész-kommentátorok művei felé fordul. (E kommentárokból ugyanis igen sok fragmentum és testimonium maradt fön.) A forráskritikai és hatástörténeti vizsgálódások eredményeként kitűnik, hogy a preszókratikus tanítások peripatetikus fogalmi sémában hagyományozódtak. Az opus primum, melyre majdnem valamennyi későbbi nézet visszavezethető, Theophrasztosz elveszett Physzikón doxai (Természetfilozófusok tanításai) c. műve. Az első világháború alatt megint változik a filológiai szemlélet. "Parmenidészt magából Parmenidészből kell megérteni!" — K. Reinhardtnak ez a terve általános programmá válik. A figyelem most a töredékek archaikus nyelvhasználatára irányul és a kutatók arra a kérdésre keresnek választ, hogy milyen világlátást implikál a preszókratikusok nyelvezete, s ez mennyiben tér el a miénktől.

A filozófiai kutatás más úton indult el. Filozófiatörténetről mint diszciplínáról a XVIII. század vége óta beszélhetünk (noha előzményei az antikvitásig nyúlnak vissza). Ez a tudományág a kanti kriticismus folytatóinak (K. L. Reinhold, G. G. Fülleborn, J. C. A. Grohmann) kezén született meg, fő célkitűzésük pedig az volt, hogy a történetileg adott filozófiai tanításokat egy a priori sémában helyezték el. A legismertebb és legnagyobb hatású a priori filozófiatörténet Hegel Előadások a filozófia történetéről c. posztumusz műve (1833–36). Új korszakot jelent Eduard Zeller monumentális munkája (Die Philosophie der Griechen), melynek első kötete 1844-ben jelenik meg. Zeller először hegelianus szellemben írja meg művét, de az anyag szét-

feszíti a szisztematikus sémát. Az átírt változat (Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt) módszertani vezérfonalává a fejlődés gondolata válik. A következő évtizedekben több értékes kompendiuma jelenik meg a görög filozófiának is (Ueberweg, Erdmann, Schwegler stb.). Közös jellemzőjük, hogy a görögökről szólván szigorúan azokra a diszciplínákra korlátozódnak, melyek a XIX. századi német fölfogás szerint a filozófiához tartoznak: így pl. minden korai filozófusnál kimutatják a lételméleti, ismeretelméleti, természetfilozófiai és némelykor az etikai gondolatok jelenlétét, de ezek mögött háttérbe szorul mindaz, amit a filozófusok "szaktudományos" (matematikai, csillagászati, orvosi) tevékenységéről tudunk. Az inga a századfordulón visszalendül: megszűnik a filozófiatörténet német hegemoniája, s az új történészek, a francia P. Tannery, a brit J. Burnet és az osztrák Th. Gomperz a korai görög filozófia természet tudományos vonásait állítják előtérbe. A megfigyelésen alapuló természetmagyarázat kezdetei, a minőségeknek mennyiségekre való visszavezetése, a természeti evolúció megsejtése — ezek válnak most a preszókratikusok fő érveivé.

Kevéssé köztudott, hogy a korszakokat átfogó, koncepciózus filozófiatörténeti mű mint tudományos műfaj a századforduló után léteben oly kérdéssé válik, hogy eltűnik, illetve átalakul. Az elkövetkező korszak jelentős filozófiatörténészei egy-egy problémával vagy filozófussal foglalkozó tanulmányokat és monográfiákat írnak, de összefoglaló áttekintésre egyikük sem vállalkozik. Erre a célra a régebbi művek szolgálnak kibővített és átdolgozott formájukban: Zeller művének a preszókratikusokkal foglalkozó kötetét W. Nestle bővíti ki, Ueberweg Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums c. alapvető munkája K. Praechter átdolgozásában válik huszadik századi kézikönyvvé.

1957-ben jelenik meg G. S. Kirk és J. E. Raven The Presocratic Philosophers c. monográfiája, mely mindmáig az ideális egyetemi tankönyv. A töredékek és a fontosabb testimoniumok görög szövegét, angol fordítását és részletes kommentárját tartalmazza. A hatvanas években lát napvilágot a Cornford-tanítvány W. K. C. Guthrie monumentális A History of Greek Philosophy-jának első két kötete, mely a preszókratikusokat tárgyalja. (A szerző halála az Arisztotelészt bemutató hatodik kötetnél szakította félbe a vállalkozást.) Guthrie kiváló minőségű doxográfiát művel: egy-egy kérdést tárgyalva bemutatja a lényeges értelmezési kísérleteket, saját nézetét jelzi, de nem tolja előtérbe. Az angolszász analitikus filozófia hatására születik meg a filozófiatörténet racionális és történeti rekonstrukciójának megkülönböztetése.

A racionális rekonstrukció tudatos anakronizmussal közelíti meg tárgyát: kortársként kezeli a régi korok filozófusait. Ahogy a tudománytörténésznek joga van azt mondani — érvel R. Rorty —, hogy Arisztotelész égbolt-modellje téves volt, vagy hogy Galénosz nem értette meg a vérkeringést, ugyanúgy a racionális filozófiatörténész is joggal mondhatja pl. azt, hogy Arisztotelész tévedett, amikor reális léttel bíró esszenciákról beszélt (Philosophy in History, ed. R. Rorty et alii, Cambridge 1984, 49. o.). Ezt az érdekes és provokatív módszert a preszókratikusokra J. Barnes alkalmazta (The Presocratic Philosophers, London—New York 1979).

Ezek a legfőbb vonásai annak a historiográfiai háttérnek, melyet oda kell rajzolnunk a most tárgyalandó munka mögé, hogy megítélhessük minőségét.

✱

Wolfgang Röd könyve: Die Philosophie der Antike 1. Von Thales bis Demokrit — egy rendkívül kényes ízlésű tudós műve, aki irtózik minden túlkapástól: módszertani egyoldalúságoktól és a téma szemlélésének idioszinkráziájától egyaránt. Tárgyismerete fölényes, okfejtése többnyire világos, ítéletei jórészt megbízhatóak. Mégis: a mű tankönyvként is, monográfiaként is megelégtetetlenül hagyja olvasóját. Röd ugyanis a XX. századi filológiai vizsgálódásokon megszürt anyagát egy XIX. századi filozófiatörténeti rekonstrukciós sémába ágyazza bele. Ez a séma olyan konvencionális fikciókat tartalmaz, amelyeknek pl. Zeller művében még megvolt a létjogosultságuk, ám éppen szadunk klasszika filológiája bebizonyította tarthatatlanságukat.

A következőkben három sematikus elemet mutatok be, melyek meghatározzák Röd módszerét: (1) a filozófia mint demitologizált gondolkodás, (2) a filozófiai gondolkodás racionalitása, (3) az absztrakció mint a filozófiai gondolkodás specifikuma.

(1) A FILOZÓFIA MINT DEMITOLOGIZÁLT GONDOLKODÁS

Jóllehet a bölcsélet — írja a szerző — kezdetben még bizonyos pontokon kapcsolódik a mitikus látásmódhoz, ezt a függőségét gyorsan legyőzi (23. o.), tudománnyá válik, mely a jelenségeket törvények alá csoportosítja (25. o.), ennek ellenére a mitikus elemek jelen vannak a korai filozófiában (26. o.). Jelen vannak a későbbi preszókratikusoknál is, ám náluk a "mitikus világképek képzetei /.../ kizárólag absztrakt fogalmak metaforikus reprezentánsai" (27. o.). — Ebből a gondolatmenetből világosan kitetszik, hogy a demitologizálás elvével valami baj van: mihelyt kimondjuk, azonnal vissza kell vonni,

vagy legalábbis gyengíteni az érvényét. Mivel a szerző ragaszkodik ehhez az elvhez, gumiformulákhoz kénytelen folyamodni. Pl. Empedoklésznak a két erő által mozgatott négy elemről szóló tanítását így értékeli: "Ez a — tartalmilag még a mítosznak elkötelezett — felfogás nem kevésbé implicálja már a természeti történések szükségszerűségének gondolatát is." (151. o.) A szerzőnek ez a kijelentése a Moirák tevékenységére vagy Perszeophoné mítoszára ugyanúgy illik, mint Empedoklész tanítására. A demitologizálás elve azonos töről fakad a korai görög filozófia racionalitásáról alkotott érvekkel, ezért vegyük előbb röviden szemügyre őket is.

(2) A FILOZÓFIAI GONDOLKODÁS RACIONALITÁSA

A racionális gondolkodás Thalésszal veszi kezdetét, aki a Nílus áradását a passzátszeleknek (nem pedig valamely isteni közreműködésnek) tulajdonította (22 és 34. o.). Racionális gondolkodó Anaximandrosz is, akinek töredéke "az események oksági összefüggésének koncepcióját alapozza meg" (42. o.). Továbbá "Anaximandrosz — mint föltehetőleg már Thalész is — egy kozmogóniai hipotézist egy ontológiaival kapcsol össze: az arkhé egyrészt kezdete kell, hogy legyen a világfolyamatnak, másrészt a világban végbemenő létesülés állandó szubsztrátuma. Anaximandrosz mindkét vonatkozásban immár nem mitikusan, hanem lényegében racionálisan gondolkodott." (43. o.) Anaximenész tanítása a levegő, lélegzet és lélek azonosságáról egyenesen a racionális pszichológia tétele (47. o.). Az idézett szövegekből kitűnik, hogy a szerző számára racionális az, ami nem mitikus. Ám "racionális" és "mitikus" nem definiált fogalmak a szövegnek, hanem címkék: hozzávetőlegesen a józan értelem és a babona szembeállításáról van szó. A demitologizálás és a racionalitás elve egyaránt a fölvilágosodásból származik, amikor a filozófia a ráció tudományaként határozta meg magát, szemben a (keresztény) vallás kinyilatkoztatáson alapuló (és ennyiben irracionális) gondolkodásával. A XVIII. század végén a kialakuló filozófiatörténet ezt a gondolatot historizálta, kijelentvén, hogy a filozófia a vallás legyőzésén keresztül jött létre már a görögöknél is. Ehhez szükség volt arra a teljesen abszurd föltevésre, hogy a mítosz a keresztény vallás tanításának görög megfelelője. A vallástörténet aztán kimutatta ennek a föltevésnek a tarthatatlanságát: a görög embernek az istenekhez való viszonya nem hiten, hanem kultikus tiszteleten alapul, s az istenekről való tudását nem szabályozza semmiféle teológiai dogmarendszer. Vallástörténetileg ugyanilyen elavult nézet az is, amely a mítoszokban primitív, még irracionális magyarázatát látja a természeti jelenségeknek. Ez az

értelmezés eredetileg az antik allegorikus mítosz-interpretáción alapul, amely az isteneket és tevékenységüket természeti jelenségek allegorikus megjelenítéseként érti. A gondolat a fölvilágosodásban új elemmel bővül: a mitikus magyarázatra azért volt szükség, mert a primitív emberek még nem voltak képesek kikutatni a jelenségek valódi okait. Ezek az interpretációs elvek, lefűződve a fölvilágosodás gondolköréről, átkerültek a fejlődés eszméjére koncentrááló filozófiatörténetbe, és ott a fejlődés fokmérőiként kezdtek szolgálni. Eszerint minél későbbi egy preszókratikus, annál racionálisabban gondolkodik és annál kevésbé van jelen tanításában a mitikus elem. Ez Rüd álláspontja is. Ez a konstrukció egyszerűen nem működik, hiszen nem tud magyarázatot adni rá, hogy a "racionális" iónok után hogyan támadhatnak az "irracionális" pythagoreusok, hogy Xenophanésznek az istenekről mondott dörgegedelmei után hogyan lehetségesek azok a homályos istenalakok, akik Empedoklész töredékeiben kószálnak. Azon Empedoklészében, aki a demitologizált racionalizmus nagyobb dicsőségére önmagát is istennek tartja. Valójában a görög filozófiának nem kell "megküzdnie" a mitológiával és "legyőznie" sem kell, hiszen párhuzamosan léteznek egymás mellett: más a föladatuk. A mitológia nem természetmagyarázat, hanem egy szakrális világ leírása. Anaximandrosznak az a föltevése, hogy a villám a főlszakadt felhőből elővillanó tűz, nem teszi érvénytelenné azt a mitológémát, hogy a mennyköveket Zeusz hajigálja. A korai filozófusok közül némelyek szeretik a kultuszokat (pl. a pythagoreusok), Hérakleitosz meg nem szereti. Némelyek (pl. Parmenidész és Empedoklész) szeretik a mitikus elemek alkalmazását, Xenophanész nem szereti. Ebből azonban gondolkodásuk fejlettségi fokára nem következtethetünk. Parmenidész racionális argumentumai mit sem csorbulnak azáltal, hogy tanítása egészét isteni kinyilatkoztatásként adta elő, amely ráadásul még egy komplett theogóniát is tartalmazott. Természetesen a mitológia és a korai filozófia viszonyának kérdése továbbra is aktuális. Wilamowitz-Moellendorff, K. Reinhardt, W. Jaeger, B. Snell és Kerényi Károly rengeteg új szempontot vetettek föl ennek megtárgyalásához. Kár, hogy Rüd művében nem találkozunk velük.

(3) AZ ABSZTRAKCIÓ MINT A FILOZÓFIAI GONDOLKODÁS SPECIFIKUMA

A német neveltetésű filozófiatörténészeknek kötelező megemlíteniük, mekkorát lépett előre Anaximandrosz a haladás útján, amikor a princípiumot egy absztrakt entitásban, az apeironban jelölte meg. Anaximenész levegője viszszalépés ugyan, de enyhítő körülmény, hogy a princípium alkalmazása már ön-

magában igen absztrakt gondolkodásra vall. Röd, óvatos mérlegelés során, a következő megállapításra jut ezzel kapcsolatban: Anaximandrosz "minden valószínűség szerint fölismernte, hogy nem elegendő, ha meghatározott minőségeket egyetlen minőségre akarunk visszavezetni, mint Thalész tette... De mivel Thalész és mindenekelőtt Anaximenész, aki Anaximandrosz fáradozásait folytatta, az arkhé szintén relatíve meghatározatlannak gondolta, ezért Anaximandrosz koncepcióját a többi milétoszi fölfogásától e tekintetben nem választhatja el áthidalhatatlan szakadéknak. Ám a kortársainál is hatékony, az arkhé absztrakt fogalma irányába mutató tendencia nála oly erős, hogy kiemelkedő helyet biztosít számára a legkorábbi ión filozófia képviselői között." (40. o.) Itt a szerzőt megint csak a rekonstrukciós séma közhelyeihez való ragaszkodás vezeti: ha valakinek csupán ennyi mondanivalója van a milétosziak absztrakciójáról, nem világos, miért hozza egyáltalán szóba.

Bevezetőjében Röd a következő szigorú módszertani elvet mondja ki: "A korai görög gondolkodók tanításának filozófiai rekonstrukciói a filológia eredményeinek figyelembevétele nélkül üresek, a filológiai interpretációk a filozófiai szándék megértése nélkül vakok." (16. o.) Elvi oka van annak, hogy művében ezt az elvet nem tudja érvényre juttatni: a filológiai megfontolások jelentős része ebben a rekonstrukciós sémában nem juthat szóhoz. Némelyik azért nem, mert magát a szerkezetet tenné tönkre. Erre példa a mitológiára vonatkozó filológiai és vallástörténeti eredmények említésének hiánya. Léteznek azután olyan filológiai eredmények, melyeknek jelenléte egy gondolkodó tanításának jelenlegi rekonstrukcióját tenné kérdésessé. Például Anaximandrosz töredékéről ezt olvassuk: "Ez (egyes beszédben) így hangzik: 'A létező dolgok arkhéja az apeiron. Amiből keletkeztek, abba pusztulnak is bele szükségszerűség szerint. Mert elégtételt fizetnek egymásnak jogtalankodásukért az idő rendje szerint.'" (38. o.) — Az "egyes beszédben" kitétel arra vonatkozik, hogy az első mondat ("A létező dolgok arkhéja az apeiron") valójában a töredéket megőrző Szimplikiosz egyik mondatának ("a dolgok arkhéjának és elemének az apeiront mondotta") átfogalmazása, melyet Röd önkényesen a fragmentum részévé tesz. Emiatt a töredék első szavának pontos jelentését el kell kennie; az "amiből" (a német szövegben woraus) ugyanis nem árulja el, hogy a görög szövegben többes szám szerepel: ex hón 'amikből', s ez bajosan vonatkozhat az egyes számban álló apeironra. Apró, de bosszantó hiba, hogy az eredeti "büntetést és elégtételt (dikén kai tiszin) fizetnek" részmondatból a fordítás során az első főnév kimaradt. Az Anaximandrosz-töredékkel kapcsolatban Hölscher (1953) és Kirk (1955) olyan problémákra mutatott rá, amelyek megkerülhetetlenek. A töredék szövege: "Amikből létrejöt-

tük (geneszisz) van a dolgoknak, az azokba való pusztulásuk is létrejön (gineszthai) a szükségszerűség szerint; mert büntetést és elégtételt fizetnek egymásnak jogtalankodásukért az idő rendje szerint." — Az első mondat peripatetikus terminusokat tartalmaz: dolgok, létrejövés, pusztulás (tá ontá, geneszisz, phthorá) nem archaikus szavak. Arisztotelésznél olvassuk: "Valamennyi dolog abba pusztul bele, amiből létrejött." (Fizika III, 5 204 b 33.) Ezért valószínű, hogy az "Amikből létrejöttük van a dolgoknak, az azokba való pusztulásuk is létrejön" nem Anaximandrosz saját szavai, hanem Theophraszosz parafrázisa, melyet Szimplikiosz átvett. Jelenlegi ismereteink szerint egyébként a töredék nem kozmogóniai természetű kijelentés: nem a kozmosz kialakulásáról, hanem a kozmoszban meglévő ellentétes minőségek egymásba-alakulásáról szól.

Vannak azután olyan filológiai hiányosságok, melyek nem a rekonstrukciós séma szerkezetéből következnek: megmagyarázhatatlanok. Ilyen nehéz szövegek esetében, mint a korai görög filozófiai mondatok, az értelmezendő gondolatokat a fragmentumok és testimoniumok bemutatásával kellene az olvasó elé tárni. Ha ugyanis az értelmezendő szöveg nem jelenik meg a tárgyalásban, az értelmezés könnyen elveszíti tárgyát: kiürül. Ha az olvasó egy állítással kapcsolatban a szerző által elért tények alapján nem tud sem állást foglalni, sem továbbgondolni az érvet, többé-kevésbé biztos lehet benne, hogy üres interpretációval van dolga. Például az Empedoklész-filológia számára problémát jelent a B 17,9—13 értelmezése:

"Ily módon, amennyiben ért hozzá, hogy többől egygé növekedjék és ismét, midőn szétvált az egy, több meggy teljesedésbe, annyiban keletkeznek és életkoruk nem szilárd.
De amennyiben az állandóan változók sosem pihennek meg, annyiban örökké mozdulatlanok a körforgás során."

Arisztotelész nyomán szokás a szöveget úgy értelmezni, hogy itt az elemek mozgásának és nyugalmanak egymást váltó állapotairól van szó. Hans von Arnim (1902) javasolta elsőként, hogy tekintsük szövegünket egy állandó mozgás leírásának, amelyben a "mozdulatlanok" (akínétoi) kifejezés nem a körmozgás hiányára, hanem a körmozgást végző elemek változatlanóságára utal. Röd a problémát érintve csupán az utolsó sort idézi, majd megjegyzi: Arnim és Hölscher értelmezése a helyes, Solmsen arisztoteliaiánus nézete valószínűtlen (151. o.). Ám az utolsó sor alapján, az előzmények ismerete nélkül az empedoklészi gondolat nem értelmezhető! Ezért az olvasó, ha nem ismeri a szöve-

get, ebből nem fogja megtudni, valójában milyen problémán kellene elgondolkodnia. Ám akár ismeri, akár nem, Röd álláspontjával sem egyetérteni nem tud, sem érveket állítani ellene, mert a szerző filológiaiailag nem indokolja meg véleményét.

Igen gyakran előfordul, hogy a szerző érvelés helyett tekintélyekre hivatkozik. Például ezt írja: Parmenidész "a jelenség ontológiai státusát meghatározni és jellegét az egy létezőből levezetni nem tudta (cf. Guthrie II, 53.)" (122. o.). A parmenidészi szöveg bemutatása nélkül, pusztán tekintély-érv alapján ebben a kérdésben nem lehet állást foglalni. A szövegtől távoli értelmezés eredménye az a pontatlanság is, hogy a parmenidészi létező jegyének lazán parafrázáló fölsorolásából a munogenesz ("egyszülött" vagy "homogén") egyszerűen kimaradt (122. o.). Ezek azok a hibatípusok, melyek lerontják ennek az adatokban gazdag és roppant alapos tudással megírt műnek a színvonalát. Világos persze, hogy Rödnek nagyon nehéz föladattal kellett szembenéznie, hiszen könyve egy tizenkét kötetre tervezett filozófiatörténeti sorozatnak a nyitódarabja: módszerében, stílusában és arányaiban korlátozva volt. "Szabályos" filozófiatörténeti munkát kellett írnia a preszókratikusokról, ehhez pedig az utóbbi nyolcvan év irodalmában nem találhatott mintaképet. Ezért régebbi paradigmához kellett visszanyúlnia. Talán szerencsésebb lett volna, ha nem Zeller művét, hanem Burnet Early Greek Philosophy-jét tekinti mintának.

•

*

A monográfia-sorozat második kötete, Andreas Graeser Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles c. műve gondolatmenetének rendezőelve: a korszak filozófiájának mint a valóság nyelvi-logikai artikulálására tett kísérletnek bemutatása. Ezt a rendezőelvet maga a tárgy kínálja, hiszen amíg a preszókratikus filozófia vizsgálódásának tárgya a világ, a későbbi filozófiáé viszont a szöveg, amely a világról beszél. Ez a változás annak a munkamegosztásnak a következménye, hogy a Kr. e. V—IV. századtól filozófusnak azt az embert nevezik, aki logikus szöveget tud előállítani és kompetenciája van annak elbírálására, hogy más filozófiai szövegek logikája rendben van-e vagy sem. A szofisztikától kezdve a filozófiai szövegek túlnyomó része filozófiai szövegekről szól. A szofisták, amikor tanítanak, tanítványaik szavait kommentálják és helyesbítik. Platón egyenesen Szókratésznek tulajdonítja a dolgoktól a beszéd vizsgálata felé végrehajtott filozófiai fordulatot, és Arisztotelész legtöbb gondolatmenetének élén

is ez a kérdés áll: "Mit értünk ezen meg ezen a kifejezésen?" "Hányféle értelemben használjuk azt meg azt a kifejezést?"

A szerző így exponálja ezt a témát: "A mai filozófia számára kifejezetten fontos probléma: a valóság nyelvi artikulálásának lehetőségére irányuló reflexiónak a problémája először ott merül föl, ahol egyrészt az eleai, másrészt a hérakleitoszi típusú ontológiai követelményekben többé-kevésbé korrekt módon latens nyelvfölfogásokra ismernek rá és mint ilyeneket tematizálják őket." (47. o.)

Andreas Graeser láthatólag nem tartozik az epikus vénájú monográfia-írók közé. Korábbi tanulmányai is azt mutatják, hogy az ő igazi műfaja az aporetikus stílusú, problémákra kihegyezett előadásmód. Ez az erénye a jelen kötet "Szofisztika" és "Szókratika" című fejezeteinek kifejezetten javára válik, ám a Platón- és Arisztotelész-fejezeteknek már kevésbé. Az első két témáról szólva ugyanis túlnyomórészt csupán a problémák meglétéről tud számot adni még a monográfia-író is: hogyan értendő a homo-mensura-tétel? Paródia-e Gorgiasz irata "A nem-létezőről"? stb. És ha az ember nem akarja túlintertartani a rendelkezésre álló anyagot, ilyen típusú válaszokra nyílik lehetőség: a homo-mensura-tételnek négyféle későbbi ontológiai implikációját ismerjük, de nem biztos, hogy Prótagorasz ezek bármelyikével is számot vetett (vö. 25–26. o.). Ha Gorgiasz érvelését komolyan vesszük, ilyen és ilyen kimondatlan előföltételeket kell tulajdonítanunk neki (vö. 33 skk. o.). Minden egyéb: konjektúra.

Platónról és Arisztotelészről szólva egy monográfia kereteiben ez a módszer nem alkalmazható kockázat nélkül. (Más kérdés persze, hogy kell-e ma monografikus művet írni ezekről a filozófusokról.) Ha a szerző — fölvállalt műfajának szabályaiból következően — a komplett anyag bemutatását ígéri, akkor az olvasó komoly hiányosságként kell hogy elkönnyvelje az alábbi ta-
ceteket:

- Platón szókratikus korszakának tanítása,
- Platón harmadik alkotói periódusának sajátosságai,
- egy fontos technikai kérdés: mely entitásoknak tulajdonít Platón ideákat?,

- Szpeuszipposz és Xenokratész filozófiája,
- Arisztotelész szillogisztikája,
- természetfilozófiája,
- lélekfölfogása.

Ezek a témák ugyanis egytől egyig hiányoznak a könyvből.

Meglepő módon a — valóban kitűnő — szofisztika-fejezet tematikusan is gazdagabb, mint a Platónról és Arisztotelészről szóló. A szofisták tevékenységével a következő nyolc alfejezet foglalkozik:

1. A relativizmus útján: Prótagorász
2. Nihilista tapasztalatok: Gorgiasz
3. Szkepticista lépések: Xeniadész és Kratylosz
4. A nyelvfilozófia csapdájában: Lykophrón és Antiszthenész
5. Támadások a vallás ellen
6. A morálfilozófia problematikája: a Disszoi Logoi
7. A konvencionális morál kritikája
8. A praktikus filozófia modellje: Iszokratész.

A Platón-fejezet négy alfejezete:

1. Élete, művei, hermeneutikai problémák, filozófiájának jellege
2. Ontológia
3. A filozófia útjai
4. Etika, antropológia, politika.

Az Arisztotelészről szóló öt alfejezet:

1. Élete, művei, diszciplínák, filozófiai módszere, filozófiájának jellege
2. Nyelv és ontológia
3. A valóság
4. Az etika kérdései
5. Tudomány, dialektika, rétorika.

A szerző előadásmódja a világos, szabatos, elemi logikai szimbólumokat mértékkel alkalmazó angolszász stílus. Ám olykor minden előkészítés nélkül vezet be olyan technikai fogalmakat, melyek egy tudós társaság számára előadott paperben helyénvalók ugyan, ám amelyeket a kezdő olvasó — alkalmazási példák híján — nem fog tudni használni.

Példa erre a — köznyelvi terminusként nem használatos — "minőség-dolgok" (Qualitätsdinge) kifejezés sine commentaribus fölbukkanása a 138. oldalon. (A 'quality-things' kifejezést F. M. Cornford vezette be a harmincas években azoknak a szubsztrátumot nem implikáló minőségeknek a megnevezésére, melyeket a preszókratikusok önálló dologi entitásokként szemlélnek. Pl. 'a meleg', 'a száraz' stb.) A 35. oldalon találkozunk a "nem-propozicionális tartalmú észlelés" (nicht-propositionale Wahrnehmung) terminussal, megint csak használati szabályok nélkül. A gondolatmenet végén (37. o.) a szerző megadja ugyan az alkalmazási példákat, csak hogy ott meg anélkül, hogy jelezné, terminológiát vált: a propozicionális tartalmú észlelést korrigibilis, a

nem-propozicionális tartalmú észlelést inkorrigibilis, direkt észlelésnek nevezi: "Gorgiász azáltal, hogy a korrigibilis észlelést ('észlelem, hogy p') és az inkorrigibilis észlelést ('x-et, pl. meleget, hideget észlelek') nem különbözteti meg, hanem /.../ minden 'észlelem, hogy p'-típusú esetet a direkt észlelés modelljére fog föl, torzán rajzolja meg a gondolkodás szerepét is."

Az a pont, ahol nagyon komoly kifogások állíthatók Graeser interpretációjával szemben: a platóni idea-tan értelmezése. Ennek a szövegrésznek a paragrafusai a következők: (a) A két világról szóló tanítás kezdete — (b) Az idea-tan kezdeményezése: két válasz — (c) Az idea ontológiai státusa — (d) A fizikai dolgok státusa — (e) A részesülés.

Az (a) paragrafus azt a kérdést veti föl, hogy miért különíti el Platon egymástól oly radikálisan a perceptibilis és az intelligibilis világot. A válasz: azért, mert az előbbi "episztemológiailag instabilnak és változékonynak" tartja, míg a tudást a változatlan ismerettárgyak ismeretének tekint. A gondolatmenet konklúziója: "Észre kell vennünk, hogy Platon posztulátuma a két világ létezéséről gyöngye lábakon áll. Nincs változékonyság az időjárásnál. Ugyanakkor a tegnapi nap időjárásjelentése, ha korrekt, akkor változatlan és biztos tudást fejez ki." (132. o.)

Ez a fölfogás a XIX. század konceptualista ideatan-rekonstrukciójának örökségét hordozza. Az értelmező magától értetődőnek tekint, hogy a megismerést Platon sem gondolhatta el másként, mint a dolgokról alkotott és elménkben rögzített fogalmaknak a megalkotását és alkalmazását. Ám ha az instabil dolgokról (amilyen az időjárás) stabil fogalmak alkothatók (amilyenek az időjárásjelentésben szerepelnek), akkor az episztemológiailag instabil fizikai világ valóságos komplementere elménk fogalmaiban keresendő, s az önálló léttel fölruházott platóni ideák nem mások, mint hiposztazált fogalmak. Az értelmezőnek — miután így leleplezte a fufangot — inkább csak arra kell keresnie a választ, hogy ennek a technikailag oly fölösleges világ-kettőzésnek miféle mitológiai, metafizikai vagy morális oka lehet.

Ennek a konceptualista értelmezésnek — melyet ma már nem szokás képviselni — röviden azt lehet ellene vetni, hogy az ideatan kialakulásakor a görög filozófiában sem a fogalmakat elraktározó és alkalmazó elmének, sem a dolgokról alkotott és elménkben rögzített fogalmaknak a fogalma nem volt jelen. Ezek után nem csoda, hogy a szerző, aki ebből a rossz pozícióból közelíti meg az ideatan megalapozásának a kérdését, célját mind filozófiailag, mind filológiailag elvételi.

A (b) paragrafus szerint Platón kettős megfontolás vezeti az önálló léttel bíró ideák posztulálásához: egy episztemológiai és egy szemantikai jellegű. "Az episztemológiai megfontolás arra az eredményre jut, hogy csupán az /.../ ideák exisztenciájának föltételezése teszi lehetővé, hogy e világ dolgairól számot adjunk. Ahhoz, hogy elmondhassuk: egy x tárgy F tulajdonsággal rendelkezik, szükséges, hogy magát F -et szemügyre vegyük; hiszen csupán ez az F -re vetett pillantás (amely F a gondolkodás számára vonatkozási pontul szolgál) ad lehetőséget arra, hogy elmondhassuk, mit jelent F -nek lenni és megállapíthassuk, vajon x rendelkezik-e F -fel. Ebben az értelemben mondatik ki már a korai Euthyphrón-dialógusban, hogy a jámborság ideájára vetett pillantás van segítségünkre abban, hogy megmondjuk, melyek a jámbor dolgok: '/.../ azt mondtad, hogy egyazon idea által istentelenek az istentelen dolgok és jámborak a jámborok /.../ Tehát erre az ideára taníts meg, hogy mi is az, hogy reá tekintve és mintául véve, ha megfelel neki az, amit te csinálsz vagy másvalaki, jámbornak nevezhessem, ha pedig nem felel meg, istentelennek.' (Euthyphrón 6 d—e.) Homályban marad, hogy az ideák exisztenciájának föltételezése hogyan teszi lehetővé annak magyarázatát, amit meg kell magyaráznia." (132—133. o.)

A kérdés ilyen formában való fölvetése több szempontból sem szerencsés. Először azért nem, mert Wilamowitz (1919) és Praechter (1920) igen meggyőzően érveltek amellett, hogy az Euthyphrónban az idea jelentése pusztán ennyi: "forma", "jelleg", "karakter". Ezért aki a platóni ideát kívánja megpillantani ebben a szövegben, annak előbb szembe kell néznie ezekkel az ellenérvekkel.

Másodszor azért nem, mert az Euthyphrónban Platón egy szóval sem említi intelligibilis létezők szeparát létét.

Harmadszor azért nem, mert a bemutatott episztemológiai megfontolást (amely nem más, mint a definíció problémája) Platón nem használja az ideák önálló, független létezésének bizonyítására vagy posztulálására. A definíciós dialógusoknak (Lakhész: mi a bátorság?; Lysisz: mi a barátság?; Euthyphrón: mi a jámborság?) nem az a konklúziója, hogy mivel a bátorság (barátság, jámborság) sokféle megjelenési formájának egyetlen neve van, ezért a leghelyesebb, ha fölteszünk egyetlen entitást, amelyre e név referál. A definíciós dialógusok konklúziója az, hogy Szókratész kimutatja: a javasolt definíciók egyike sem megfelelő, mert némelyike túl szűken fogalmazott, s ezért a definiendum némely megjelenési formája nem fér bele. (Például ha a bátorság: "nem hátrálni a csatasorban" (Lakhész 190 E), akkor a taktikai megfontolásból hátrálva küzdő harcosok bátorsága nem fér bele a

formulába.) Más definíciók meg túl tágra fogalmazottak, s a megcélzott definiendumon kívül még másra is érvényesek. (Például ha a bátorság: "a jó és a rossz tudása" (uo. 199 C), akkor azonos az erények összességével.) Az episztemológiai rekonstrukció tehát nem vezetett célhoz. Lássuk most a szemantikai érveket!

"Szemantikai megfontolások alapján Platón az /.../ ideák existenciájának föltételezését azért tartja elkerülhetetlennek, mert egyébként megmagyarázhatatlan volna, hogy (a) honnan nyerik jelentésüket azok az F, G, M kifejezések, melyeknek segítségével vonatkozásban állunk a világgal, és hogy (b) az „a est F’-típusú mondatok egyáltalán miért lehetnek jogos példák F használatára.” (Uo.) — Az (a) kérdésre a válasz — mondja Graeser — az, hogy sok azonos nevű dolog esetén föltesszük egy idea létezését, vö. Állam 596 A, Phaidón 102 A, Parmenidész 130 E. — A (b) kérdéstről megjegyzi: "Platón röviden és tömören megállapítja, hogy az értelmes beszéd (logosz) csak ama tény alapján lehetséges, hogy létezik az ideák egyfajta kapcsolata (szymploké tón eidón, Szofista 259 E). E megfontolások hátterében az a gondolat áll, hogy az ideák az ontológiailag eleve megformált tények egyfajta birodalmát konstituálják, amely egyúttal a teljesült, teljesíthető és teljesíthetetlen igazságföltételek egy ideáltipikus rendszerét adják ki. Az (a) és (b) megfontolásoknak egyaránt sajátja az a fajta szemantikai realizmus, amelyben Platón komolyan sohasem kételkedett: a szavakhoz azok jelentéseiként tárgyak vannak hozzárendelve. /.../ — Hogy miért kell ennek így lennie, az magyarázat nélkül marad." (Uo.)

Amikor Graeser bemutatja Platón szemantikai megfontolásait az ideák önálló existenciájára vonatkozóan, majd kritikával illeti e megfontolásokat, akkor gondolatmenetében törés van. Olyan szöveghelyeket mutat be ugyanis, amelyek azt tárgyalják, hogy hogyan használja Platón az ideatant bizonyos szemantikai problémák megoldásához. Majd pedig kritikájában azt kifogásolja, hogy e szöveghelyek nem adnak magyarázatot arra, "hogy miért kell ennek így lennie".

Természetes, hogy nem adnak magyarázatot: más a föladatuk. Az ideatan megalapozását Platón másutt végzi el. Az a probléma, amely őt az ideák független létezésének posztulálásához vezeti, a Phaidón 74 B-ben olvasható (vö. Parmenidész 129 A), s ha szemantikai kérdéssé fogalmazzuk át, így hangzik: ha egy kifejezés jelentése azonos a jelölétével, hogyan lehetséges, hogy a jelentés állandó, míg a jelölt dolgok keletkeznek, változnak és elpusztulnak. — Ezt a problémát oldja meg Platón oly módon, hogy posztulálja: minden egyes kifejezésnek megfelel pontosan egy olyan entitás, amelyet az illető

kifejezés jelöl (azaz jelent), s amely változatlan. Ha pedig változatlan, nem lehet fizikai tárgy. Azok a fizikai dolgok, melyek az ideával azonos nevéek, csupán hasonlítanak az ideára.

x

Ama kornak, amelyről Malte Hossenfelder Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus and Skepsis c. műve szól, tehát az Arisztotelész halálától (Kr. e. 322) az újplatonizmus kialakulásáig (Kr. u. I. század) terjedő időszak antik filozófiája heterogén képet mutat. Az irányzatok gondolkodásmódja és intenciói különbözők, kialakulásuk helyszíne sem azonos. A korai sztoa, az epikureizmus és a pyrrhóni szkepticizmus Athénban alakul ki. Ugyanitt virágzik a peripatetikus iskola. A cinizmus hellenisztikus periódusának bölcselete, a középső és új Akadémia, a középső és új sztoa, az újpythagoreizmus és a többi eklektikus irányzat, valamint a késői szkepszis a Római Birodalom egész területén szóródik. Az intenciók között a hagyományörzést (peripatetikusok, középső platonizmus) ugyanúgy megtaláljuk, mint a politikai bölcseletet (középső sztoa), illetve a filozófia terapeutikus művelését (korai és új sztoa, pyrrhóni szkepszis).

E tarka és sokszor többértelmű filozófiai egyveleg elemeinek az enciklopedikus-taxatív fölsorolása többé-kevésbé megoldható ugyan (lásd pl. Ueberweg—Praechter: Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums, Berlin 1920), de azt a fogalmi keretet, amelyben a korszak valamennyi irányzata elhelyezhető volna, már nehéz megrajzolni. Ezen a nehézségen a filozófiatörténeti irodalom a kialakulásától (azaz a XVIII. század végétől) fogva úgy teszi túl magát, hogy a három markáns rokon irányzatra, a sztoikus, epikureus és szkeptikus filozófiára koncentrál, az ún. eklektikus tanításokat pedig — ha egyáltalán megemlíti — függeléként kezeli.

Ebből a szemléletből következően a hellenisztikus filozófiához más a viszonyunk, mint a klasszikus attikai bölcselethez. Hiszen Platón és Arisztotelész legfontosabb tanai az általános filozófiai műveltség részét alkotják, míg az a kérdés, hogy mi a közös fogalmi kerete a platóni—arisztotelészi filozófiának, a specialisták szűk körének belügye marad. A három hellenisztikus iskola esetében éppen fordítva: a sztoikus, szkeptikus és epikureus filozófia tételei általában tartoznak az általános filozófiai műveltséghez, s az egyes filozófusok személyes hozzájárulása egy-egy iskola fogalmi készletéhez az, ami csak a specialistákat érdekli.

A jelen mű szerzője, Malte Hossenfelder — aki Sextus Empiricus "Pyrrhoniae hypotyposes" című iratának fordításával (Grundriss der pyrrhonischen Skepsis, Frankfurt 1968) tette ismertté nevét — egy jól bevált tradíciót követ, amikor így vázolja programját: "Arra törekedtem, hogy mindenekelőtt egy-egy iskola azon alapkoncepcióját helyezzem előtérbe, amely az iskola valamennyi tagja számára közös és amelyből az összes többi tanítás levezethető, míg a kisebb /.../ nézetkülönbségeket nem vettem figyelembe. Azzal sem foglalkoztam, hogy az egyes tantételek szerzőségét kutassam: a tanítás egész struktúráját úgy fogtam föl, mint az iskola tagjainak /.../ összteljesítményét." (40—41. o.)

Ez a teoretikusan homogénnek tett anyag ideális téma a monográfia-író számára, Hossenfelder pedig ideális monográfusa a témának. Két ponton is jóval szigorúbban jár el elődeinél: a sztoikus és a szkeptikus filozófia bemutatásánál.

A sztoikus filozófia története eredetileg magától értődően foglalja magába ennek az irányzatnak a kitioni Zénóntól Marcus Aureliusig terjedő történetét. (Lásd pl. Hegel: Előadások a filozófia történetéről 1. rész, 2. szakasz, 4. fejezet, A pont.) Ezt a vonulatot, amely kezdetben egyetlen egésznek látszik, a XIX. század harmadik harmadában három szakaszra osztják föl: a korai, a középső és az új sztoa filozófiájára. /August Schmekel, Adolf Bonhöffer és Hans von Arnim ilyen irányú kezdeményezéseinek szintézise Max Pohlenz Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung (Göttingen 1948) című munkája./ E hármas felosztásban a korai sztoa rigid, logikára és természetfilozófiára alapozott individuáletikáját a középső sztoa toleránsabb, politikai intenciójú etikája váltja föl, hogy majd átadja a helyét az új sztoa ugyancsak merev és individuális, ám logikai és természetfilozófiai alapjaival már keveset törődő morálfilozófiájának.

Hasonlóképpen alakul a szkeptikus filozófia történetének képe. Kezdetben az éliszi Pyrrhóntól a középső Akadémia (más terminológiában: középső és új Akadémia illetve második és harmadik Akadémia) képviselőin, Arkesziláoszon és Karneadészon keresztül Sextus Empiricusig egyetlen tömbnek látszik. Ez később három szakaszra oszlik föl: a radikális pyrrhóni szkepszist az Akadémia toleránsabb tanítása követi, amely a jelenségvilág valószínű és megalapozott ismeretét lehetségesnek tartja. A harmadik korszak képviselői (Aineaszidémosz, Agrippa, Sextus Empiricus) finomabb logikai eszközök birtokában Pyrrhón tanításához térnek vissza. Ez a tagolás megjelenik már Albert Schweigler Geschichte der Philosophie im Umriss (1848), majd Albert Stöckl Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (1870), valamint az újabb irodalom-

ban méltatlanul mellőzött Albert Goedeckemeyer Die Geschichte des griechischen Skeptizismus (1905) című munkáiban, ám a filozófiatörténetben mindvégig eleven marad az a másik szándék is, amely a pyrrhóni—sextusi szkepszisnek az akadémiai szkepszistől való gyökeres megkülönböztetésére irányul. Erre jó példa a korai irodalomból W. G. Tennemann Grundriss der Geschichte der Philosophie (1812) című műve, valamint Hegel Előadásainak vonatkozó fejezetei. Legújabban A. A. Long (Hellenistic Philosophy 1974) ugyanígy osztja föl a témát.

Hossenfelder e két iskoláról szólván szigorúbb korlátokat von. A sztoikus filozófia bemutatásakor kizárólag a korai sztoára (Zénóntól Khryszipposzig) koncentrál, a szkeptikusok esetében pedig a pyrrhóni szkepszist tárgyalja. A sztoa későbbi korszakai, valamint az akadémiai szkepszis rövid függelékeként jelennek meg, a szkepticizmus harmadik korszaka pedig a tárgyalás során beleolvad a pyrrhóni szkepszisbe.

Egy olyan filozófiatörténeti munkában, amely propedeutikus célokat hivatott betölteni, ez kétségtelenül szerencsés csoportosítása az anyagnak. A sztoikusok esetében mert az iskola alapfogalmai (asszenzió, fátum, kategóriák, komprehenzió, kettős okságelmélet, önelsajátítás stb.) valóban már a korai szakaszban megjelennek; a szkeptikusok esetében mert Pyrrhónra vonatkozóan Sextus a legfőbb forrásunk, azaz a sextus-i interpretációtól független Pyrrhón-képpel nem rendelkezünk.

*

Mindhárom kötet jól szerkesztett bibliográfiát, névmutatót, német és görög tárgymutatót tartalmaz.

A Magyar Filozófiai Szemle
szerkesztőbizottságának és szerkesztőségének

KÖZLEMÉNYE

A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztésében, kiadásában és terjesztésében az elmúlt évek során egyre fokozódó nehézségekkel kellett szembenéznünk. Ez mindenekelőtt a folyóirat terjedelmének folyamatos csökkenésében nyilvánult meg (az eredeti 70 szerzői ívről végül mintegy 45 szerzői ívre), ami természetesen nagyarányú kézirat-torlódáshoz vezetett, valamint lehetetlen mértékben megnövelte az átfutási időt. Mindez végül szükségképpen visszahatott a folyóirat színvonalára, illetőleg szakmai jellegére is.

A Magyar Tudományos Akadémia elnökségének az akadémiai folyóiratok pénzügyi támogatásának jobb és szabadabb fölhasználásáról szóló döntése nyomán folyóiratunk szerkesztőbizottsága és szerkesztősége — amellet, hogy lehetőség nyílt ismét 70 szerzői ív megjelentetésére — új utakat keres a kiadásban és a terjesztésben is. A jelenleg minimálisan 2 év átfutási időt még az 1992-es évben 1 évre, az 1993-as évben pedig néhány hónapra reméljük csökkenthetni. Bízunk tehát benne, hogy leendő szerzőink is nagyobb bizalommal fogják megkeresni kézírataikkal szerkesztőségünket.

Budapest, 1991. december

Magyar Filozófiai Szemle
szerkesztőbizottsága
és szerkesztősége

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Lautner Péter: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kara, Indoeurópai Tanszék,
1052 Budapest, Piarista köz 1;

Bártfai Edit: Eötvös Tudományegyetem Szociológiai Intézete, 1088 Budapest,
Pollack M. tér 10;

Gelenczey-Miháلتz Alirán: Magyar Táncművészeti Főiskola, 1061 Budapest,
Andrássy út 25;

Patkós Judit: 1077 Budapest, Rózsa F. u. 45;

Steiger Kornél: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kara, Metafizikai és Is-
meretelméleti Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1;

Hans-Joachim Krämer: Philosophisches Seminar der Universität Tübingen,
D/W-7400 Tübingen-1, Bursagasse 1, Németország

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte

Felelős vezető: Zöld Ferenc igazgató
Budapest, 1991. — Nyomdai táskaszám: 20708

Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc

Műszaki szerkesztő: Sándor István

Megjelent: 14,70 (A/5) ív terjedelemben

HU ISSN 0025—0090

CONTENTS

PÉTER LAUTNER: “Noésis noéseós”	787
EDIT BÁRTFAI: The Aristotelean <i>Politeia</i> and the Athenian Society	795
ALIRÁN GELENCZEY-MIHÁLTZ: And the Idea Turned into History... (Interdependency of Philosophy and Politics in the Spartan Revolution)	805

DOCUMENT

PHILON: On the Creation of the World (Remarks by Judit Patkós)	821
--	-----

REFLECTION

HANS-JOACHIM KRÄMER: Plato and Aristotle: A New Look at Their Relationship — The Historical Place of Aristotelean Metaphysics	866
--	-----

REVIEW

KORNÉL STEIGER: Volumes of a Monographical History of Philosophy on Antiquity	936
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ

ПЕТЕР ЛАУТНЕР: «Ное́сис но́есеос».	787
ЭДИТ БАРТФАИ: <i>Полите́а</i> Аристотеля и атинское общество	795
АЛИРАН ГЕЛЕНЦЕИ-МИХАЛЪЦ: И идея стала историей... (Взаимодействие философии и политики в спартанской революции)	805

ДОКУМЕНТ

Филон: О сотворении мира (Примечания: Юдит Паткош)	821
--	-----

ОБЗОР

ГАНС-ЙОАХИМ КРЭМЕР: Отношение Платона и Аристотеля с новой точки зрения — Историческое место метафизики Аристотеля	866
---	-----

РЕЦЕНЗИЯ

КОРНЕЛ ШТЕЙГЕР: Монографическая история философии об античности	936
---	-----

Ara: 75,— Ft

Előfizetés egy évre: 450,— Ft

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1., tel.: 1382-440) könyvesboltjaiban.

Az előfizetési díj 1992-től: 720,— Ft

Egy szám ára: 120,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat
(H-1389 Budapest, Pf. 149).